

Willi Jung / John Scheid / Nicolas Wernert (Hg.)

Hochkultur und Gewalt – Haute culture et violence

Bonn University Press





unipress

Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog Le dialogue scientifique franco-allemand

Band / Volume 12

Herausgegeben von Véronique Gély, Willi Jung,
Nicolas Wernert und der Kulturabteilung der
französischen Botschaft (Berlin)

Collection dirigée par Véronique Gély, Willi Jung,
Nicolas Wernert et l'Institut français d'Allemagne (Berlin)

Willi Jung / John Scheid / Nicolas Wernert (Hg.)

Hochkultur und Gewalt – Haute culture et violence

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2022 Brill | V&R unipress, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Margret Kohler-Heilingsetzer: Kunst gegen Gewalt, Mischtechnik,
219x300 cm, <http://mkh-art.at/gallery/galerie-ausstellung-kunst-gegen-gewalt-1988/>

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5421

ISBN 978-3-8470-1492-8

Inhalt

Nicolas Wernert	
Vorwort. Hochkultur und Gewalt – ein Widerspruch?	
Culture et violence – une contradiction?	7
 Zur Theorie und Geschichte der Gewalt	
Nicolas Wernert	
Unser Gehirn und seine soziale Programmierung	11
 Benedikt Korf / Conrad Schetter / Norbert Frieters-Reermann	
Die Allgegenwärtigkeit von Gewalt. Zum Ort der Politischen Theorie jenseits der Moderne	21
 Jens Rometsch	
Ist Wissen Macht oder Gewalt?	39
 Michela Marzano	
Violence, compassion et reconnaissance : du « je » au « nous »	57
 Thomas Römer	
Violences divines, violences humaines. L'origine et la gestion de la violence dans la Bible hébraïque	67
 John Scheid	
Les légalités de l'impérialisme romain. Violence et culture	83
 Alain J. Lemaître	
La violence dans la société d'Ancien Régime et la Révolution française. Une généalogie de la terreur	97

Literatur und Gewalt

Michel Delon

L'avalanche comme métaphore. Violence de la nature et violence sociale
dans la France post-révolutionnaire 127

Michael Bernsen

« La dispersion des pierres fera la dispersion des idées » : Paris et ses
mythes pendant la guerre franco-allemande chez Victor Hugo 143

Willi Jung

Zum Gewaltbegriff bei Albert Camus 153

Janine Ortiz

Philosophie, die über Leichen geht. Albert Camus' »Caligula« und die
dunkle Seite des Existenzialismus 191

Véronique Gély

Hybris et violence sexuelle dans les trois *Électre* antiques : à propos de la
mise en scène de l'*Électre* d'Euripide par Ivo van Hove 197

Thomas A. Schmitz

»Hast du die Kraft, so schlag' noch einmal zu!« Muttermord und verbale
Gewalt in antiken und modernen Gestaltungen des Elektramythos 205

Autorinnen und Autoren des Bandes 229

Vorwort.

Hochkultur und Gewalt – ein Widerspruch?

Culture et violence – une contradiction?

Eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen muss auch »Homo violens« einschließen. Gewalttätiges Verhalten ist eine anthropologische Konstante, die uns auf dem ganzen Weg unserer biologischen und kulturellen Evolution bis in die heutige Zeit vernetzter Kulturen begleitet. Gewalt kann inzwischen in einem globalen Ausmaß ausgeübt werden und das gesamte Leben auf diesem Planeten vernichten. Das Ziel des hier publizierten Kolloquiums ist der Versuch, diese dunkle Seite des Menschen besser zu verstehen.

Der Gewaltbegriff ist vielschichtig. Neben physischer gibt es psychische Gewalt und Gewalt der Sprache. Zum ganzheitlichen Verständnis jeden menschlichen Verhaltens ist es notwendig, die Interaktionen aller beteiligten Faktoren in den Blick zu nehmen, die hierzu beitragen. Dies erfordert ein multidisziplinäres Denken in einer Kombination aus Natur- und Geisteswissenschaften. Die biologische Evolution, der individuelle genetische Hintergrund, soziokulturelle einschl. religiöser Einflüsse, persönliche Erfahrungen, die hormonelle Situation sowie schließlich die auslösenden internen kognitiven oder externen Stimuli in Form von Sinneswahrnehmungen können in meist komplexen Kombinationen zu gewaltsamem Verhalten beitragen.

Die seit 1530 gültige Maxime des Collège de France – *docet omnia* – es lehrt alles – passt auch zum Themenkomplex der Gewalt. Die Bonner Universität hat seit vielen Jahren das Privileg einer engen Kooperation mit dem Collège de France und hat hierzu einen eigenen Lehrstuhl eingerichtet, der nach dem bekannten Bonner Romanisten Ernst Robert Curtius benannt ist.

Im Rahmen dieser Kooperation haben wir am Collège de France, an der Universität Bonn sowie an anderen Universitäten in Frankreich recherchiert, wer aus welcher Disziplin Aspekte zum vielschichtigen Phänomen menschlicher Gewalt beitragen kann. Ergebnis dieser Recherchen ist das facettenreiche Programm dieses Kolloquiums, dessen Einzelvorträge den Inhalt dieses Buches bilden. Die Beiträge zeigen, dass eine rein biologische Betrachtung des Gewaltphänomens zu kurz greifen würde, um es zu erklären. Der Leser wird auch aus historischer, religiös-christlicher, philosophischer und literarischer Perspektive

an das Phänomen der Gewalt herangeführt. Einen wichtigen Platz nehmen die Bibelwissenschaften mit ihren ethisch-moralischen Bezügen und der Erforschung des historischen Kontexts von Gewaltschilderungen, insbes. im alten Testament, ein.

Möge der Inhalt der Vorträge dazu beitragen, Gewaltphänomene beim Menschen besser zu verstehen mit der Möglichkeit, sie zu beeinflussen.

Prof. Dr. med. Nicolas Wernert,
Wissenschaftlicher Koordinator für die Kooperation mit dem Collège de France

Zur Theorie und Geschichte der Gewalt

Unser Gehirn und seine soziale Programmierung

Die Geschichte des sog. *Homo sapiens sapiens*, ein Name, den er sich selbst verliehen hat, ist durch hohe kulturelle und zivilisatorische Leistungen auf der einen und durch grauenhafte Gewaltanwendung auf der anderen Seite geprägt. Der Gewaltbegriff wird hier im Sinne von physischer Gewalt verwendet, die beim Menschen meist mit psychischer Gewalt und Gewalt der Sprache einhergeht. Wir üben Gewalt dabei gegen andere Menschen, Tiere sowie im weiteren Sinne auch gegen die Biosphäre dieses Planeten aus. Angesichts unserer Rücksichtslosigkeit gegenüber der Umwelt mit einer Ausrottung einer Vielzahl von Spezies in der kurzen Zeit unserer Existenz, dem sog. Anthropozän, stellen wir uns aktuell die Frage, ob wir in naher Zukunft die gesamte Biosphäre zum Kollaps bringen werden und inwiefern dieser Prozess noch reversibel ist.

Wenn wir verstehen wollen, warum wir so handeln, müssen wir heraus finden, wer wir sind. Die Frage nach seiner Natur hat der Mensch über die Jahrtausende durch religiöse Vorstellungen, die Philosophie oder empirische und rationale Erkenntnis beantwortet.

Im Jungpaläolithikum sah er sich vermutlich noch eng mit der Natur und der Tierwelt verbunden mit der Aussicht auf ein Jenseits, wie Begräbnisriten schon beim Neanderthaler vermuten lassen. Im Neolithikum mit ihren weiblich geprägten Agrarreligionen war er Teil eines zyklischen Werdens und Vergehens. Als gottgeschaffen und gottähnlich aber sterblich empfand er sich im linearen Weltbild der antiken Hochkulturen und der monotheistischen Offenbarungsreligionen mit ihrem Erlösungsversprechen nach dem Tod und einem letzten Gericht.

In der philosophischen Anthropologie wird der Mensch durch die Jahrtausende als Natur-, Geist- und Gesellschaftswesen betrachtet. Für Platon ist unsere Sicht der Welt durch deren reine Prinzipien, die Ideen bestimmt, nach Aristoteles (X. Kapitel der Nikomachischen Ethik) durch unsere Teilhabe am göttlichen Geist dem *nous poietikos*. Protagoras hebt in seinem *Homo mensura* Satz den Anthropomorphismus unserer Weltsicht hervor, die allerdings eher ein Soziodomorphismus ist, da unsere Weltsicht wesentlich von der jeweiligen Kultur und

Gesellschaft in ihrem zeitlichen Kontext bestimmt wird. In Neuzeit und Aufklärung wird der Mensch zum sich selbst verwirklichenden rational agierenden Individuum. In der Moderne sieht er sich vom technischen Fortschritt und der Säkularisierung geprägt, in der Postmoderne von der Sinnlosigkeit einer Welt, in der er sich nur selbst Sinn stiften kann.

Heute geben wir uns ein stark von den Biowissenschaften geprägtes Bild. Diese neurowissenschaftliche und materialistische Sichtweise des Menschen reicht für eine umfassende Betrachtung der Phänomene individueller und kollektiver Aggression und Gewalt allerdings nicht aus. Die reinen Neurowissenschaften sehen uns als »Bio-Computer«, der aus nichts anderem als hoch komplexen neuronalen Netzwerken besteht und materialistisch determiniert ist. Wir hätten damit keinen freien Willen und keine Verantwortung für unser Handeln. Das ist nicht nur anti-humanistisch sondern widerspricht auch unserer subjektiven Erfahrung, nach der wir autonom und frei agieren können. Neurowissenschaftler analysieren lediglich strukturelle und funktionelle Korrelate menschlichen Denkens und Fühlens. Die Realität unseres bewussten Erlebens in Form sog. Qualia (1) wie Farben, Formen, Töne, Gefühle und moralischer Empfindungen ist aber weder von neurophysiologischen Vorgängen ableitbar noch mit ihnen identisch, wenngleich das Gehirn eine notwendige Voraussetzung des Denkens sein kann. Diese von uns erlebte Realität ist Gegenstand von Philosophie, Psychologie und Religionen. Vor jeder Überlegung und Analyse müssen wir bewusste Denkvorgänge als nicht weiter erklärbare sog. phänomenale Axiome voraussetzen. Wenn wir erwarten, dass wir diese Gedanken durch eine Beobachtung von außen erklären können, ist das eine logische Sackgasse. »Ich ist nicht Gehirn«, beschreibt es Markus Gabriel in einem seiner Bücher (2). Wir kommen nicht umhin, uns auch als Geistwesen zu betrachten. Der Mensch ist im humanistischen Weltbild wie das Göttliche bei Aristoteles und im Mittelalter, unbewegter Bewegter, der seine Handlungen ohne Anstoß von außen konzipiert.

Eine Gesellschaft besteht aus vielen solchen unbewegten Bewegern, die durch lediglich virtuelle Konstrukte und Regeln in Form eines kollektiven Bewusstseins vernetzt sind. Auch dieses Bewusstsein, das maßgeblich an der Entstehung kollektiver Aggressionen beteiligt ist, entzieht sich einer rein materialistischen Analyse und ist nur den sog. Geisteswissenschaften, insbes. der Soziologie zugänglich. Milliarden von Individuen haben sich inzwischen über eine differenzierte sprachliche Kommunikation und das Internet zu einem globalen Kollektiv zusammengeschlossen. Dieses erst linear und inzwischen exponentiell wachsende Kollektiv hat, ausgehend vom aufrechten Gang und der Nutzung der ersten Faustkeilwerkzeuge bei Homo habilis, unsere kulturellen Höchstleistungen wie die Landung auf dem Mond oder die Erfindung von Computern und des Internets ermöglicht, aber ebenso die Entwicklung und den Einsatz von Nuklearwaffen.

Man kommt nicht umhin, die Fragen zu Aggression und Empathie auf mehreren Ebenen multidimensional und interdisziplinär zu untersuchen. Dabei kann man das gegenwärtige naturwissenschaftlich-materialistisch geprägte Bild des Menschen allerdings auch nicht auslassen. Danach sind wir nicht nur über jedes unserer Atome, die irgendwann in einem Stern synthetisiert wurden, mit dem gesamten Universum verbunden, sondern auch mit dem Beginn der biologischen Evolution auf unserem Planeten vor ca. 3,5 Milliarden Jahren.

Seit einigen Jahrzehnten entsteht in Form der sog. Evo-Devo-Theorie (Evolutionary Developmental Biology bzw. Evolutionäre Entwicklungsbiologie) ein hoch faszinierendes gemeinsames Konzept für die Evolution der Millionen von Arten, die sich in den letzten Milliarden Jahren entwickelt haben (Übersichten bei 3–6). Entwicklungsbiologen haben eine begrenzte Zahl sog. Entwicklungskontrollgene (u.a. sog. HOX-Gene, 7) identifiziert, die bei allen analysierten Arten die Embryonalentwicklung nicht nur steuern, sondern auch modifizieren und damit neue Arten hervorbringen können. Diese Kontrollgene regulieren in einer hierarchischen Dynamik untergeordnete Sets von Genen, welche schließlich die Ausbildung verschiedener Strukturen und Organe realisieren. Im Laufe der Evolution wurden immer wieder der Ort, die Intensität und die Dauer der Expression dieser Kontrollgene in den sich entwickelnden Organismen verändert. Dies geschieht über eine Modifikation der Genregulation, d.h. alte Gene lernen während der Evolution sozusagen ständig neue Tricks. Man war sehr überrascht, Gengruppen zu finden, die bei allen Arten die Augenentwicklung (die sog. PAX-Gene, 8) oder die Ausbildung von Extremitäten steuern (Übersichten bei 6, 9). Die Extremitätenentwicklung wird bei Trilobiten und Insekten, Amphibien, Reptilien, Vögeln und Säugern über ein ähnliches Legobaustein-System realisiert, in dem die Steine nur verschieden zusammengesetzt werden. Wenige Grundbaumuster lebender Organismen wie Insekten, radialsymmetrische Formen, Weichtiere oder Vertebraten haben sich so im Laufe der Evolution zu hochverzweigten Büschen mit einer Vielzahl von Varianten zum Teil vieltausendfach aufgespalten.

Das noch zu lösende Geheimnis besteht darin, zu verstehen, wie die Genregulation auf einer Metaebene so gesteuert wird, dass kontinuierlich neue Arten entstehen können, die sich optimal an veränderte Umweltbedingungen anpassen. Wer ist seit Milliarden von Jahren Entwickler dieser Programme? Diese Fragen haben enge Beziehungen zur Metaphysik, weil sie sich mit den letzten Grundlagen der Entwicklung des Lebens, also auch von uns selbst befassen. Bei dieser Betrachtung hat uns die Evolution keineswegs als Krone der Schöpfung, wie in unserem jüdisch-christlichen Weltbild, sondern als eine eher zufällige Ausprägung eines millionenfach variierten Themas mit sonderbaren Organen wie Händen oder Füßen geschaffen. Sie sind allerdings entscheidend für unser Selbstverständnis. Wir gebrauchen unsere Hände zur Produktion von Werk-

zeugen, zur Ausübung von Kunst sowie zur Liebkosung von Eltern, Partnern und Kindern.

In Aufbau und Funktion unseres Gehirns sowie in unserem Verhalten tragen wir Kennzeichen vorausgegangener Spezies der Vertebraten wie Fische und Reptilien in uns. Anatomisch und funktionell sind dabei jüngere Gehirnteile den älteren in der Regel übergeordnet (Übersicht bei 10). Die ältesten Teile unseres Nervensystems finden sich im Bereich der Gehirnbasis. Sie regulieren im Rahmen unseres Verhaltens vegetative Reaktionen wie Herz- und Atemfrequenz oder Zittern bei einer Stressreaktion. Darüber liegt das sog. limbische System mit einer Reihe von Subregionen wie der Amygdala, dem Hippocampus und dem Riechhirn. Die Aktivität des limbischen Systems korreliert mit Emotionen wie Wut, Angst oder auch Mitgefühl und ist so an der Ausbildung unseres Temperaments und unserer Persönlichkeit beteiligt. Der Hippocampus erhält Zuflüsse aus den Sinnesorganen und ist für die Erzeugung von Erinnerungsvorgängen essentiell, die langfristig in verschiedenen Arealen des jüngsten Gehirnteils, des Neokortex, gespeichert werden. Dem Neokortex sind die neurophysiologischen Korrelate von Kognition, Abstraktion/Mathematik, Philosophie und moralisch-ethischen Überlegungen zugeordnet. Entscheidend ist, dass verschiedene Gehirnteile auf unterschiedlichen Ebenen eng miteinander vernetzt sind und sich gegenseitig beeinflussen, d.h. es gibt keine definierten Zentren für bestimmte Verhaltensmuster.

Über seine Sinnesorgane ist das Gehirn in seiner Gesamtheit an die Außenwelt angeschlossen. Geruchs-, optische oder akustische Sinneseindrücke bzw. Informationen führen oft zunächst zu Emotionen (wie Angst, Wut oder Zuneigung) und vegetativen Reaktionen (wie Herzrasen und Schweißausbrüchen) und erst später zu differenzierten kognitiven Überlegungen. Beide Ebenen sind eng miteinander verzahnt. Deshalb können auch bewusste Phantasien im Neokortex die tiefer gelegenen Gehirnteile beeinflussen. Während das vegetative Nervensystem automatisch reagiert, kann das limbische System rasch primäre Reaktionen wie Flucht, Abwehr oder einen Angriff auslösen. Der Neokortex koordiniert das Verhalten nach bewusster Reflexion erst im Nachgang. All dies vollzieht sich noch vor einem hormonalen Hintergrund mit weiteren Effekten auf unser Verhalten. Beispiele sind die Rolle von Testosteron für eine Gewaltbereitschaft, die von Glukokortikoiden für eine Stressreaktion oder die der Hormone Oxytocin und Vasopressin für eine aktive Zuwendung und Bindung.

Um das Phänomen von Gewalt zu verstehen, können wir uns nicht auf die neuroanatomischen und neurophysiologischen Fakten beschränken, sondern müssen eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen unter Einbeziehung von Geisteswissenschaften und Philosophie anstreben. Insbesondere müssen wir von unseren subjektiven Empfindungen und Emotionen in Form der erwähnten

Qualia ausgehen, die nicht mit Korrelaten neuraler Erregungsmuster und Schaltkreise gleichgesetzt werden dürfen.

Für unsere bewussten Verhaltensmuster sind positive oder negative Emotionen (wie Freude, die Aussicht auf Belohnung, Zuneigung und Fürsorgebedürfnis oder auch Furcht und Aggressionen) die Motivation und die Auslöser. Emotionen sind tief in unserer Stammesgeschichte verwurzelt und werden durch externe Wahrnehmungen, durch einen soziokulturellen sprachlichen Austausch oder durch Gedanken bzw. die Kognition ins Bewusstsein gerufen. Emotionen wie Angst, Hunger oder Wut empfinden wir als unangenehm. Sie können in uns das Bedürfnis erzeugen, Gewalt auszuüben, die uns von diesen negativen Gefühlen befreien kann. Jeder von uns kennt solche Emotionen und damit verbundene Gewaltphantasien, die freilich nicht immer umgesetzt werden. Kommt es zur Umsetzung, kann es bei dem resultierenden gewaltsamen Verhalten um unsere Existenzsicherung in einer kompetitiven Natur mit feindlichen Konkurrenten um Nahrung, Territorien oder Sexualpartner gehen. Gewalt kann dabei aus Sicht der Evolution sinnvoll sein, etwa zur Nahrungsbeschaffung bei Fleischfressern oder zum Schutz des eigenen Nachwuchses. Zu Gewalt auslösenden Emotionen beim Menschen zählen aber auch Rachegefühle, Neid, Dominanzwünsche oder der archaische Fremdenhass, denn die Einbindung in eine soziale Gruppe war für den Menschen immer überlebenswichtig. Es besteht kein Anlass, solche Emotionen nicht auch Tieren zuzusprechen, die unsere Gehirnstrukturen und Funktionen bis ins kleinste Detail teilen (Übersicht bei 11). Auf einer kulturellen Metaebene kann Gewalt beim Menschen dann zur Erreichung jedes Ziels eingesetzt werden wie Selbstbereicherung, Machtzuwachs, territoriale Ansprüche oder die Verwirklichung kognitiver ideologischer bzw. religiöser Ziele, zu deren Erreichung jedes Mittel als berechtigt hingestellt werden kann und wurde. Gewalt kann dabei nicht nur individuell sondern auch kollektiv eingesetzt werden. Sofern der Mensch eine Rechtfertigung für Gewalt sieht, steht er ihr grundsätzlich leider nicht ablehnend gegenüber, sondern benutzt sie als legitimes Mittel. Das ist in unserer Biologie und in unserem Wesen verankert. Gewalt kann dabei in Sadismus und Lust umschlagen, in kollektiver Anwendung in Blutrausch und Völkermord. Moralische Gefühle werden hierbei kollektiv herunter reguliert. Soziokulturelle Faktoren können Gewalt über emotionale Erziehungs- und Einflussmechanismen wie Gruppengefühle mit Abwertung/Dehumanisierung fremder Gruppen und Autoritätshörigkeit monströs verstärken. Der Mensch besitzt eine tief wurzelnde Hemmung gegenüber einem Verhalten, das nicht konform mit der Gruppe ist, in welcher er lebt. Populistische Politiker sprechen solche Mechanismen gezielt und erfolgreich zur Erreichung ihrer Ziele an.

Evolutionsbiologisch betrachtet ist Gewalt im Tierreich und auch bei Säugetieren ein häufiges Phänomen. Sie findet sich insbesondere auch bei Primaten

und Menschenvorfahren der Linie Homo. Aggressionen und Gewalt wurden eingehend bei Schimpansen untersucht, mit denen wir gemeinsame Vorfahren teilen. Diese Tiere leben in Verbänden und kontrollieren ihre Territorialgrenzen. Sie töten, besonders bei zahlenmäßiger Überlegenheit, nicht nur gegnerische Einzeltiere (12), sondern auch ganze Schimpansengruppen bis hin zu einer weitgehenden Ausrottung der gegnerischen Kolonien, wie es Jane Godell in den siebziger Jahren in Gombe sowie David Watts und John Mitani bei den Ngogo-Schimpansen in Uganda beobachtet haben. Sie haben diese Tiere 20 Jahre lang in ihrem natürlichen Habitat observiert.

Der paläontologische Nachweis von gegenseitiger Gewaltanwendung bei den Vorfahren des modernen Menschen ist wegen der spärlichen Funde menschlicher Fossilien nicht einfach. Kannibalismus lässt sich belegen, wenn menschliche Knochen wie Tierknochen aufgebrochen und gekocht wurden oder Spuren menschlicher Zähne aufweisen. Kannibalismus wird z. B. beim Schädel des Homo steinheimensis (Alter ca. 250000 Jahre) vermutet, der an der Schädelbasis einen großen Defekt als Hinweis auf eine beabsichtigte Entnahme des Gehirns trägt. Homo sapiens könnte im Jungpaläolithikum Gruppenkämpfe um Territorien begehrter Rohstoffe (wie Feuerstein, Obsidian oder Ocker) und Wasserstellen oder Flussmündungen ausgetragen haben. Archäologisch wurde am Turkkanasee in Kenia eine kriegerische Auseinandersetzung vor ca. 10 000 Jahren nachgewiesen (13). Für das Neolithikum gibt es eindeutige Gewaltbelege wie das sog. Massaker von Talheim bei den Linienbandkeramikern ca. 5100 v. Chr. mit 34 Menschenopfern. Gewalt begleitet auch die gesamte historische Entwicklung des Kulturwesens Mensch von der Gründung der ersten Städte bis zu Großreichen und in die heutige Zeit. Antike Belege finden sich in der Kunst in Reliefs und Skulpturen sowie in zahlreichen Schriftzeugnissen. Ilias, hebräische Bibel und Koran sind voller Schilderungen grausamer Gewalt. Auch Mittelalter und Neuzeit mit dem Phänomen des Kolonialismus und der Ausrottung indigener Kulturen reihen sich hier ein. Europas jüngere Geschichte ist von zahlreichen Nationalkriegen bestimmt und die heutige Waffentechnik würde eine Ausrottung der gesamten Menschheit ermöglichen.

Neben aggressiven Emotionen tragen wir über unsere Fähigkeit zu Selbstbewusstsein und zur Kenntnis von Bewusstsein und Gefühlen anderer Mitwesen (Empathie, Theory of Mind, Übersicht bei 14) auch Emotionen in Form von Mitleid, Solidarität und Fürsorgebedürfnis in uns, die ebenfalls tief in unserer Stammesgeschichte als Säugetiere wurzeln und für unser Überleben ebenso wichtig waren wie Aggressionen (Übersicht bei 15). Selbstbewusstsein und Empathie finden sich auch bei anderen Tieren wie Schimpansen, Orang Utans, Gorillas, Elefanten, Schweinen, Delphinen, Orcas und sogar Elstern. Auf der kognitiven Ebene kamen beim Menschen Überlegungen zu Moral und Ethik hinzu. Wie Aggressionen sind auch positive Emotionen zu einem erheblichen Teil

vom soziokulturellen Kontext abhängig, in dem wir leben. Reptilien oder bei Säugern Raubtiere besitzen keine moralische Urteilsfähigkeit und sind gegenüber dem Leid anderer Wesen indifferent, wie es auch beim Menschen vorkommen kann. Hannah Arendt spricht hierbei im Zusammenhang mit dem Holocaust von der Banalität des Bösen (16).

Aus den dargelegten evolutiv bedingten Vorbedingungen ergeben sich zweifelsfrei angeborene Verhaltensmuster des Menschen unabhängig von kulturellen Einflüssen. Föten lächeln intrauterin schon ab dem dritten Schwangerschaftstrimester. Alle Menschen und andere Säugtiere reagieren positiv auf das sog. Kindchenschema von Gesichtern der eigenen oder anderer Spezies. Gesichtsausdrücke beim Menschen werden von Angehörigen aller Kulturen spontan verstanden und analog interpretiert. Wir haben eine angeborene Abneigung gegenüber Spinnen, Skorpionen und Schlangen und vegetative Erscheinungen im Rahmen einer Angst- oder Stresssituation laufen automatisch ab und können nicht von uns kontrolliert werden.

Im Zusammenhang mit Aggressionen und Gewalt gab es zahlreiche Studien zum Einfluss bestimmter Gene, sog. epigenetischer Mechanismen sowie von Neurotransmittern und Hormonen auf dieses Verhalten (Übersicht bei 10). Es fanden sich Effekte, aber auch beträchtliche interindividuelle Unterschiede. In komplexen Zwillingsuntersuchungen und großen epidemiologischen Studien wurde versucht, diese Einflüsse von Umweltfaktoren abzugrenzen. Man kann zusammenfassend feststellen, dass alle nachgewiesenen Effekte regelmäßig stark von soziokulturellen Faktoren beeinflusst sind. Testosteroneffekte manifestieren sich oft nur bei verminderter Zuwendung oder Gewalterfahrungen in der Kindheit. Für den Einfluss von Vasopressin und Oxytocin auf das Verhalten spielen Faktoren wie die Guppenzugehörigkeit eine Rolle. Neben Kindheitsentwicklung und Erziehung können auch individuelle und kollektive Lernvorgänge sowie kulturelle Traditionen das Verhalten stark beeinflussen. So ist die Gewaltneigung in sog. kollektivistischen ostasiatischen Kulturen mit den Werten der Einordnung in eine Gesellschaft, der empathischen Kooperation und der persönlichen Bescheidenheit niedriger als in westlichen Ländern, in denen das kompetitive Individuum mehr im Vordergrund steht. Die Dokumentation von Gewalt in öffentlichen und sozialen Medien oder Videospielen führt eindeutig zu einer Erniedrigung der Gewaltschwelle bei Kindern und Jugendlichen, besonders wenn die Darstellungen realistisch sind und die Betroffenen zu Hause Gewalt erlebt haben. Bei Adoleszenten spielt auch die noch unvollständige Ausreifung des Neokortex mit einer eingeschränkten Fähigkeit zur Emotions- und Impulskontrolle eine Rolle.

Menschliches Verhalten ist also hoch komplex und lässt sich nicht auf einfache neurale Prinzipien reduzieren. Das menschliche Gehirn zeichnet sich durch eine enorme Plastizität im Bereich seiner synaptischen Verknüpfungen und ver-

netzten neuralen Schaltkreise aus. Dabei kann sich das Nervensystem unter Einbeziehung angeborener, durch die Umwelt sowie Lernvorgänge erworbener oder kognitiv erarbeiteter Verhaltensregeln auch selbst programmieren. Dies kann sowohl individuell als auch kollektiv erfolgen, was im Hinblick auf gewalttätige oder empathisch mitfühlende Verhaltensmuster große Hoffnungen begründet.

Es liegen publizierte Daten vor, die belegen, dass Todesfälle durch Gewalt im Verlauf der kulturellen Entwicklung des Menschen abgenommen haben. Die Todesrate durch Gewalt wird dabei in prähistorischen Jäger- und Sammlergemeinschaften mit etwa 15 % (Übersichten bei 17, 18), in staatlich organisierten Gesellschaften dagegen mit durchschnittlich nur noch 5 % angegeben (Übersicht bei 17).

Faktoren für die Abnahme von Gewalt während unserer kulturellen Evolution waren die Entstehung von Gesetzen und die Übertragung des Gewaltmonopols auf den Staat sowie die Ideen der Aufklärung mit einer rationalen Weltsicht, Menschenrechten und einer staatlichen Gewaltenteilung in Form gesetzgebender, judikativer und exekutiver Institutionen. Inzwischen gibt es das Konzept universaler moralischer Werte, denen nach der philosophischen Richtung des sog. neuen Realismus ein eigenständiges Sein zukommt (19).

Die Evolution ist weniger ein Erfinder als ein Bastler. Wir sind ein Zufallsprodukt der Evolution und ihr Experiment, ein stammesgeschichtlich altes Gehirn mit einem großen Neokortex und damit enormen Möglichkeiten zu bewusster Planung und Kooperation versehen. Ob dieses Experiment dauerhaft erfolgreich sein wird, wissen wir nicht. Wir müssen akzeptieren, dass wir durch dieses Konzept widersprüchliche Wesen mit Neigungen zu Gewalt aber auch zu Mitgefühl sind. Wir haben dabei als Kollektivleistung, neuerdings unter Einsatz der künstlichen Intelligenz, Waffensysteme erfunden, welche die Gewalt ins unermessliche steigern können. Dem steht bislang leider kein vergleichbares Gegengewicht an kollektiver Solidarität und Kooperation gegenüber. Wir sind aber keine rein mechanistisch und deterministisch erklärbaren neuralen Schaltkreise, sondern auch Geistwesen mit einem freien Willen und der Fähigkeit, moralische und ethische Werte zu erkennen und nach ihnen zu handeln.

Heute geht es darum, durch Erziehung und Bildung eine Mentalität von Weltbürgern zu fördern, welche bereit sind, die globalen Herausforderungen Klimawandel, Umweltschutz, Nachhaltigkeit und gerechte soziale Ressourcenverteilung jenseits nationaler Egoismen und auf dem Boden universaler moralischer Werte gewaltfrei zu meistern. Dass dies möglich ist, zeigt der Fall der Berliner Mauer 1989. Individuelles Bewusstsein und soziokultureller Austausch ermöglichen es uns, unsere Gesellschaften entweder weiter in Richtung Aggression oder mitfühlende Solidarität zu entwickeln. Das Ergebnis ist offen. 99 % der Arten, die es auf diesem Planeten gab, sind wieder ausgestorben. Ob das

Experiment Mensch der Evolution, eines von ungezählten anderen, andauern wird, hängt letztlich von uns selbst ab. Dies dürfte uns von allen anderen Tieren unterscheiden. Tragen wir unsere Verantwortung und ergreifen wir diese Chance.

Zitierte Literatur

- (1) Nagel, Thomas, What Is It Like to Be A Bat? The Philosophical Review. 83 (4): 435–450. Oktober 1974, doi:10.2307/2183914. JSTOR2183914.
- (2) Gabriel, Markus, Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert. Berlin, Ullstein 2015.
- (3) Carroll, Sean B., Endless forms most beautiful: The New Science of Evo Devo, New York/London, W. W. Norton & Company, 2005.
- (4) Pigliucci, M./Müller, G., Evolution – the Extended Synthesis. MIT Press, 2010 (Kap. 10 u. 12).
- (5) Evolutionary Developmental Biology (Evo-Devo): Past, Present, and Future, Brian K. Hall Published online: 8 June 2012, Springer Science+Business Media, LLC 2012. Evo Edu Outreach (2012) 5:184–193 DOI 10.1007/s12052-012-0418-x).
- (6) Lange, Axel, Evolutionstheorie im Wandel: Ist Darwin überholt? Berlin, Springer Verlag, 2020.
- (7) McGinnis W, Levine MS, Hafen E, Kuroiwa A, Gehring WJ. A conserved DNA sequence in homoeotic genes of the Drosophila Antennapedia and bithorax complexes. Nature 1984 Mar 29-Apr 4;308(5958):428–33.
- (8) Zbynek Kozmik Pax genes in eye development and evolution Curr Opin Genet Dev. 2005 Aug;15(4):430–8. doi: 10.1016/j.gde.2005.05.001.
- (9) Developmental Biology, Eighth Edition. Scott F. Gilbert, editor. Sunderland, MA: Sinauer Associates, 2006. 751 pages.
- (10) Sapolsky, Robert M. Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst, Penguin Press: New York, NY. 2017.
- (11) Frans de Waal, Mamas letzte Umarmung: Die Emotionen der Tiere und was sie über uns aussagen Klett-Cotta; 1. Edition, 22. August 2020.
- (12) Evolution of colitionary killing. Yearbook of Physical Anthropology 42, Demonic Males: Apes and the Origins of Human Violence – Richard W. Wrangham und Dale Peterson. Houghton- Mifflin, Boston 1996. 350 S.
- (13) M. Mirazón Lahr, F. Rivera, R. K. Power, A. Mounier, B. Copsey, F. Crivellaro, J. E. Edung, J. M. Maillo Fernandez, C. Kiarie, J. Lawrence, A. Leakey, E. Mbua, H. Miller, A. Muigai, D. M. Mukhongo, A. Van Baelen, R. Wood, J.-L. Schwenninger, R. Grün, H. Achyuthan, A. Wilshaw, R. A. Foley Inter-group

- violence among early Holocene hunter-gatherers of West Turkana, Kenya, *Nature* 529 (7586): 394–398, Januar 2016, DOI: 10.1038/nature16477.
- (14) *Theory of Mind: Neurobiologie und Psychologie sozialen Verhaltens*, Hans Förstl (Herausgeber), Springer; 2., überarb. u. aktual. Aufl. 2012 Edition 21. November 2012.
 - (15) Übersicht bei N. A. Christakis, *Blueprint – Wie unsere Gene das gesellschaftliche Zusammenleben prägen*, S. FISCHER; 1. Edition 27. November 2019.
 - (16) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper 1964.
 - (17) Keeley L. H. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford University Press, U.S.A.; Reprint Edition, 18. Dezember 1997.
 - (18) Samuel Bowles, et al. Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors?, *Science* 324, 1293. 2009, DOI: 10.1126/science.1168112.
 - (19) Gabriel Markus, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin, Ullstein ⁵2020.

Die Allgegenwärtigkeit von Gewalt. Zum Ort der Politischen Theorie jenseits der Moderne¹

Einleitung

»Es gibt Dinge, die nicht verschwinden. Zu ihnen gehört die Gewalt«, schreibt Byung-Chul Han (2011: 7) in *Topologie der Gewalt*. Ein Blick auf die Nachrichtenlage bestätigt diesen offensichtlichen Befund: Wir lesen oder hören von Attentaten, Amokläufen, Bürgerkriegen, Massenvergewaltigungen, Unruhen und gewaltsamen Ausschreitungen in den Vorstädten und Suburbs, militärischen Interventionen (oder deren Ende, z.B. in Afghanistan), Genoziden (oder die Debatten darüber, welche Gewalt als solche bezeichnet werden kann), Drogenkriege, aber eben auch: die repressive Gewalt autoritärer Regierungen, die politische Opposition brutal unterdrücken, wie auch Geflüchteten, die aus Kriegen fliehen und mit anderen Formen der Gewalt (u. a. *push backs*, Lager) konfrontiert sind. Solche Formen von Gewalt werden oft als das Andere der Moderne, als das Problem *anderer* Orte, *anderer* Zeiten und *anderer* Kulturen wahrgenommen: Gewalt erscheint als ein Überbleibsel vormoderner Zeiten, das sich in »barbarischen« Zonen festgesetzt hat: Gewalt »...hat sich vermeintlich in andere Regionen und soziale Randgebiete zurückgezogen und muss dort, auch unter Einschluss gewaltsamer Mittel, bekämpft werden« (Koloma Beck & Schlichte 2014: 161). Joas und Knöbl (2008: 14) sprechen deshalb davon, dass die Gewalt in der Moderne »exotisiert« wird und Moderne oft als frei von Gewalt verstanden wird. Dadurch wird Gewalt auch zu einem Problem gesellschaftlicher Projektion, nämlich der der Repräsentation anderer Kulturen und anderer Orte.

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist dagegen die These, dass Gewalt ubiquitär ist, d.h. nicht auf solche Randzonen der Moderne reduziert werden kann, sondern eng in die soziale Ordnung auch moderner Gesellschaften verwoben ist und damit auch jeder Hochkultur inhärent ist. Diese Annahme erfordert einen Begriff

1 Dieses Kapitel ist die überarbeitete und erweiterte Fassung unseres Beitrages »Gewalt« im von Eva Nöthen und Verena Schreiber herausgegebenen Handbuch »Transformative geographische Bildung«. Wir danken dem Verlag SpringerNature für die Abdruckgenehmigung.

von Gewalt, der über ein einfaches Verständnis physischer Verletzbarkeit und Verletzung des menschlichen Körpers hinausgeht. Dies zeigt sich schon im Sprachgebrauch, wenn von »Staatsgewalt« die Rede ist, und damit die rechtlich sanktionierte Macht staatlicher Organe gemeint ist. Die Problematik der Gewaltkontrolle wird damit zu einem *Grenzbegriff* in Fragen der Organisation und Legitimität politischer Herrschaft, und noch grundlegender: von sozialer und rechtlicher Ordnung überhaupt – und damit auch von räumlicher Ordnung. Aus diesen Gründen ist es notwendig, »... die Vorstellung von der Gewalt als einem bloßen Sonderfall des Sozialen aufzugeben« (Koloma Beck & Schlichte 2014: 125) und ihr in sämtlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten nachzuspüren.

Im Folgenden wollen wir in einem ersten Schritt das Verhältnis von nackter, physischer Gewalt und sozialer Ordnung darlegen, um zu zeigen, dass Strukturen der Gewalt in eine jede Gesellschaft und (Hoch-)Kultur eingeschrieben sind. In einem zweiten Schritt wollen wir darauf eingehen, wie sich das Verhältnis von physischer Gewalt und Moderne darstellt, da Gewalt eben nicht exotisiert werden kann. Im dritten Schritt wollen wir den Gewaltbegriff jenseits der physischen Gewalt betrachten, da eine Fülle anderer Formen von Gewalt existiert, die ebenfalls zu berücksichtigen ist. Schließlich gehen wir in einem letzten Schritt auf Räume der Gewalt ein, um zu zeigen, dass das Problem der Gewalt in Gesellschaften mit umkämpfter staatlicher Ordnung auftritt, ebenso wie auch in stark regulierten Gesellschaften: Im ersten Fall als »gewaltoffene Räume«, im zweiten Fall als »überorganisierte Räume der Gewalt«.

Gewalt und soziale Ordnung

Der Soziologe Heinrich Popitz (1992) versteht unter physischer Gewalt eine Form von »Aktionsmacht«, als die vorsätzliche Verletzung der physischen und psychischen Integrität einer Person durch einen individuellen oder kollektiven Akteur. Formen direkter Gewalt finden sowohl auf inter-personaler Ebene als auch in Gewalt zwischen Gruppen und Gemeinwesen statt. Es ist eine Form von Gewalt, die in konkreten Ereignissen sichtbar zutage tritt. Dabei gibt es Formen spontaner Gewalt als Exzess (z. B. Hooligans, Mob) und sorgfältig orchestrierter und organisierter Formen von Gewaltanwendungen, die von Individuen (z. B. Attentate, Amokläufe) und Organisationen (z. B. Armeen, Polizei, Rebellengruppen, Mafia) ausgehen und sogar in einer routinisierten Anwendung von Gewalt münden (Tambiah 1996). Die besondere Qualität von direkter physischer Gewalt liegt in ihrem Primat der Unmittelbarkeit. Denn gerade aufgrund ihrer Unmittelbarkeit prägt sich physische Gewalt tief in das kollektive wie individuelle Gedächtnis ein (Schlichte 2006; Collins 2009).

Aber welche Rolle spielt physische Gewalt in der Gesellschaft? Das gängige Verständnis des Zusammenspiels von Gewalt und sozialer Ordnung geht auf Thomas Hobbes' (1651) *Leviathan* zurück. Hobbes argumentierte, dass das Fehlen von Ordnung in destruktiver Gewalt gipfelt, »... als Anarchie, die allgegenwärtige Angst vor körperlichen Übergriffen und gewaltsamem Tod durch die Hand anderer Menschen hervorruft« (Wrong 1994: 10)². Für Hobbes lag die Lösung in einer allmächtigen Herrschaftsinstanz, dem *Leviathan*, der den Friedenszustand im Inneren einer Gesellschaft sichert. Hieran anknüpfend schreibt der Soziologe Wolfgang Sofsky: »Es ist die Erfahrung der Gewalt, welche die Menschen vereinigt. Gesellschaft ist eine Vorkehrung des gegenseitigen Schutzes« (Sofsky 1996: 10). Für Max Weber übersetzt sich Hobbes' Diktum in der Legitimation des Gewaltmonopols des modernen Staates als alleinige Quelle des »Rechts auf Grausamkeit« (Weber 1992 [1919]) innerhalb eines abgegrenzten Gebietes.

Wenngleich auf den ersten Blick also die soziale Ordnung die menschliche Antwort darauf ist, physische Gewalt einzuhegen, konstatieren North et al. (2013), dass in allen Gesellschaften das Problem, wie mit Gewalt umzugehen ist, dennoch bestehen bleibt: »Alle Gesellschaften stehen vor dem Problem der Gewalt ... die Möglichkeit, dass einige Individuen Gewalt anwenden, stellt ein zentrales Problem für jede Gruppe dar« (North et al. 2013: 13). So kann physische Gewalt durch gesellschaftliche Organisation nicht vollends verschwinden. Heinrich Popitz schreibt dazu: »Keine umfassende soziale Ordnung beruht auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit« (Popitz 1992: 57). Vielmehr bleibt die Macht zu töten in politischen Machtverhältnissen latent und manifest vorhanden. So ist jede soziale Ordnung ihrerseits dadurch geprägt, dass sie physische Gewalt unter gewissen Bedingungen zulässt und legitimiert. Im besten Fall gelingt durch eine moralische Rahmung, die Setzung von Recht und das Verhängen von Sanktionen die Schaffung einer hohen Erwartbarkeit, wie physische Gewalt eingesetzt werden kann.

Gleichzeitig beinhalten allerdings genau diese gesellschaftlichen Setzungen Akte der Gewalt. Jede normative Ordnung delegitimiert und legitimiert im gleichen Atemzug Formen der Gewalt (Reemtsma 2008; Schlichte 2009). Popitz argumentiert daher:

»Aber auch soziale Ordnungen, die Gewalt eingrenzen, hexen Gewalt nicht hinweg. Sie benötigen vielmehr selbst Gewalt – eine ›Eigengewalt der Ordnung‹ –, um die Eindämmung der Gewalt durchzusetzen und sich selbst verteidigen zu können.« (Popitz 1992: 63)

2 Hier wie in allen folgenden Zitaten erfolgte die Übersetzung aus dem Englischen durch uns.

So befinden sich soziale Ordnung und Gewalt in einer dialektischen Interdependenz zueinander: Gewalt ist integraler Bestandteil einer jeden Ordnung, wenngleich jede soziale Ordnung bemüht ist, Gewalt über Moral, Recht und Institutionen zu begrenzen: »Soziale Ordnung ist eine notwendige Bedingung der Eindämmung von Gewalt – Gewalt ist eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung« (Popitz 1992: 63). An genau diesem Punkt setzt Walter Benjamins *Kritik der Gewalt* (1965 [1940]) ein, der in der rechtlichen und sozialen Ordnung nichts weiter als »das Vorrecht der Mächtigen« (Han 2011: 67) erblickt. Denn die Frage ist, ob es jenseits der sozialen Ordnung – Benjamin spricht hier von Recht – Gewalt geben kann. Benjamin entwickelt den Gedanken einer »revolutionären« Gewalt, die den Kreislauf von Rechtssetzung und Rechtserhaltung durchbricht und damit das Verhältnis von Gewalt und Recht überwindet und zur schicksalshaften, zur göttlichen Gewalt wird, die sich durch »Abwesenheit jeder Rechtssetzung« (Benjamin 1965 [1940]: 60) auszeichnet. Aus welchen Quellen entspringt dann aber noch die normative Begründung dieser Gewalt jenseits einer rechtlichen oder sozialen Ordnung?

Kommen wir zurück zur Ordnung und Gewalt. Denn es ist von zentraler Bedeutung, wie in unterschiedlichen Gesellschaften Gewalt organisiert wird. Siniša Malešević schlägt etwa eine Typologie der Gewalt anhand des Organisationsgrads sozialer Interaktionen vor. Malešević (2017: 16f.) spricht von »organisierter Brutalität« und unterscheidet a) interpersonelle Gewalt, von Gewalt b) zwischen Gruppen und c) zwischen Gemeinwesen. Interpersonelle Gewalt entsteht in der persönlichen Begegnung von Angesicht zu Angesicht, z. B. wenn sich Fußballhooligans prügeln oder wenn häusliche Gewalt stattfindet. Gewalt zwischen Gruppen erfordert eine Organisation. Gewalttäter treten hier nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer Gruppe auf, z. B. als Soldaten einer Armee oder Kämpfer einer Rebellengruppe oder als Mitglieder einer sozialen oder ethnischen Gruppe, z. B. bei Pogromen gegen Minderheiten. Gewalt zwischen Gemeinwesen erfordert eine besonders hohe Ausprägung von Organisation (Armeen, Staaten) und rechtliche Einhegung, wie sie im internationalen Kriegsrecht kodifiziert ist. Je höher der Organisationsgrad, desto spezifischer die Unterscheidung von legitimer Gegnerschaft und die Definition von Feindschaft.

In der Realität verschwimmen jedoch die Grenzen zwischen diesen drei Typen von Gewaltorganisation. Zudem geht es bei der Organisation von Gewalt – jenseits der Ausgestaltung von Institutionen (u. a. Militär, Polizei) – um die Frage der geteilten Normen, Vorstellungen und Alltagspraktiken, die gewisse Gewalt-handlungen (de-)legitimieren. Eine in vielen Gesellschaften zentrale Norm stellt etwa das Tötungstabu dar, das einerseits eine Zäsur für die Anwendung von Gewalt darstellt, andererseits sich in kodifiziertem Recht, aber auch in Erzählungen und medialen Repräsentationen niederschlägt; aber auch die in der Moderne verbreitete Überzeugung, dass es ein Gewaltmonopol geben muss, zeigt

sich nicht nur in der Organisation von Gewalt, sondern auch in allgemeinen Vorstellungen von Gesellschaft und sozialer Ordnung.

Gewalt und Moderne

Bricht man diese generelle Diskussion auf die Dialektik von sozialer Ordnung und Gewalt herunter, so stellen gerade die Veränderungen der Rolle von Gewalt im Übergang von vormodernen zu modernen Gesellschaften ein zentrales Forschungsthema dar. In diesem Zusammenhang wird gerade in der Einhegung von direkter physischer Gewalt ein zentrales Moment für die Herausbildung moderner Zivilisationen und Hochkulturen erblickt. Einigkeit in der Forschung herrscht vor allem darin, dass in modernen Gesellschaften rohe Gewalt an politischer Zentralität verliert und durch subtile Formen der Zwangsausübung (*coercive violence*) ersetzt werden (Pinker 2011). Stathis Kalyvas definiert Zwangsausübung als die Absicht,

»... das Verhalten eines Zielpublikums über die Umgestaltung des erwarteten Nutzens einer bestimmten Handlung zu formen. Anders ausgedrückt: Gewalt vollzieht eine kommunikative Funktion mit einer klaren abschreckenden Dimension« (Kalyvas 2006: 26).

Am erfolgreichsten ist Gewaltausübung daher dann, wenn sie als »Zwangsausübung« gegen eine Gesellschaft in einen »verinnerlichten Zwang« (Elias 1976) umgewandelt wird; wenn die Gesellschaft selbst den Zwang als selbst auferlegte Regeln und Normen akzeptiert. Andreas Baum (2021) spricht hier davon, wenn sich *violentia* in *potestas* wandelt, und sich der Fokus der Gewalt vom Körper auf die Struktur verlagert. So legte Norbert Elias (1976) in seinem Werk *Über den Prozess der Zivilisation* dar, dass die schrittweise Etablierung eines Gewaltmonopols im Übergang zur Moderne mit bestimmten Legitimitätsdiskursen und der Domestizierung des Einsatzes roher Gewalt Hand in Hand geht. Durch die Etablierung eines Gewaltmonopols entstehen nach Elias »...gesellschaftliche Felder, die frei von physischer Gewalt sind« (Elias 1976, Bd. 2: 320).

Allerdings sind solche gesellschaftlichen Räume, in denen physische Gewalt offensichtlich obsolet ist, von Verhaltensweisen des verinnerlichten Zwangs durchdrungen. Solche verinnerlichten Verhaltensweisen der Subjekte werden durch eine bestimmte Reihe von Institutionen eingeschränkt, die die Dominanz bestimmter Moralvorstellungen widerspiegeln. Ähnlich wie Elias macht Pierre Bourdieu in *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1976) die Differenz zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Gesellschaft am Umgang mit Gewalt fest. So ist physische Gewalt in vorkapitalistischen Gesellschaften stärker präsent und ausgeprägt, während kapitalistische Gesellschaften eher auf »...versteckte Ge-

walt objektiver Mechanismen« (Bourdieu 1977) zurückgreifen. Michel Foucault schreibt: »Man muss unter dem Frieden den Krieg herauslesen ... unter dem Gesetz [geht] der Krieg weiter« (Foucault 1986: 11f.). Mit anderen Worten: die physische Gewalt wurde im Gesetz kodifiziert und damit gezähmt. Umgekehrt ausgedrückt: das Recht spiegelt die Gewalt in »zivilisierterer« Form wider.

Byung-Chul Han (2011) argumentiert daher, dass Macht dann am überzeugendsten und nachhaltigsten ist, wenn sie sich in verinnerlichten Routinen niederschlägt, während die unverblünte Anwendung von Zwangsgewalt eine »machtlose« Position demonstriert, in der die Autorität nicht in der Lage ist, Prozesse der Internalisierung von Selbstzwang zu steuern:

»Mit Gewalt kann man sich die Macht erzwingen, aber die mit Gewalt erzwungene Macht ist brüchig. Sie reißt schnell, und zwar aufgrund der von Gewalt verursachten Brüche« (Han 2011: 93).

Hiermit schließt Han zwar an Hannah Arendt berühmtes Diktum an: »Macht und Gewalt sind Gegensätze; wo die eine absolut herrscht, ist die andere abwesend« (Arendt 1990: 57). Jedoch – anders als Arendt, die Gewalt explizit als direkte physische Gewalt versteht – berücksichtigt Han in seinem Zusammenspiel von Macht und Gewalt die verinnerlichten Zwänge, die Elias und Bourdieu betonen. Han (2011) vertritt daher die These, dass das Ende der vormodernen Gesellschaften mit einer veränderten Topologie der Gewalt einherging, die sich von direkter zu diskreter, von sichtbarer zu unsichtbarer, von physischer zu psychischer, von frontaler zu viraler Gewalt entwickelte (Han 2011: 15).

Allerdings scheint auch in der Moderne trotz verinnerlichter Zwänge rohe Gewalt als Handlungsoption stets abrufbar zu bleiben, was etwa in Hollywood-Filmen wie *Natural Born Killers* oder *Fight Club* thematisiert wird. Gerade in modernen Gesellschaften findet sich eine ambivalente Haltung zu Gewalt, die durch gleichzeitige Faszination und Abstoßung geprägt ist, wie ein flüchtiger Blick auf Kino- und Videowerbungen verdeutlicht. Folgt man dem Philosophen George Bataille (1994) schlummert gerade im regulierten, bürgerlichen Leben eine obszöne Lust an der Gewalt:

»Die Gewaltsamkeit würde uns nicht so in Schrecken versetzen, [...] wenn wir uns nicht zumindest im Dunkel dessen bewusst wären, dass sie uns selbst zum Schlimmsten führen kann.« (Bataille 1994: 19)

Bataille entfaltet ein Bild exzessiver Gewalt, das sich mit sexuellen Sehnsüchten, Perversionen, Verschwendung und Rausch paart und damit alles das beinhaltet, was die bürgerliche Ordnung ablehnt. Batailles zentrales Argument ist, dass das menschliche Dasein sich gegen den Gedanken der Nützlichkeit aufbäumt und einer Rationalisierung und Logik entzieht; es geht allein um das Heraustrreten aus der bürgerlichen Routine: »Der Täter benötigt keine Ziele jenseits der Über-

schreitung« (Bataille 2007: 20). Aus soziologischer Perspektive kann argumentiert werden, dass gerade moderne Gesellschaften, in denen nackte Gewalt aus dem Alltag verbannt ist, die wiederkehrende exzessive Erfahrung direkter physischer Gewalt systemimmanent benötigen, um sich immer wieder der eigenen bürgerlichen Ordnung gewahr zu werden und zu versichern. Das Erfahren und Erinnern von gewaltgeladenen Exzessen sind demnach gesellschaftlich notwendige Bedingungen, um die normale (physische Gewalt unterdrückende) Ordnung überhaupt zu erkennen und letztlich zu bestätigen. Hieraus erklären sich die Gewaltexzesse in Pogromen oder aber auch an den kolonialen *Frontiers* (Korsky 2015). Wie dünn die Zivilisationsdecken von Moderne und Hochkulturen sind und wie groß die Gefahr ist, dass unmittelbare physische Gewalt jederzeit wieder zum bestimmenden Moment einer Gesellschaft wird, verdeutlicht vor allem das zwanzigste Jahrhundert, das der Historiker Eric Hobsbawm nicht von Ungefähr als das »Zeitalter der Extreme« (Hobsbawm 1995) bezeichnete: Zwei barbarische Weltkriege, die Shoa, der stalinistische Gulag oder der Genozid in Ruanda 1994 – dies sind nur wenige Beispiele, die verdeutlichen, dass es in der Moderne immer wieder zu exzessiver Gewalt ungeheuren Ausmaßes gekommen ist, die die direkte Gewalt der Vormoderne an Opferzahlen, Reichweite, Zerstörungswut und rationaler Auslöschung in den Schatten stellte.

Jenseits direkter Gewalt

Während direkte physische Gewalt sichtbar und unmittelbar ist, ist dies bei Formen der Gewalt, die eher verinnerlicht, unschwellig und diskret wirken, nicht der Fall. Gerade deshalb haben sich einige namhafte Soziologen (u. a. Bourdieu, Elias), Philosophen (u. a. Benjamin, Žižek, Butler, Spivak) und auch Friedensforscher (v. a. Galtung) einem erweiterten Gewaltbegriff mit ihrem jeweils eigenen Vokabular angenähert, ohne dass sich eine konsolidierte oder systematisch verwendete Begrifflichkeit entwickeln konnte. Wir stellen im Folgenden einige Ansätze vor, Formen von Gewalt analytisch und begrifflich zu fassen.

Pierre Bourdieus (1982) Begriff der *symbolischen Gewalt* kann als sehr ähnlich zu Elias' Konzept des internalisierten Zwangs gelesen werden. Symbolische Gewalt bezieht sich auf die Reproduktion von Herrschaftsformen, die in Symbolen verschleiert sind und als normal und gerecht erscheinen (Bourdieu 1982). Für Bourdieu zeigt sich symbolische Gewalt vor allem darin, »dass der Beherrschte ... dazu tendiert, sich selbst gegenüber den herrschenden Standpunkt einzunehmen« (Bourdieu 2005: 202). Slavoj Žižek (2008: 2) spricht in diesem Zusammenhang von *objektiver Gewalt*: »... objektive Gewalt ist genau jene Gewalt, die den »normalen« Verhältnissen innewohnt«. Und auch Judith Butlers (2004) An-

satz der *normativen Gewalt* fügt sich hier gut ein. Für Butler können Normen in sich selbst gewaltsam sein, aber auch verwendet werden, um Gewalt gegen die Normen, die nicht realisiert werden können, zu normalisieren.

Neben diesen Formen internalisierter Gewalt ist noch eine weitere Gewaltform zu nennen, *diskursive Gewalt*. Diskursive Gewalt wird eingesetzt, um bestimmte soziale Gruppen als Außenseiter zu brandmarken oder ihre Lebensweise zu verunglimpfen. Im Extremfall führt dies zu einer »Logik der Eliminierung« (Wolfe 2006: 387), die die kollektive Zukunft anderer Gruppen ausschließt. Das bekannteste Konzept diskursiver Gewalt ist die *epistemische Gewalt* (Spivak 1988), die sich auf die Macht hegemonialer Diskurse bezieht, die die Stimme subalternen Gruppen, die alternative soziale Ordnungen vertreten, zum Schweigen bringen. Epistemische Gewalt findet statt, wenn Sprache und Begrifflichkeiten zu Ausschluss und Marginalisierung führen. Die gegenwärtig hitzig geführten Debatten über gendergerechte Sprache und die Dekolonialisierung von Sprache stehen daher für den Versuch, epistemische Gewalt zu überwinden – allerdings mit der Herausforderung, dass dies, folgt man Popitz, zu neuen Formen epistemischer Gewalt führen kann.

Unter den Versuchen, diese verschiedenen Verständnisse der Gewalt in ein System zu gießen, ist Galtungs Ansatz der Verbindung von *personeller*, *struktureller* und *kultureller Gewalt* vielleicht der bekannteste (Galtung 1990), wobei Galtung unter *direkter* oder auch *personeller Gewalt* die unmittelbare physische und psychische Aggression von Menschen an Menschen versteht. Mit der Ausdifferenzierung zwischen direkter und indirekter Gewalt wollte Galtung zum Ausdruck bringen, dass Gewalt oft in subtilen Formen struktureller Hemmnisse vorkommt, die grundlegende menschliche Bedürfnisse beeinträchtigen.

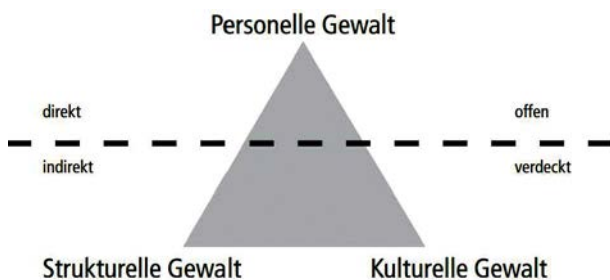


Abb. 1.: Gewaltdreieck (Eigene Darstellung auf der Basis von Galtung 1998)

Strukturelle Gewalt (Galtung) ist der bekannteste, aber auch am meisten kritisierte Begriff in der Gewaltforschung.³ Er bezieht sich auf eine Form der Gewalt, bei der die Strukturen oder Institutionen einer sozialen Ordnung die Entwick-

3 Siehe hierzu die Kontroverse zwischen Imbusch (2003; 2017) und Braun (2019, 2021).

lungsmöglichkeiten des Menschen einschränken, indem sie sie daran hindern, ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen. Nach Galtung ist strukturelle Gewalt kein physisches Bild, sondern eine vermeidbare Beeinträchtigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse (siehe auch Imbusch 2003). Da strukturelle Gewalt Menschen in verschiedenen sozialen Strukturen unterschiedlich trifft, ist sie sehr eng mit sozialer Ungerechtigkeit und sozialer Ungleichheit verbunden. Ähnlich argumentiert Slavoj Žižek (2008), der die sozialen Ungleichheiten, die zwangsweise durch die Logik des Kapitalismus hervorgerufen werden, mit dem Begriff der *systemischen Gewalt* umschreibt.

Galtungs Begriff der *kulturellen Gewalt* ist mit dem der bereits erwähnten Begriffe der symbolischen wie der diskursiven Gewalt eng verwandt. Für Galtung bildet kulturelle Gewalt die Grundlage, alle anderen Erscheinungsformen von struktureller und personeller Gewalt zu entkandalisieren, zu legitimieren und zu normalisieren. Von daher lässt sich kulturelle Gewalt auch nicht von personeller und struktureller Gewalt trennen. Während jedoch personelle Gewalt immer direkt und bewusst erfahrbar ist, liegen die strukturelle und vor allem die kulturelle Gewalt auf einer tieferen, indirekteren Ebene, die oftmals durch kollektive und unbewusste Prozesse gekennzeichnet, nur schwer zu fassen und nicht unmittelbar zugänglich ist.

So ist kulturelle Gewalt in kollektiven Tiefendimensionen, Orientierungen und Werthaltungen in Gesellschaften verankert. Im Kern geht es um die Frage, welche Formen von Gewalt, Ausgrenzung, Entwertung, Diskriminierung und Unterdrückung gegenüber welchen Gruppen von einer anderen Gruppe kollektiv und implizit als normal und richtig oder zumindest als nachvollziehbar, verständlich und nicht falsch interpretiert werden (Vorobej 2016). Kulturelle Gewalt markiert dabei sowohl bei innerstaatlichen als auch bei zwischenstaatlichen Konflikten einen wesentlichen Faktor der Konflikt- und Gewaltdynamik. So dient sie zum Beispiel bei innerstaatlichen Konflikten dazu, Minderheiten als kulturell andere zu markieren. Dadurch werden kulturelle Unterschiede konstruiert und verstärkt und die Normalität und Homogenität einer ›Wir-Kultur‹ von den ›Herkunftskulturen‹ der ›Anderen‹, der ›Geflüchteten‹ oder von religiösen oder ethnischen Minderheiten abgegrenzt. Dies dient einer Identitätspolitik, die eine Gruppe kulturell, nationalistisch und politisch aufwertet. Dieses diskursive *Othering* wird insbesondere über ein statisches und geschlossenes Kulturverständnis wirksam. Die kulturelle Differenzierung wird hierbei durch stereotypisierende Sprechweisen naturalisiert, fixiert und normalisiert. Schließlich ein letzter Gewalt-Begriff, der physische, diskursive als auch strukturelle Gewalt verbindet, ist der der *zivilisatorischen Gewalt*: Bei zivilisatorischer Gewalt sind Menschen Enteignungen, erzwungene Assimilierung und den damit verbundenen materiellen Folgen für Leben und Lebensunterhalt ausgesetzt (Cavanaugh 2018).

So hilfreich diese Ausdifferenzierungen des Gewaltbegriffes auch sind, liegt darin doch die Gefahr einer analytischen Verwässerung: Wenn alles irgendwie von einer unsichtbaren Gewalt durchtränkt ist, was macht dann noch die Spezifität von Gewalt – in Abgrenzung zu Macht, Unterdrückung, Herrschaft – aus (vgl. Schotte 2020)? Die entscheidende Kritik an Begriffen wie strukturelle oder systemische Gewalt ist dementsprechend auch, dass beide Begriffe eine terminologische Schärfe in Abgrenzung zu Begriffen wie »soziale Ungleichheit« oder »sozialer Ungerechtigkeit« kaum hergeben. So können Armut, Unterentwicklung, fehlende Bildungszugänge, mangelnder gesellschaftlicher Aufstieg etc. als Formen struktureller Gewalt gelesen werden. Anders ausgedrückt, da Gesellschaft stets durch Strukturen und Grenzen geprägt ist, ist auch strukturelle oder systemische Gewalt allgegenwärtig. Damit sinkt der Erklärungswert dieser Begriffe und tritt das Moment der Gewalt hinter dem der Strukturen/ des Systems zurück: Denn alles, was als Struktur oder System gesehen wird, wird leichtfertig mit Gewalt gleichgesetzt. Das Gegenargument lautet, dass ein starrer Blick allein auf direkte, physische Gewalt die allgegenwärtige Bedeutung von subtiler Zwangsausübung in sozialen Ordnungen ausblendet: Denn Formen der strukturellen oder kulturellen Gewalt bedeuten eine gesellschaftlich geronnene und damit schwierig zu überwindende Form der Willensdurchsetzung und der sozialen Hierarchisierung.

Räume der Gewalt – Territorialisierung

Folgt man unseren Ausführungen, kommt man zum Schluss, dass in allen Gesellschaften – ob vormodern oder modern, ob Pastoralnomaden oder Hochkulturen – Gewalt allgegenwärtig ist – wenngleich oftmals in einer diskreten und unterschwelligen Weise, die es sichtbar zu machen gilt. Besonders in räumlichen Anordnungen, Relationen und Repräsentationen treten Gewaltformationen zu Tage. Der Historiker Jörg Baberowski betont die Bedeutung dieser räumlichen Dimension: »Was immer Menschen auch tun werden: stets handeln sie in Situationen, in Räumen der Gewalt ...« (Baberowski 2015: 32). Denn Räume schränken auf der einen Seite die Möglichkeiten des menschlichen Handelns ein, sind aber auf der anderen Seite gleichzeitig auch Ergebnis des menschlichen Handelns. Daher sind soziale Räume von Gewalt durchzogen – gerade wenn man auch die verinnerlichten, unterschwelligen und diskreten Formen der Gewalt berücksichtigt. Bereits das Arrangement der Sitzmöbel in einem Chefbüro, die Architektur einer Hauptstadt oder die Repräsentation von Kommunikationsweisen können als Formen geronnener Gewalt und von Zwangsausübung interpretiert werden.

Unter allen Formen der Gewaltträume sticht die Landnahme und die Territorialisierung von Raum besonders hervor (Elden 2009), da in ihr nackte physische Gewalt eine direkte räumliche Übersetzung erfährt. Denn die rechtliche Nutzung sowie das Eigentum, die an bestimmte Raumeinheiten gekoppelt sind, entsprechen einer Verräumlichung von Gewalt (Schmitt 1997 [1950]: 39). Hierzu schreibt Byung-Chul Han

»Die Verrechtlichung vollzieht sich immer als Verräumlichung und Verortung. Die nackte, schiere Gewalt allein ist nicht dazu fähig, Räume zu bilden und Orte zu stiften« (Han 2011: 76).

Gerade Grenzen, Mauern oder Zäune stellen Repräsentationen von Territorialisierungen dar und symbolisieren damit Räume der Gewalt. Die nationalstaatlichen und kolonialen Kriege des 19. und 20. Jahrhunderts verdeutlichen, wie sehr Territorium und Gewalt miteinander verbunden sind (Schetter & Weissert 2007). Nimmt man gerade den unterschiedlichen Grad an Territorialisierung im diachronen und synchronen Vergleich zum Ausgang, lässt sich an deren unterschiedlichen Ausprägungen zeigen, wie sehr Gewalt in unterschiedlichen Gewändern zu Tage tritt (siehe auch Korf & Schetter 2015). Auf der einen Seite gibt es »gewaltoffene Räume«, die durch die Anwendung nackter Gewalt geprägt sind und in denen Prozesse der Territorialisierung noch nicht abgeschlossen sind. Auf der anderen Seite sind die Räume überorganisierter Gewalt zu nennen, in denen sämtliche Alltagshandlungen einer Territorialisierung unterworfen sind.

Gewaltoffene Räume

In Räumen »begrenzter Staatlichkeit« oszilliert Territorialisierung um Momente der Gewalteskalation und Phasen der Verräumlichung und Verortung in Strukturen des Rechts. Dies bedingt das Entstehen von gewaltoffenen Räumen, die sich dadurch auszeichnen, dass in ihnen »keine festen Regeln den Gebrauch der Gewalt regeln« (Elwert 1997: 88). In vielen dieser gewaltoffenen Räume ist Gewalt zu einer Art »Geschäft« geworden. Der Sozialanthropologe Georg Elwert prägte dafür schon vor einiger Zeit den Begriff der »Gewaltmärkte« (Elwert 1997) und der britische Forscher David Keen sprach in diesem Zusammenhang von einer »rationalen Art von Wahnsinn« (Keen 1997). Elwert und Keen wollten damit zum Ausdruck bringen, dass die Gewaltausübung vieler Rebellengruppen und Milizen nur noch scheinbar ein politisches Ziel verfolgt und stattdessen den in ihnen organisierten Individuen zunehmend als Einkommenserwerb und Lebenswelt dient. Brutalität und Grausamkeit sind dann nicht unbedingt außer Kontrolle geratene »Exzesse«, sondern Instrumente der Einschüchterung und

Plünderung einer dieser Gewalt ausgelieferten Bevölkerung. Jedoch können solche gewaltoffenen Räume nicht als ferne, entlegene Orte der Anderen beschrieben werden. Denn über ihre (koloniale) Vergangenheit und ihre ökonomischen Verflechtungen sind solche gewaltoffenen Räume mit geopolitischen Interessen von Groß- und Mittelmächten sowie mit globalen Märkten und Lieferketten verbunden. Solche Gewaltexzesse rufen oft gewaltbereite Gegenbewegungen hervor; zugleich fragmentieren viele Rebellengruppen, was zu einer unübersichtlichen Zahl von gewaltbereiten Gruppen in gewaltoffenen Räumen führt. Einige Beobachter sprechen deshalb von »unregierten« Räumen (Rabasa et al. 2007).

Jüngere Studien haben jedoch dieses Bild »unregierter«, »anomischer« (= regelloser) Räume als irreführend entlarvt, denn Gewalt kann sich nur dann reproduzieren, wenn sie zugleich Räume der temporären Ordnung schafft (Prinz & Schetter 2016). Byung-Chul Han schreibt hierzu: »Die nackte, schiere Gewalt allein ist nicht dazu fähig, Räume zu bilden und Orte zu stillen« (Han 2011: 76). So schildert etwa Martin Doevenspeck (2015), wie im Ostkongo Inseln relativer Stabilität unter der Ägide von Rebellengruppen entstanden, in denen Gewaltakteure ihre Macht nicht nur destruktiv, sondern produktiv einsetzen, um Herrschaft über ein Territorium zu behaupten. In ähnlicher Weise zeigt Schetter (2012) am Beispiel der nordostafghanischen Provinz Kundus, wie hier soziale Ordnungen trotz eines vierzigjährigen, gewaltsamen Bürgerkriegs bestehen blieben: Obgleich die Fronten zwischen den verfeindeten Kriegsparteien mitten durch die Bewässerungsoase verliefen und es zu exzessiver Gewalt kam, konnte die Bevölkerung ihr komplexes und fragiles Bewässerungssystem stets aufrechterhalten.

Selbst wenn sich solche Konstanten der Ordnung immer wieder auflösen, wenn sich die militärische Gunst ändert, zeigen diese Dynamiken auf, dass auch in gewaltoffenen Räumen gewisse Verregelungen stattfinden und die Anwendung nackter Gewalt auf konkrete, immer wieder aufkommende Ereignisse begrenzt wird. Der Exzess der Gewalt kann nicht auf Dauer gestellt werden. Was die Forschung vielmehr zeigt, ist die Herausbildung von »Gewaltordnungen«, die als Ordnungen der Gewalt als auch als Ordnungen, die aus der Gewalt entstehen, verstanden werden können (Korf & Schetter 2015: 16). Diese Gewaltordnungen prägen Geographien der Gewalt, d. h. sie sind räumlich und zeitlich fragil, von der territorialen Variabilität der bewaffneten Auseinandersetzungen und der daraus resultierenden Einflussphären territorialer Kontrolle ebenso abhängig wie von translokalen Verflechtungen der Gewaltmärkte und Überlebensökonomien derjenigen, die in diesen Räumen der Gewalt leben (Korf & Raeymaekers 2012: 5).

Räume überorganisierter Gewalt

Am anderen Extrem direkter physischer Gewalt steht eine Form »überorganisierter«, totalitärer Gewalt, wie sie sich in Lagern und anderen Formen der Kaserne zeigt. Interessanterweise entstanden überorganisierte Formen der Gewalt vor allem im Kontext der Moderne. So waren es etwa neue Technologien wie Stacheldraht oder moderne Überwachungstechnologien, die überhaupt erst die Entstehung überorganisierter Gewalträume ermöglichten (Netz 2004). Paradigmatisch ist dafür die Forschung zu Konzentrationslagern, zum Gulag und zu anderen Systemen totaler Überwachung und Kontrolle. Dadurch wird das Lager zu einem »Gehäuse der Gewalt« (Sofsky 1993: 61), zu einem Zwangsraum. Im Konzentrationslager ist exzessive Gewalt nicht Anomalie, sondern biopolitische Herrschaftstechnik (Koloma Beck 2016: 439), und wird damit zu einer Art Selbstzweck, die die Organisation dieser Zwangsherrschaft stabilisiert. Dieser Gewaltraum vernichtet den Handlungsspielraum der dort Inhaftierten. In diesem Zusammenhang spricht Jörg Baberowski von Gewalträumen als »Ermöglichungsräumen exzessiver Gewalt« (Baberowski 2012: 7 f.). Gewalt dient der Demonstration von Allmacht und verfolgt destruktive Zwecke. Im schlimmsten Fall gerinnt eine »exploitative« Gewalt, wie sie sich in der Praxis der Sklaverei oder in Arbeitslagern zeigt, zu einer »eliminatorischen« (Därmann 2020: 34), wie in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern, wo die Zerstörung von Leben nicht Kollateralschaden der Ausbeutung, sondern Zweck der Gewalt wird: »Für den Nazi [... hatte] die Endlösung die unangezweifelte Priorität vor der Ausbeutung« (Jean Améry, zitiert in Därmann 2021: 110).

In diesen Formen überorganisierter, totalitärer Gewalt kommen verschiedene Geographien der Gewalt zum Tragen: In Studien wie denjenigen von Wolfgang Sofsky (1993) hilft der Begriff des *Topos*, um das leibliche Selbst und dessen Raum- und Gewalterfahrung in den Vordergrund zu rücken. Zugleich hat Giorgio Agamben die Figur des *Lagers* aufgegriffen und zum raumtheoretischen Signum der Moderne erklärt (Agamben 2002: 175 f.), in dem der Ausnahmezustand auf Dauer gestellt ist und der Mensch auf das »nackte« Leben reduziert wird. In beiden Raumbegriffen steht die absolute Brutalität extra-legaler und oft auch extra-territorialer Gewalt im Vordergrund, die als Gewalträume ohne Handlungsmöglichkeit erscheinen. Doch gibt Iris Därmann mit Michel Foucault zu bedenken: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand« (Foucault 1983: 96). Auch in »... auf destruktive Überarbeitung und Vernichtung ausgerichteten« Gewalträumen kann sich Widerstand bilden, aber »... vielfach nur im Verborgenen und Unsichtbaren ereignen« (Därmann 2021: 52 und 54). Oft zeigen sich Widerstände eher in Praktiken der Flucht, der Undienlichmachung oder der Abwesenheit, und doch sind sie zugleich eine »grenzüberschreitende Raumpraxis«, da »noch der unscheinbarste und geringste Widerstand [...] eine diagnostische Wirkung in

Bezug auf die Ungebrochenheit und Absolutheit von Macht und Gewalt [hat]« (Därmann 2021: 54).

Schluss: Zum Ort der Politischen Theorie

Die französische Philosophin Simone Weil schreibt: »Die Gewalt, die tötet, ist eine punktuelle, rohe Gewalt. Wie viel reicher in ihren Methoden, wie viel überraschender in ihren Wirkungen ist jene andere Gewalt, die nicht tötet, oder besser gesagt: noch nicht« (Weil 2011: 162). In dieser Aussage verdichtet sich der Tenor unserer Ausführungen zum Begriff, zur Phänomenologie und zur Ordnung der Gewalt. Gewalt kann nicht nur als Brutalität, als direkte physische Gewalt verstanden werden, sondern sollte immer in ihrer Dialektik mit der Entstehung von sozialer Ordnung, der Setzung von Recht und der Durchsetzung von Macht analysiert werden. Zugleich klebt an den Institutionen des modernen Staates noch das »eingetrocknete Blut« vergangener Gewalt (Foucault 1986: 19). Wie eng gerade Raum und Gewalt miteinander in Verbindung stehen, brachte der Geograph Michael Watts vor einiger Zeit in seiner *Hettner Lecture* zum Ausdruck: Gewalt, so Watts, kann

»... als ›Kampf um Geographie‹ verstanden werden. Diese Kämpfe werden nicht nur mit Gewehren und Kugeln ausgetragen, sondern auch über Symbole, Vorstellungen und Bedeutungen.« (Watts 2000: 8)

»Symbolische«, »epistemische«, »strukturelle«, »kulturelle« oder »systemische« Gewalt durchdringt moderne Gesellschaften und wirkt in deren Verflechtungen mit der postkolonialen Welt fort. Diese Allgegenwärtigkeit von Gewalt spiegelt sich in der Proliferation der Gewaltbegriffe wider. Und doch liegt in der Erweiterung des Gewaltbegriffes, wie er mit und nach Galtung erfolgte, eine analytische Unschärfe, da der Unterschied zwischen Gewalt und Macht verschwimmt. Für Foucault folgen Gewaltbeziehungen einer anderen Rationalität als Machtbeziehungen:

»Gewaltbeziehungen ... zwingen, beugen, brechen, zerstören. ... wenn sie auf Widerstand stoßen, haben sie keine andere Wahl als den Versuch, ihn zu brechen.« (Foucault [1982] 2005: 257)

Machtbeziehungen beziehen sich hingegen auf ein Subjekt:

»Der ›Andere‹ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. ... [Macht] bietet Anreize, verleitet, verführt, erleichtert oder erschwert ... Handlungsmöglichkeiten. ... Sie ist auf Handeln gerichtetes Handeln.« (Foucault [1982] 2005: 257)

Macht kann deshalb für Michel Foucault auch nicht ohne Widerstand gedacht werden: »Es [kann] keine Machtbeziehung ohne Widerspenstigkeit geben« (Foucault [1982] 2005, 262).

Doch gilt dies, folgt man Iris Därmann, auch für Gewaltbeziehungen, selbst in ihren extremen Formen der Versklavung oder Vernichtung: »In absoluten Gewaltträumen erscheint Widerstand unmöglich. Und doch haben Menschen immer wieder das Unmögliche gefunden, gesucht und getan« (Därmann 2021: 113). So fragen wir abschließend nach dem Ort der Politischen Theorie in der Gewaltforschung: Die Politische Theorie hat Gewalt oft von der Seite der Herrschaft und Unterdrückung gedacht, oder aber von der Seite der Ohnmacht und des Leidens, und dabei zur Unsichtbarkeit von Widerständigkeit beigetragen (Därmann 2021: 55f.). Doch sollte, so fragt Iris Därmann zurecht, Politische Theorie das Politische nicht vielmehr in der Verborgenheit und Ortlosigkeit auch noch des unscheinbarsten und geringsten Widerstands gegen die Ungebrochenheit und Absolutheit von Gewalt suchen?

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (1990): *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- Baberowski, J. (2012): Einleitung: Ermöglichungsräume exzessiver Gewalt. In ders. und G. Metzler (Hrsg.): *Gewaltträume. Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand*, Campus, Frankfurt am Main, 7–27.
- Baberowski, J. (2015): *Räume der Gewalt*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Bataille, Georges (1994): *Die Erotik*. München.
- Bataille, G. (2007): *Die Literatur und das Böse. Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet*. Berlin.
- Benjamin, W. (1965 [1940]): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. (2005): *Die männliche Herrschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Braun, A. (2019). Zur Entdeckung verkörperter Gewalt. *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, 8(1): 63–73.
- Braun, A. (2021): Strukturelle Gewalt – ein analytisch überschätzter Begriff. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 10 (1): 5–35.
- Cavanagh, C. J. (2018). Political ecologies of biopower: diversity, debates, and new frontiers of inquiry. *Journal of Political Ecology*, 25(1), 402–425.
- Collins, R. (2009): *Violence: A micro-sociological theory*. Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Därmann, I. (2021): *Widerstände: Gewaltenteilung in status nascendi*. Matthes und Seitz, Berlin.

- Därmann, I. (2020): *Undienlichkeit: Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Matthes und Seitz, Berlin.
- Doevenspeck, M. (2015): Die Territorialität der Rebellion: eine Enklave lokalen Friedens im kongolesischen Bürgerkrieg. In: Korf, B.; Schetter, C. (Hrsg.): *Geographien der Gewalt: Kriege, Konflikte und die Ordnung des Raumes im 21. Jahrhundert*. Borntraeger, Stuttgart, 216–229.
- Elden, St (2009): *Terror and territory: The spatial extent of sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Elias, N. (1976): *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Elwert, G. (1997): Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität der Gewalt. In: Trutz von Trotha (Hrsg.): *Soziologie der Gewalt*. Westdeutscher Verlag, Opladen, S. 86–101.
- Foucault, M. ([1982] 2005): Subjekt und Macht. In: M. Foucault, *Analytik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 240–263.
- Foucault, M. (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1986 [1976]): *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Merve, Berlin.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.
- Galtung, J. (1990): Cultural Violence, in: *Journal of Peace Research*, 27(3), 291–305.
- Han, B.-C. (2011): *Topologie der Gewalt*. Matthes und Seitz, Berlin.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Hobsbawm, E. (1995): *Das Zeitalter der Extreme*. München. DTV.
- Imbusch, P. (2003). The concept of violence. In W. Heitmeyer, & J. Hagen (Eds.), *International Handbook of Violence Research* (pp.13–29). Dordrecht: Kluwer.
- Imbusch, I (2017): Analytisch unbrauchbar? Eine Replik auf Andreas Baum Kritik am Konzept der »strukturellen Gewalt«. *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 10 (1): 37–43.
- Joas, H. und W. Knöbl (2008) *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kalyvas, S. (2006). *The logic of violence in civil war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keen, D. (1997): A Rational Kind of Madness. *Oxford Development Studies* 25 (1), 61–75.
- Koloma Beck, T. (2016): Gewalt | Raum: Aktuelle Debatten und deren Beiträge zur raumsensiblen Erweiterung der Gewaltsoziologie. *Soziale Welt* 67, 431–449.
- Koloma Beck, T. und K. Schlichte (2014): *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Junius, Hamburg.
- Korf, B. und C. Schetter (2015): *Geographien der Gewalt: Kriege, Konflikte und die Ordnung des Raumes im 21. Jahrhundert*, (= Studienbücher der Geographie), Bornträger, Stuttgart.
- Korf, B. und T. Raeymaekers (2012): Geographie der Gewalt. *Geographische Rundschau* 64 (2), 4–11.
- Korsky, E. (2015). The colonial rule of law and the legal regime of exception: Frontier »fanaticism« and state violence in British India. *American Historical Review*, 120(4), 1218–1246.

- Malešević, S. (2017): *The Rise of Organised Brutality. A Historical Sociology of Violence*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature*. London: Penguin.
- Netz, R. (2004). *Barbed wire: An ecology of modernity*. Middletown: Wesleyan University Press.
- North, D., Wallis, J., & Weingast, B. (2009). *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popitz, H. (1992): *Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt*. Tübingen, Mohr.
- Prinz, J. und Schetter, C. (2016). Conditioned Sovereignty: The Creation and Legitimation of Spaces of Violence in Counterterrorism Operations of the »War on Terror«. *Alter-natives*, 41(3), 119–136.
- Rabasa, Angel et al. (2007): *Ungoverned territories. Understanding and reducing terrorism risks*. Prepared for the United States Air Force. Rand Corporation. www.rand.org/pub/s/monographs/2007/RAND_MG561.pdf (zuletzt abgerufen am 1.12.2021).
- Reemtsma, J.P. (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburger Edition, Hamburg.
- Schetter, C. (2012). Krise, Katastrophe und soziale Ordnung. Der Bürgerkrieg in Afghanistan. In T. Mergel (Ed.), *Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen* (pp. 99–116). Frankfurt a. M.: Campus.
- Schetter, C. und Weissert, M. (2007). Die Macht des Raumes Wahrnehmung, Legitimation und Gewalt zwischen ethnoscape und nationalem Territorium. *Peripherie* 27(108): 376–392.
- Schlichte, K. (2009). *In the shadow of violence: the politics of armed groups* (Vol. 1). Campus Verlag.
- Schotte, D. (2020): *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Sofsky, W. (1993): *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. Fischer, Frankfurt am Main.
- Sofsky, W. (1996). *Traktat über die Gewalt*. S. Fischer.
- Spivak, G. (1988). »Can the subaltern speak?«. In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp.271–313). Chicago: University of Illinois Press.
- Tambiah, S. J. (1996). *Leveling crowds*. University of California Press, Berkeley.
- Vorobej, M. (2016). *The concept of violence*. London: Routledge.
- Watts, M. (2000). *The Hettner Lectures: Geographies of Violence*. Franz Steiner, Stuttgart.
- Weber, M. (1992 [1919]). *Politik als Beruf*. Reclam, Stuttgart.
- Weil, S. (2011): *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*. Diaphanes, Zürich.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387–409.
- Wrong, D. (1994). *The problem of order*. New York: The Free Press.
- Žižek, S. (2008). *Violence: Six sideways reflections*. New York: Picador.

Ist Wissen Macht oder Gewalt?

Für das Wort »Gewalt« kennen wir zwei Standardübersetzungen ins Französische: »pouvoir« und »violence«. Wie viele andere europäische Sprachen, drückt das Französische hier mit Leichtigkeit eine Unterscheidung aus, für die uns im Deutschen ein deckungsgleiches Vokabular fehlt. Dennoch wird die gemeinte Unterscheidung deutschen Muttersprachlern nicht unbekannt sein. Das Wort »Gewalt« deutet eine Verwandtschaft, vielleicht sogar eine Art Identität dessen an, was »pouvoir« und »violence« unterscheiden. Auch diese Andeutung hat ihr Recht. Denn »Gewalt« (»pouvoir«) im Sinne von »Macht«, »Kompetenz«, »Autorität«, oder »Herrschaft« muss sich auch mit Gewalt (»violence«) gegen Widerstände durchsetzen können. Insofern sie es nicht oder nicht mehr kann, droht sie zu verschwinden. Kraft und Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt (»violence«) gehören deshalb zu beinahe jeder Form von Gewalt im Sinne von »pouvoir« (also z. B. zu jeder Form von Staatsgewalt). Es mag sein, dass Herrschaft nur dann vollendet ausgeübt wird, wenn sie gerade keiner Gewaltausübung mehr bedarf, um sich durchzusetzen. Aber auch in diesem immerhin denkbaren Fall muss bekannt bleiben, dass ihr die Fähigkeit dazu nicht fehlt; eine im äußersten Konfliktfall wehrlose und für wehrlos gehaltene Macht hält sich für gewöhnlich nicht lang. Diese Regel gilt vermutlich für jede Macht, deren Repräsentation oder Durchsetzung einer (institutionalisierten) Gruppe von Personen zukommt. Darüber hinaus gibt es anonyme, äußere Einflussfaktoren, die Macht über das Denken und Handeln von Menschen haben können, ohne jemandem zugeordnet werden zu können: Auch Konventionen, Religionen, Ideologien oder andere Überzeugungssysteme können Macht über Menschen haben, ohne dass sie *jemandes* Macht zu sein bräuchten. Im Gegensatz zur »Gewalt« im Sinne einer sozialen, politischen, institutionalisierten Macht, müssen sich anonyme Einflussfaktoren aber nicht immer durch Gewaltsamkeit Geltung verschaffen können.

Das bislang Gesagte scheint ausschließlich oder wenigstens vornehmlich das weite Feld der Praxis zu betreffen – also den Bereich menschlicher Interaktionen, die sich nicht nur auf den rein diskursiven Austausch von Gedanken und

Theoremen beschränken. Im Bereich reiner Theorie, so sollte man meinen, geht es nicht eigentlich um die Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen und die dazu erforderliche Fähigkeit zur Gewaltsamkeit. Für die *Soziologie* des Wissens, die sich mit Systemen zur Organisation und Verbreitung wissenschaftlicher Diskurse beschäftigt, spielen Herrschaftsansprüche bekanntlich eine Rolle; spätestens durch die Beiträge Kuhns und Foucaults sind wir darüber hinlänglich, vielleicht sogar über Gebühr gewitzt.¹ Wissenschaftssoziologisch relevante Gewaltausübungen unterscheiden sich meist von solchen, die in anderen sozialen Bereichen charakteristisch sein mögen (körperliche Gewalt unter Gelehrten ist glücklicherweise selten). Aber Beispiele für wissenschaftliche Debatten, in denen es nicht nur nach dem »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments«² geht, sondern auch andere, robustere und weniger lautere Mittel (z. B. psychischer Druck, Diskriminierung, Mobbing, Verschleierung oder Fälschung von Forschungsergebnissen, etc.) durchsetzen, welche Fachmeinung wenigstens vorübergehend als *opinio communis* Geltung erlangt, sind zahlreich bekannt.

Gleichwohl lässt sich von Erkenntnis und Theorie auch unabhängig von soziologischen Erwägungen über Herrschaftsansprüche reden. Darum bemüht sich in der Philosophie vor allem die Erkenntnistheorie. Sie beschäftigt sich mit dem Zustandekommen und der Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen. Dabei interessieren sie *alle* Erkenntnisansprüche, nicht nur einzelwissenschaftliche, deren Gewinnung und Sicherung vor allem eine Aufgabe fachmethodischer Verfahren und Debatten darstellt. Erkenntnistheorie interessiert sich auch für Alltagserkenntnisse, für allgemeines Folgerungswissen, sowie für die Möglichkeit von apriorischen und apodiktischen Erkenntnissen.

Es ist kein Rätsel, warum die Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen Erkenntnisse benötigt: Ohne eine Sachlage zu kennen, lässt sie sich schlecht kontrollieren. So fragt sich naheliegend, ob nicht auch umgekehrt jeder Erkenntnisanspruch einen Herrschaftsanspruch durchsetzt bzw. einen Fall sublimierter Herrschaftsausübung darstellt. Der sprichwörtliche Satz »Wissen ist Macht« behauptet zu Recht, dass mit Gewalt zu erstreitende Macht nicht ohne Wissen zu haben ist; ob dagegen jegliches Wissen bereits im Erwerb und Besitz einen Fall gewaltsamer Machtausübung darstellt, ist weniger offenkundig. Dass dem so sein könnte, scheint nicht nur unter erkenntnistheoretischen Prämissen kontraintuitiv. Denn schon eine alltägliche Beobachtung erschließt, dass uns häufig daraus, dass wir etwas *nur* wissen, noch keinerlei Macht erwächst. Eine gelehrte und kundige Person, die sich eine Vielzahl theoretischer Erkenntnisse aneignet,

1 Vgl. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*; M. Foucault, *Les mots et les choses*.

2 Jürgen Habermas, »Wahrheitstheorien«. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 161.

bestimmt deshalb noch nicht die Geschicke ihrer Gemeinschaft. In einer platonischen Wendung: Man ist nicht schon allein dadurch König, dass man Philosoph wird. Damit, dass wir wissen, was getan werden müsste, ist es noch nicht getan. Ferner ist in vielen Fällen nicht leicht zu sehen, wie etwas allein davon gewaltsam tangiert sein sollte, dass jemand darum weiß oder es erkennt. Unser astronomisches Wissen ist bislang kaum brauchbar, um die Gestirne zu affizieren.

Trotz dieser bekannten Beispiele für ein Wissen ohne Macht kam in der Geschichte der europäischen Philosophie gelegentlich der Verdacht auf, *dass ausnahmslos alle Erkenntnisansprüche bereits eine Form der latenten Gewaltausübung darstellen*. Im Folgenden möchte ich, ausgehend von einer Devise Francis Bacons und einigen bedeutenden Konsequenzen und Weiterverarbeitungen dieser Devise im 19. und 20. Jahrhundert, zunächst skizzieren, woher dieser Verdacht meines Erachtens rührt und was ihn plausibel erscheinen lässt. Im zweiten Teil meiner Überlegungen möchte ich aufzeigen, warum dieser Verdacht trotz seiner Suggestivkraft als unbegründet zurückgewiesen werden kann.

1. Bacons Devise

Der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Macht- bzw. Gewaltausübung wird 1620 von Francis Bacon ausgesprochen und programmatisch eingefordert:

Wissen [*scientia*] und menschliches Können [*potentia humana*] ergänzen sich darin, dass Unkenntnis der Ursachen die Wirkung verfehlen lässt. Die Natur lässt sich nur durch Gehorsam besiegen; was bei der Betrachtung als Ursache verstanden wird, dient bei der Ausführung als Regel.³

Bacon positioniert sich mit dieser Devise seines *Novum Organon* in einer Weise, die für das Selbstverständnis der Naturwissenschaften von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart ihre Bedeutung behält. Er stellt fest, dass sich die Ursachenerkenntnis von Naturphänomenen ganz unmittelbar in die Fähigkeit zur Manipulation der erkannten Phänomene übersetzt. Daraus folgt, dass ein natürliches Phänomen nur insofern vollauf erkannt und verstanden wird, als es sich als beherrschbar und manipulierbar erweist: Erst unsere Fähigkeit zur Naturbeherrschung stellt unsere Naturerkenntnis wirksam unter Beweis. In diesem Licht gelten die Leistungen der modernen Technik als *Beweis* dafür, dass die Erkenntnisansprüche der Naturwissenschaften zu Recht erhoben werden. Aber in

3 »Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.« (Francis Bacon, *Works*, Bd. 1, S. 157).

diesem Licht wird damit auch jede tentative Erkenntnis der Natur zur latenten oder direkten Gewaltausübung – denn erst die erfolgreiche Manipulation natürlicher Prozesse stellt einen validen Fall von Naturerkenntnis dar. Wir erkennen die Natur, indem wir ihr Gewalt antun, indem wir in ihre Bestände und Prozesse so eingreifen, wie es zu ihrer Beherrschung erforderlich scheint.

Das Wissen um einen natürlichen Sachverhalt beweist sich damit nicht etwa nur an der aufgeschobenen und zur Theorie geronnenen Kompetenz zu dessen Manipulation. Insoweit auch die technische Ausübung dieser Kompetenz zur Begründbarkeit und Behauptbarkeit eines Erkenntnisanspruchs gehört, werden »Wissen« und »Erkennen« anders verstanden als im Haupttenor der vormodernen Traditionen europäischer Philosophie. Erkenntnisbildung ist in den Naturwissenschaften nicht mehr nur eine kontemplative, auf den Empfang von Eindrücken, die Bewegung von Gedanken und die Verquickung von beiden beschränkte Tätigkeit; Wissen ist nicht mehr nur der Zustand, der sich mit glücklicher Erkenntnisanstrengung einstellt. Erkennen und Wissen erweisen sich vielmehr als die besondere Fertigkeit, im gewaltsam-manipulativen Umgang mit der Natur die Oberhand zu bewahren. Damit sind sowohl das Entstehen neuen Wissens durch die Arbeit der Forschung, wie auch dieses Wissen selbst eher als Fälle eines (z. T. bloß prozeduralen) Wissens darüber, wie etwas geht und veranstaltet werden muss (»knowing how«) zu bewerten, und weniger als Fälle eines rein propositionalen Wissens darüber, was der Fall ist (»knowing that«)⁴. Die klassische Trennung von Denken und Handeln wird allenfalls noch zur Aspektunterscheidung benötigt für einen intrinsischen Zusammenhang in der Entwicklung und Entfaltung menschlicher Herrschaft über die Natur.

Francis Bacon konnte 1620 wohl kaum erahnen, welche welthistorischen Erfolge eine empirische Wissenschaft feiern würde, die seine pragmatischen Leitsätze beherzigt. Erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts, im Zeitalter von Atombomben und bestehender oder drohender ökologischer Katastrophen wird allgemein sichtbar, dass wir in der Ausübung dieser Fähigkeit zur Naturbeherrschung tendenziell unser eigenes Überleben gefährden. Wir befreien uns von Naturgewalten, indem wir ihnen mit Gewalt begegnen; damit setzen wir uns etwa der Gefahr aus, dass die von uns ausgeübte Gewalt als Konsequenz der von uns betriebenen, planetaren Umweltzerstörung in geänderter Form zurückschlägt. Hier entsteht ein Verhältnis von »pouvoir« und »violence«, in dem die zwei Grundbedeutungen des Ausdrucks »Gewalt« quasi ununterscheidbar werden: Die Gewalt der Natur über uns erweist sich als ebenso unmittelbar gewalttätig, wie unsere Gewalt über sie.⁵

4 Zur Unterscheidung von »knowing how« und »knowing that« vgl. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, S. 25ff.

5 Vgl. dazu grundlegend Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*.

Dabei besteht die Gefahr, die uns durch ungezügelte Naturbeherrschung droht, nicht nur in der Zerstörung unserer natürlichen Umwelt (das allein wäre schlimm genug). Etliche Denker des 20. Jahrhunderts erkennen noch eine ganz andere Art von Bedrohung. Bestimmte Formen der Erkenntnis fordern Gewaltanwendung ein: Dieser Befund betrifft einer bestimmten Auffassung zufolge keinesfalls nur die Erkenntnis der Natur, wie wir sie aus den Naturwissenschaften und ihren technischen Anwendungen kennen. Gemäß dieser Auffassung birgt auch ein Denken, das in jenen Disziplinen praktiziert wird, die zur Technik und Naturbeherrschung gar nichts beitragen, sein eigenes Gewaltpotential. Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* bringt diesen Verdacht besonders plakativ auf den Punkt: »Philosophen sind Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren.«⁶ Nur vordergründig betrifft dieses Verdikt allein die Philosophie und ihre Versuche systematischen Denkens.⁷ Gemäß einer in der Philosophie des 20. Jahrhunderts durchaus verbreiteten Denkweise ist es vielmehr so, dass Elemente der Wirklichkeit bei *jedem* Versuch, sie zu verstehen, im Hinblick auf implizite Ordnungsvorstellungen selektiv (und damit letztlich eigenmächtig und mit der Tendenz zu gewaltsamer Verzerrung) verknüpft werden – insofern hätten wir uns alle zu den Gewalttätern zu rechnen, von denen Musil spricht.

Dieser Vorwurf lässt sich durch einige Hinweise auf Bekanntes plausibilisieren. So ist allein schon die Weise, in der wir stets nur bestimmten Aspekten Aufmerksamkeit widmen und anderen nicht, mitbestimmend dafür, wie wir die Wirklichkeit erkennen. Unsere Aufmerksamkeit ist nicht nur entscheidend für die Erkenntnisleistungen unseres Intellekts, sondern bereits für unsere bloße, eben nur vermeintlich »unmittelbare« Wahrnehmung. Was und wie ich sehe, höre usw., hängt nicht nur davon ab, was für mich sinnlich wahrnehmbar vorliegt und über welche Sinnesorgane ich verfüge, sondern auch davon, wie und worauf ich aufmerksam bin, auf welche Eindrücke ich mich einlasse. Bereits das bloße Hinsehen oder Hinhören nimmt demnach Verknüpfungen vor, vollbringt Synthesen, die das Sicht- und Hörbare einteilen. Mehr noch gilt das für unser argumentatives, rationales Denken, mit dem wir uns eben nicht nur auf dem Gebiet von Naturwissenschaft und Technik, sondern in nahezu jedem anderen Kontext Sachen zurechtlegen. Indem wir Urteile bilden, synthetisieren wir die Elemente unserer Erfahrung. Obschon nicht in der Form eines physischen Eingriffs, wird die Wirklichkeit scheinbar auch damit einer subtilen, in ihren Konsequenzen

6 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Erstes Buch, Kapitel 63, S. 404.

7 Überdies sind nicht alle Philosophen gleich; schon gar nicht sind alle als systematische Denker im von Musil wohl intendierten Sinne zu kennzeichnen. Insgesamt bleibt die Philosophie wohl stets »ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet« (Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* § 17. *Werke* Bd.1, S. 145).

weitreichenden Form der Gewalt ausgesetzt. Ohne Scheu vor Pointierungen dekretiert Theodor W. Adorno entsprechend, dass »das Denken, dem woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, ...«⁸ Gemäß Adornos Verdacht, legt sich jeder Versuch, etwas zu erkennen, das, was erkannt werden soll, erst einmal zurecht, lässt es nicht einfach so, wie es ist. Alles wird bewertet, schematisiert, bemessen, verrechnet, und so zu einer verstümmelten Version seiner selbst zugerichtet, die in erster Linie unseren instrumentellen Anforderungen genügen soll.

In eine verwandte Richtung gehen Texte des späten Martin Heidegger – ein Umstand der besonders auffällig ist in Anbetracht der persönlichen, programmatischen und philosophiepolitischen Ferne, die zwischen Adorno und Heidegger ansonsten vorherrscht. Ohne Bacon ausdrücklich zu würdigen, beobachtet Heidegger, was als zugespitzte Forderung aus dem von Bacon analysierten Verhältnis von *scientia* und *potentia humana* beinahe ohne Weiteres folgt – nämlich dass Wissenschaft und Technik zwei Seiten derselben Medaille sind: »Die Wissenschaft stellt das Wirkliche. Sie stellt es darauf hin, daß sich das Wirkliche jeweils als Gewirk, d.h. in den übersehbaren Folgen von angesetzten Ursachen darstellt.«⁹ Das Wirkliche wird Heidegger zufolge natürlich nicht einfach aus harmlosem Entdeckerdrang »gestellt«, sondern in der Absicht, das, was wissenschaftlich vergegenständlicht wird, systematisch nutzbar zu machen und rücksichtslos auszubeuten: Wissenschaft und Technik stehen so in einem verhängnisvollen Zusammenhang, den Heidegger das »Ge-stell« nennt. Ebenso wie Adorno, betont Heidegger mit diesem Ausdruck, dass Wissenschaftlichkeit und Technik eine besondere Art der Befangenheit auslösen könnten, die uns gefährlich zu werden droht:

Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr. Sie bezeugt sich uns nach zwei Hinsichten. Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandslosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf.¹⁰

Die Gewalttäterschaft von Philosophie, von der Musil spricht, und die, Adorno und Heidegger zufolge, ein Merkmal *aller* in der Geschichte der Neuzeit historisch und gegenwärtig relevanten Denkformen und ihrer instrumentellen Folgen darstellt, schlägt so unweigerlich auf uns selbst zurück.¹¹ Bacons Unterwerfung

8 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Werke* Bd. 6, S. 28.

9 Martin Heidegger, »Wissenschaft und Besinnung.« In: *Vorträge und Aufsätze*, S. 52.

10 Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik.« In: *Vorträge und Aufsätze*, S. 30.

11 Für Adorno spielen in diesen Zusammenhang noch sozioökonomische Faktoren hinein, die Heidegger weniger zu bekümmern scheinen; die Furcht vor einer Selbstnivellierung des

der Natur macht vor uns Menschen nicht halt, die Verschwisterung von *scientia* und *potentia humana* erweist sich als unheilvoll: Unsere Gewalt über die Natur (im Sinne Bacons) erweist sich vor allem als Gewalt gegen uns selbst. An Beispiele für diese Tendenz lässt sich leicht denken – die gegenwärtigen Moden zur Selbstoptimierung im exklusiven Hinblick auf den Gesichtspunkt der eigenen ökonomischen oder funktionsästhetischen Leistungsträgerschaft sind bekannt und vielfach kritisiert. Mit ihnen wird menschlichen Individuen nahegelegt, sich selbst und die eigenen Potentiale als Material zu begreifen, das es im Sinne von Steigerungsmaximen auszuschöpfen gilt, die häufig nur konventionell motiviert sind und eine genuine Orientierung etwa an Idealen der Autonomie oder Eudämonie nicht mehr erkennen lassen.

Sowohl Adornos Diktum der Gewalt aller erkenntnisbildenden Synthesen als auch Heideggers »Ge-stell« beschreiben Zusammenhänge, die von beiden Autoren als ultimative Gefahrenlagen identifiziert werden. Unsere gesamte Wissenskultur gilt ihren Analysen als latent zerstörerisch. Was erkannt werden soll, wird drangsaliert; das sokratisch-delphische Gebot, sich selbst zu erkennen, verkommt zur entfesselten Autoaggression. Nun ist das neuzeitliche und gegenwärtig herrschende Wissensformat, das sich anscheinend an Bacons Devise anschließt, aber nicht nur auf diese Hochrisikoformeln gebracht worden. Andere Denktraditionen, die sich meines Erachtens ebenfalls im Gefolge von Bacons Devise ansiedeln lassen, scheinen diese vor allem als Offerte zur Entmystifizierung philosophischer Grundlagenkonzepte zu verstehen. So zum Beispiel die auf Charles Sanders Peirce und William James zurückgehende, bis heute in zahlreichen Theorien weiterverfolgte philosophische Strömung des Pragmatismus. Dessen Grundgedanke lautet etwa wie folgt: Wie wir eine Sache begreifen (bzw. was wir bezüglich ihrer für wahr halten) richtet sich nach den (praktischen, pragmatischen) Konsequenzen, die sich aus unseren Auffassungen ergeben.¹² Die Verwandtschaft zu Bacons Devise ist offensichtlich; auch für diese wird eine Erkenntnis natürlicher Zusammenhänge erst durch ihre praktische Konsequenz

Menschen im Getriebe unseres Zeitalters bleibt aber verwandt: »Nur indem der Prozeß, der mit der Verwandlung von Arbeitskraft in Ware einsetzt, die Menschen samt und sonders durchdringt und jede ihrer Regungen als eine Spielart des Tauschverhältnisses a priori zugleich kommensurabel macht und vergegenständlicht, wird es möglich, daß das Leben unter den herrschenden Produktionsverhältnissen sich reproduziert. Seine Durchorganisation verlangt den Zusammenschluß von Toten. Der Wille zum Leben sieht sich auf die Verneinung des Willens zum Leben verwiesen: Selbsterhaltung annulliert Leben an der Subjektivität. [...] Noch was im Menschen von der Technik differiert, wird als eine Art von Lubrikation der Technik eingegliedert.« (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: *Gesammelte Werke* Bd. 4, S. 262).

- 12 Vgl. dazu den locus classicus bei Charles Sanders Peirce: »Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.« (*The Essential Peirce* I, S. 132).

validiert, dadurch also, dass sie eine erfolgreiche Naturmanipulation erlaubt. Pragmatistische Theorieansätze ziehen aus dieser in zahlreichen Variationen eingespielten Grundeinsicht weitreichende zeichen-, sprach-, und wahrheits-theoretische Folgerungen. Typischerweise sind die Epochendiagnosen dieser Ansätze (sofern überhaupt vorhanden) gerade nicht kulturpessimistisch oder zivilisationskritisch. Die allgemeine Forderung, dass Wissensansprüche vor allem durch die kriteriell überprüfbare Demonstration von Kompetenzen und Leistungen zu belegen seien, ist hier durchweg positiv konnotiert. Unter pragmatistischen Prämissen kann sie jedenfalls kaum als symptomatisch für eine Gewalttäterschaft gelten, die auf uns selbst zurückfällt.

Ein weiterer Denkansatz, in dem Bacons Devise eine Rolle *ohne* fatale Konnotationen spielt, ist das von Friedrich Nietzsche inspirierte Denken Michel Foucaults. Bereits für Nietzsche gilt das Aufkommen von Gelehrsamkeit und Intellektualismus in der durch Sokrates eingeleiteten Phase der klassischen griechischen Philosophie als Symptom eines reinen Machtkonflikts: Ebenso wie die jüdische und christliche Religion, sei auch jegliches philosophische und sonstige Interesse an Wissen und begründeter Argumentation lediglich symptomatisch für die *décadence* eines reaktiven Machtstrebens, das aus dem Ressentiment der Beherrschten und Unterdrückten, als »Sklavenaufstand in der Moral« erwächst.¹³ Vor diesem Hintergrund beschreibt Nietzsche sämtliche tradierten Ideale des Mitleids, der Vernünftigkeit und moralisch codierter Selbstbeherrschung als verselbständigte Herrschaftsmittel, als eine verfeinerte und dadurch um so wirkungsmächtigere Grausamkeit.¹⁴ Moralischer und intellektueller Fortschritt gelten Nietzsche als Bemäntelung welthistorisch schlagkräftiger Tücke. Adorno und Heidegger beschreiben Vorgänge und Umstände, die sie für gefährlich oder verhängnisvoll halten, um der vagen Hoffnung eines Auswegs Vorschub zu leisten. Was dagegen Nietzsche in der hier grob umris-

13 »Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.« Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I.10 (KSA 5, S. 270).

14 »Wenn man nöthig hat, aus der Vernunft einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es that, so muss die Gefahr nicht klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. [...]. Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehen oder – absurd-vernünftig zu sein... Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt; ebenso ihre Schätzung der Dialektik. Vernunft = Tugend = Glück heisst bloss: man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehungen ein Tageslicht in Permanenz herstellen – das Tageslicht der Vernunft. Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, an's Unbewusste führt hinab... [...] Die Instinkte bekämpfen müssen – das ist die Formel für *décadence*: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.« Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, »Das Problem des Sokrates« 10–11 (KSA 6, S. 72f.).

senen Weise als welthistorischen Prozess identifizieren zu können glaubt, wird von ihm nicht vergleichbar konnotiert. Seine Überlegungen kommen zwar zum Befund, dass die Bewertung und Organisation unserer Erkenntnisbemühungen vor allem als Symptom machtpolitisch und machtpsychologisch motivierter Anstrengungen zu verstehen sei – trotz der Rede von *décadence* versteht sich dieser Befund nicht als Unheilsdiagnose, die mit der (letztlich moralisch aufgeladenen) Forderung verbunden wäre, dem diagnostizierten Unheil entgegenzuwirken. An Nietzsches Überlegungen scheinen sich auch Foucaults soziohistorische Analysen weitgehend anzuschließen, die den Zusammenhang eines »pouvoir-savoir« herausstellen:

Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile); que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Ces rapports de »pouvoir-savoir« ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système du pouvoir; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance.¹⁵

Wenn pragmatistisch gilt, dass Wissensansprüche nur durch den regelkompetenten oder anderweitig versierten Gebrauch, der sich von ihnen machen lässt, zu rechtfertigen sind (ganz gleich ob es sich dabei um einen praktischen Gebrauch oder bloß inferenzielle Verwertbarkeit handelt), dann ist dieser Grundgedanke mit den nietzscheanisch-foucaultschen Prämissen verwandt: Auch hier impliziert *erstens* jedes Erkennen immer schon eine Kompetenz, ohne welche eine Macht (»pouvoir«) im Sinne einer Entscheidungs- und Durchsetzungsgewalt sicher nicht entfaltbar wäre; *zweitens* verdanken sich unsere Erkenntnisansprüche im Wesentlichen jenen durchsetzungsfähigen Machtformen, zu deren Erhalt und Erweiterung sie beitragen, von denen sie, wie sich Foucault ausdrückt »produziert« werden. Wird Wissen mit Foucault als interdependent mit Macht verstanden, muss es sich dabei primär um ein Wissen-wie (»knowing how«) handeln. Denn das »pouvoir-savoir« bildet eine Gemengelage, deren Dynamik das erkenntnisbildende Subjekt ebenso sehr konstituiert, wie seine Erkenntnisansprüche. Sachverhalte, die das Subjekt zu erkennen meint (sein »knowing that«), könne dabei nur *symptomatisch* sein, für ihren prozeduralen und funktional festgelegten Beitrag zur Dynamik des »pouvoir-savoir«, dem sich die Entfaltungsmöglichkeiten des Subjekts verdanken. Jeder Wissensanspruch wird

15 Michel Foucault, *Surveiller et punir*. In: *Œuvres II*, S. 288f.

so zur Artikulation einer bis in die kleinste Alltagsregung, bis in die eigene Leiblichkeit hineinreichenden, anonymen Machtpolitik, der sich jeder Einzelne von uns unterordnet, indem er sie durch sein Fortleben weiterentwickelt. Ohne alle Aspekte von Foucaults Lehre teilen zu müssen, dürften auch die verschiedenen pragmatistischen Strömungen den Primat eines »knowing how« kaum bestreiten.

Entgegen Adorno und dem (späten) Heidegger besteht für den Pragmatismus, und für ein von Nietzsche und Foucault angeregtes Denken kein bedrohliches und bestenfalls zu überwindendes Defizit unserer gegenwärtigen Wissenskultur. Unter der Selbstbeschreibung des Pragmatismus wird ja für eine erkenntnistheoretische Position geworben, weil sie als vorteilhaft gegenüber anderen Positionen gilt.¹⁶ Zwar argumentieren weder Nietzsche noch Foucault für eine erkenntnistheoretische Position; aber die von ihnen konstatierte intrinsische Zusammengehörigkeit von Wissen und Macht wird nicht beklagt, als Gefahr dargestellt und mit einer immerhin denkbaren, anderen und besseren Wissenskultur kontrastiert. Eine derartige Kontrastierung ist aber für Heidegger von Bedeutung, der antik-skeptische Motive aufgreift, wenn er für »Gelassenheit« plädiert, das gegenwärtige »Ge-stell« als »Gefahr« kennzeichnet und ihm eine in Dichtung und Kunst vermutete »Rettung« entgegensetzt.¹⁷ Und auch Adornos Analysen des gegenwärtig Falschen, zu dem die Gewalt unserer Synthesen im Verbund mit sonstigen kapitalistischen und kulturindustriellen Gewaltsamkeiten nun einmal zu zählen wären, stehen im Kontrast zur (abstrakten) »Möglichkeit des Besseren«¹⁸: Beider Kritik an der latenten Gewalttätigkeit rationalen Denkens geht also einher mit (notgedrungen andeutungshaften) Skizzierungen

16 Bei gegenwärtigen Pragmatisten gehört zu dieser Bewerbung der Hang, möglichst viele Denkansätze pragmatistisch einzugemeinden; so z. B. bei Robert B. Brandom: »Pragmatism can be thought of narrowly: as a philosophical school of thought centered on evaluating beliefs by their tendency to promote success at the satisfaction of wants. Its paradigmatic practitioners were the classical American triumvirate of Charles Peirce, William James, and John Dewey. But pragmatism can also be thought of more broadly: as a movement centered on the primacy of the practical, initiated already by Kant, whose twentieth-century avatars include not only Peirce, James, and Dewey, but also the early Heidegger, the later Wittgenstein, and such figures as Quine, Sellars, Davidson, Rorty and Putnam« (Robert B. Brandom, »Analyzing Pragmatism. Pragmatics and Pragmatisms«. In: *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent & Contemporary*, S. 56).

17 Vgl. zur Problematik dieses Manövers meinen Aufsatz über »Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis.«

18 »Es gibt nichts Harmloses mehr. [...] Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt; noch das unschuldige Wie schön wird zur Ausrede für die Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält« (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: *Gesammelte Werke Bd. 4*, S. 26).

eines anderen Denkens, das sich mindestens dadurch auszeichnen soll, dass es die zu erkennenden Dinge nicht gewaltsam zurechtrückt, um in eins damit unsere rezeptiven Fähigkeiten zu verstümmeln.

Trotz der Gegensätze unter ihnen ist allen angesprochenen Positionen gemeinsam, dass sie letztlich in jedem (überhaupt und besonders unter den gegenwärtigen Bedingungen erhobenen) Erkenntnisanspruch eine latente Gewaltsamkeit im Spiel sehen. Es bleibt frappant, dass sich dieser Verdacht so häufig zu wiederholen scheint; vor allem weil die genannten Beispiele (mit der Ausnahme von Foucaults Nietzsche-Gefolgschaft) in keinem eindeutigen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang stehen. Adorno und Heidegger haben Nietzsche sicher gründlich studiert, sind aber keinesfalls Nietzscheaner. Sie haben einander wohl auch kaum wechselseitig beeinflusst, obwohl sich ihre Darlegungen in wichtigen Punkten ähneln. Weder in der Frühphase noch danach standen die zumeist amerikanischen Vertreter des Pragmatismus in irgendeiner relevanten Verbindung zu Nietzsche, Heidegger, Adorno oder Foucault. Und dennoch wiederholt sich auch in ihrem Denken der genannte Verdacht, obschon in gewandelter Form: Die Kompetenz beim Begriffsgebrauch steht hier zwar im Vordergrund; aber insofern sich jede Beherrschung das, worum es ihr zu tun ist, anverwandelt, kommt auch in diesem Bild die Welt, die es zu erkennen gilt, nur über ihre restlose Verfügbarkeit in Betracht – als Material, dessen Rolle darin besteht, widerstandslos unserem Zugriff ausgesetzt zu sein. Auch nach pragmatistischem Verständnis verhält sich unsere Erkenntnisbildung gegenüber dem tentativ Erkannten vor allem instrumentalistisch: Wir wollen erkennen, weil sich aus unseren Erkenntnissen gewünschte Folgen ergeben; und an diesen Folgen zeigt sich, welchen Wert unsere Erkenntnisansprüche haben.

2. Erkennen ohne Gewalt

Gegen diese skizzierte, äußerst heterogene Schule des Verdachts ist ein doppelter Einwand naheliegend: Obschon ich *erstens* mir die Dinge zurechtzulegen muss, um sie erkennen und verstehen zu können, ist trotz aller Beredsamkeit Adornos und Heideggers nicht klar, welche Art von Gewaltsamkeit mit dieser Erforderlichkeit *ohne Weiteres* verbunden sein sollte. *Zweitens* liegt nicht in jeder tentativen Erkenntnis der latente Versuch einer instrumentalistisch geprägten oder motivierten Bewertung, die etwa als Produkt eines »pouvoir-savoir« zu fassen wäre. Wenn ich z. B. unbefangen und im Vorbeigehen zufällig entdecke, dass ein Vogel auf einem Ast sitzt und zwitschert, erwächst mir eine Erkenntnis, aus der ich keinen Gewinn ziehe, der sie im Zusammenhang einer bestimmten Machtkonstellation »produziert«, geprägt oder motiviert haben könnte. Es kann hier unentschieden bleiben, ob wirklich jede Wahrnehmungsepisode mit latentem

Unbehagen oder Wohlbehagen verbunden ist, sich also auf unser Befinden auswirkt und von ihm beeinflusst wird. Aber ein derartiges Befinden (oder seine Antizipation) kann nicht als ursächliches Motiv für sämtliche Wahrnehmungsepisoden gelten; weder suche ich mir immer aus, noch drängt es mich stets danach, dass mir ausgerechnet das, was ich jetzt gerade hören oder sehen muss, zu Ohren kommt oder ins Auge springt. Die meisten Wahrnehmungen widerfahren uns, ohne dass wir sie nach impliziten Gefälligkeitskriterien sortieren könnten. Dasselbe gilt auch für jene Erkenntnisse, die wir nicht durch Wahrnehmungen erlangen können: Wir suchen sie uns nicht aus.

Daher scheint die von Adorno vielleicht intendierte Suggestion, *jede* Beobachtung oder Erwägung traktiere ihren Gegenstand zu seiner instrumentellen Unterwerfung mit einem geistigen Seziermesser, insofern übertrieben, als sie ein Problem andeutet, dass möglicherweise keines ist: Eine genuin instrumentelle Beanspruchung eines Gegenstands durch unsere Erkenntnisanstrengungen müsste schließlich irgendetwas mit ihm bezwecken wollen (durch seine tentative Erkenntnis selbst oder durch eine gegenwärtige oder zukünftige Leistung, die mit ihr zusammenhängt). Zur Ausbildung einer solchen Intention, müsste sich am entdeckten Gegenstand ein potentieller Gebrauchswert antizipieren und dann aufweisen lassen. Dieser Aufweis gelingt beileibe nicht mit jedem Gegenstand und er lässt sich, wie sich zeigen lässt, bei der *genuinen* Erforschung eines Gegenstandes *nicht einmal sinnvoll anstreben* (es lässt sich also, um an Foucaults Überlegungen anzuschließen, der Komplex eines tentativ gegebenen »pouvoir-savoir« nicht *in der Absicht* genuin erforschen, damit ein tentativ gegebenes »pouvoir-savoir« zu bedienen). In Annäherung an Heideggers Vokabular: Nicht alles, wovon wir Kenntnis erlangen, erweitert und bestärkt den Bestand eines »Ge-stells«; und es ist nicht klar, wie und warum wir jede Entdeckung auf diese eventuelle Tauglichkeit abklopfen könnten. Eine kulturelle und zunehmend globale Tendenz, jede Entdeckung einer zweckrational-instrumentellen Prüfung zu unterziehen, soll mit diesem Einwand keineswegs bestritten werden; aber es handelt sich dabei eben nie um mehr und nie um weniger als eine *Tendenz*, der keineswegs der in Heideggers Überlegungen zum »Ge-stell« oder Adornos Überlegungen zur »verwalteten Welt«¹⁹ insinuierte Charakter einer quasi-hermetischen Dynamik beizulegen wäre; die keinesfalls Foucaults Generalthese

19 Die Chiffre von der »verwalteten Welt«, in der »die Schlupfwinkel verschwinden« (*Gesammelte Werke* Bd. 8, S. 145), gebraucht Adorno pauschal für jenen (gemäß seiner kritisch-theoretischen Analyse) weltumspannenden ökonomisch-sozial-institutionellen Herrschaftskomplex der Gegenwart, dessen Anforderungen von uns verinnerlicht werden, um so unsere Fähigkeit zu individueller kreativer Regung und unreglementierter Spontaneität zu nivellieren: »In der verwalteten Welt ist Neutralisierung universal« (*Gesammelte Werke* Bd. 7, S. 339).

erlaubt, wonach jedes »savoir« als Produkt einer Machtkonstellation zu gelten hat.

Vor allem bleibt unverständlich, wie es überhaupt möglich sein sollte, *alle* Erkenntnis- oder Forschungsarbeit ausschließlich unter dem leitenden Motiv einer instrumentellen Verwertbarkeit sämtlicher antizipierter Ergebnisse zu betreiben. Nicht einmal im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Forschung, die Bacons Devise treu bleibt, scheint eine derartige Fokussierung denkbar. Der Grund für diese Unmöglichkeit ist einfach: Ein *genuiner* Versuch, etwas über die Dinge herauszufinden und zu erforschen, bleibt ergebnisoffen – er zielt auf das ab, was sich als wahr herausstellt, nicht auf das, was im scheintotalitären Getriebe von Kapital, Wissenschaft, Technik und Gesellschaft verwertbar sein könnte. Umgekehrt muss sich jedes Interesse an solcher Verwertbarkeit auch für das interessieren, was sich als wahr herausstellt. Nur die genaue Erkenntnis der Ursachen, so Bacon, lässt uns die Natur besiegen. Daraus folgt: Selbst wenn wir im Sinne dieses Getriebes helfen wollen, die Natur zu besiegen, muss unsere *Erkenntnisintention* darauf aus sein, die Natur zu erkennen, wie sie ist, und nicht wie sie sein sollte, damit sie bequem besiegt werden kann. Nur eine genuine Erkenntnis davon, wie es sich tatsächlich verhält, lässt sich zuverlässig für andere Zwecke verwerten.

Es mag exegetisch dahingestellt bleiben, ob die Analysen der »verwalteten Welt« bei Adorno oder des »Ge-stells« bei Heidegger tatsächlich vorschlagen möchten, wirklich *jede* Erkenntnisabsicht sei im Voraus als zweckrational-instrumentelle Verwertungsabsicht in einem letztlich totalitären Zusammenhang zu entlarven. Ganz gleich ob diese Absicht zu Recht unterstellt und für deplatziert gehalten wird, bleibt ein offensichtlicher Kernbefund von Adornos und Heideggers Überlegungen: Keine tentative Erkenntnis lässt das Erkannte einfach so, wie es ist; jede Auffassung einer Sache (auch die unbefangenste Wahrnehmung *en passant*) rückt sie in ein bestimmtes Licht, lässt sie auf eine Weise erscheinen, die ihr, so lässt sich zunächst vermuten, ohne den jeweiligen Erkenntniszugriff nicht zukäme und durch ihn übergestülpt wird. Umgekehrt ist für uns jede tentative Erkenntnis mitsamt der Erkenntnisweise, die für sie in Anschlag gebracht wird, potentiell transformativ. Es lässt uns nicht unberührt, was wir auffassen und wie sich uns die Dinge darstellen. Das mag im Fall einer tentativen Selbsterkenntnis offensichtlich sein, gilt aber auch für die Erkenntnis von allem anderen: Es macht uns etwas aus, wie uns die Welt vorkommt.

Obschon sich die Unterstellung einer implizit instrumentalistischen Erkenntnisabsicht, die *au fond* stets nur als Funktion einer bestehenden Machtkonstellation in Betracht zu nehmen wäre, aus allen genannten Gründen nicht halten lässt, gilt, dass jeder Erkenntnisversuch etwas mit der Sache veranstaltet, um deren Erkenntnis es jeweils zu tun ist. Dagegen lässt sich zunächst der offensichtliche Einwand erheben, dass sich dieser »Eingriff« nicht immer auf diese

Sache selbst erstreckt. Sie wird dabei nicht immer selbst manipuliert. Der sogenannte Eingriff betrifft also vor allem (und meist ausschließlich) die Einstellung des Erkennenden. Beim Versuch, sich die Sache zurechtzulegen, wird der Erkennende in eine Disposition versetzt, die diesem Versuch zuträglich ist. Hier lässt sich wieder an ein Beispiel aus der Wahrnehmung denken: Wenn ich etwas (z. B. eine Blüte am Baum) aufmerksam beobachte und mein Augenmerk dabei auf einen bestimmten Aspekt gelenkt wird, filtern sich nur die Eindrücke, die ich vom Objekt meiner Betrachtung gewinne; aber das Objekt bleibt intakt, wird weder zergliedert noch zerrupft. Der Blüte am Baum kann es gleich sein, ob, in welchem Licht und mit welchen Vormeinungen ich sie betrachte oder auch nicht. Von Gewalttätigkeit einem Objekt gegenüber kann in diesem Beispiel also keine Rede sein. In Erkenntnissen aus bloßer Beobachtung ändert die Erkenntnis nicht das erkannte Objekt selbst, sondern assimiliert unsere eigenen Routinen, von diesem Objekt einen Eindruck zu erhalten (etwa durch Aufmerksamkeitsleistungen, Sehgewohnheiten, etc.).

Es sind also Fälle einer Erkenntnisbildung denkbar, mit der die Dinge nicht ideologisch oder im Hinblick auf ihre potentielle Instrumentalisierung vorbewertet werden – für die Suggestion, solche Fälle kämen schlechterdings nicht vor, ist mir kein stichhaltiger Beleg bekannt. Mit der bloßen und unbefangenen Beobachtung von Bäumen, Blüten und Vögeln verwirklicht sich kein sublimierter Machtanspruch. Dennoch eignet den zahlreichen Fällen, in denen unsere Auffassungsweisen eine solche Vorbewertung leisten, eine besondere Relevanz. Sie wird deutlich, wenn die Beispiele nicht nur Vögel und Blüten am Baum, sondern Mitmenschen oder gesellschaftliche Phänomene betreffen. Überzeugungen über soziale, politische, ökonomische, juristische, psychologische, ästhetische Zusammenhänge erweisen sich häufig als symptomatisch für *Vorurteile*, die ihnen unterliegen. Unter einem Vorurteil versteht man für gewöhnlich eine einseitige, verzerrende, abwertende, fehlerhafte oder schlicht falsche *Vormeinung*. Unsere Vorurteile können uns selbst bekannt oder unbekannt, zugestanden oder verschwiegen sein. Selbst im aufrichtigen Bestreben, sie abzulegen, sind uns manche Vorurteile, die unsere Überzeugungsbildung antreiben, möglicherweise intransparent: Niemand hält den Irrtum oder den Aberglauben, dem er unterliegt, für einen solchen. Es gibt keine prüfgenaue empirische Methode, um das Ausmaß unserer Beeinflussung durch Vorurteile zuverlässig in Erfahrung zu bringen. Vermutlich unterläge hier die Wahl einer Methode bereits derselben Art von Vorurteil, die sie aufzudecken hätte. Wir wissen also schlicht nicht genau, an welcher Stelle und in welchem Maße unsere Versuche, die Dinge verständlich werden zu lassen, unbefangen oder vorurteilsbenommen sind. Selbst wo wir keinem Vorurteil unterliegen, wird unsere Erkenntnisbildung von Vormeinun-

gen abhängen. Denn keine Erkenntnis wird kontextfrei gewonnen.²⁰ Jeder Kontext, in dem ein uns bis dato unbekanntes Phänomen oder unbekannter Sachverhalt auftaucht, legt bestimmte Annahmen (Vormeinungen) zugrunde, von denen die Erkundung einzelner Phänomene und Sachverhalte angeleitet wird.²¹ Diese Annahmen können zutreffen, obschon sie häufig genug nicht einmal überprüfbar sind und so sehr im Hintergrund unserer bewussten Überzeugungsbildungen stehen, dass sie nicht eigens Erwähnung finden oder jemals an sie gedacht wird. So bleibt uns auch eine Erkenntnisleistung, die in jeder Hinsicht gelungen ist und rundweg zutreffende Einsichten eröffnet, partiell intransparent.

Keine Theorie, die sich für unsere Erkenntnisbildung interessiert, wird daher die Rolle unserer Vorurteile und Vormeinungen unberücksichtigt lassen können. Und insbesondere erstere tragen sicher ihr Teil dazu bei, dass zu erkennende Objekte und Sachverhalte manipulativ und verfälschend aufgefasst und dargestellt werden. Von derlei epistemischen Lasten können ganze Überzeugungssysteme betroffen sein. Doch wenn es stimmt, dass nicht alle tentativen Erkenntnisse unausweichlich einer Vorurteilsbefangenheit unterliegen müssen, wenn es ferner stimmt, dass unsere ungeprüften und nicht prüfbareren Vormeinungen ebenso zutreffen können, wie die nachvollziehbar gewonnenen Ergebnisse unserer Untersuchungen und Überlegungen, stellt sich die Frage, wie wir die unproblematischen von den problematischen Erkenntnisansprüchen unterscheiden. Wie dies fallweise gelingt, kann nicht in einer allgemeinen theoretischen Überlegung entschieden werden. Sie könnte die nötige Einzelbetrachtung weder in vorgeblicher Allgemeinheit vorwegnehmen, noch reglementieren. Wenigstens eine ebenso allgemeine wie notwendige Bedingung für einen unpro-

20 Auch die Entfaltung eines genuinen Erkenntnisinteresses (dem es darum geht, wie es sich mit einer Sache unabhängig von unseren Vormeinungen und Vorurteilen verhält) ist noch insofern an einen Kontext gebunden, als kein Erkenntnisinteresse global ist, sondern unvermeidlich mit einer spezifischen Fragestellung an die zu erkennende Sache herantritt: »Si nous voulons caractériser adéquatement la réalité à laquelle nous avons affaire, il est essentiel de déterminer exactement la question que nous lui posons. Or une telle détermination est indissociable de la nature contextuelle de la prise que nous exerçons sur cette réalité« (Jocelyn Benoist, *L'adresse du réel*, S. 42).

21 Gadamer gebraucht »Vorurteil« ungefähr im Sinne einer so verstandenen Vormeinung: »Es ist eine Fundamentalstruktur unseres Sprechens überhaupt, daß wir von Vorbegriffen und einem Vorverständnis in unserem Reden derart dirigiert werden, daß dieselben sich ständig verdeckt halten und daß es einer eigenen Brechung des in der Intentionsrichtung des Redens Liegenden bedarf, um die Vorurteile als solche bewußt zu machen. Im allgemeinen leistet das eine neue Erfahrung. Durch sie wird eine Vormeinung unhaltbar. Aber die tragenden Vorurteile sind machtvoller und sichern sich dadurch ab, daß sie selbstverständliche Gewißheit für sich in Anspruch nehmen oder gar sich als vermeintliche Vorurteilslosigkeit darstellen und dadurch ihre Geltung befestigen.« (Hans-Georg Gadamer, »Semantik und Hermeneutik.« In: *Gesammelte Werke* Bd. 2, S. 181.

blematischen Erkenntnisanspruch lässt sich jedoch leicht benennen: Tentative Erkenntnisse unterliegen insofern keiner Vorurteilsbefangenheit durch Zurechtbiegung ihres Objekts, als sie zutreffen. Der gängige Vorwurf, man verstehe die Dinge nur so, wie es einem in den Kram passt, ist nur in dem Maße berechtigt, als das inkriminierte Verständnis in einer der bereits für Vorurteile charakteristischen Weisen unzutreffend ist (also z. B. schönfärberisch, denunziatorisch, verblendet, voreingenommen, etc., oder einfach nur schlicht falsch). Einem in jeder bekannten Hinsicht ausgewogenen und zutreffenden Verständnis einer Sache sollte dieser Vorwurf nicht zugemutet werden, obschon auch ein solches Verständnis sich seine Sache noch zurechtlegt und seine Genese von kontextuellen Vormeinungen abhängt.

So zeigt sich, warum die skizzierte Schule des Verdachts übertreibt oder selbst einem Vorurteil unterliegt, wenn sie tendenziell *jede* bekannte Form der Erkenntnisbildung einer latenten Gewalttätigkeit verdächtigt: Nichts verhindert schlechterdings, dass wir zutreffende Erkenntnisse haben, die ihren Gegenstand zurechtlegen ohne ihn dabei quasi-gewaltsam zu verfälschen. Solange die Synthesen, die wir anstrengen müssen, um etwas beurteilen zu können, ihre Gegenstände nicht so zurechtzurren, dass unsere Auffassungen falsch (unwahr) werden, bleibt ein ubiquitärer Gewaltverdacht gegenüber unseren Erkenntnisleistungen unhaltbar. Jede Erkenntnisanstrengung muss herausfinden wollen, wie es sich verhält – sonst ist sie keine. Gelingt es herauszufinden, wie es sich verhält, dann ist dem erkannten Gegenstand gegenüber nichts im Spiel, was direkt oder im übertragenen Sinne verdient, als »Gewalt« im Sinne von »violence« bezeichnet zu werden. Das immanente und unveräußerliche Telos unserer Erkenntnisanstrengungen ist, die Dinge so zu erkennen, wie sie sind. Dieses Telos zu inkriminieren, wäre unsinnig. Gelingt es, Erkenntnisanstrengungen systematisch zu betreiben oder in bestimmten Bereichen mathematisierbare Strukturzusammenhänge zutreffend aufzudecken, dann ist auch bei derartigen Leistungen in dem Maße keine »violence« im Spiel, als die Dinge damit so erkannt werden, wie sie sind.

Die Assoziation von tentativer Erkenntnis mit Gewalt legt sich zwar durch die besonderen Erkenntnisformen von Naturwissenschaften nahe, deren Erkenntnisansprüche durch gewaltsame Eingriffe in natürliche Prozesse bestätigt und vollzogen werden; insofern als diesen Erkenntnisformen dank ihrer im technischen Fortschritt welthistorisch prägenden Erfolge eine gewisse Vorbildfunktion zukommt, mag es naheliegen, was ihnen zukommt auch bei allen anderen Erkenntnisformen zu vermuten. Aber die Assoziation von *jeglicher* Erkenntnis mit Gewalt erweist sich, wie gezeigt, als unberechtigt; sie ist nur dann legitim und überhaupt verständlich, wenn uns die mit bestimmten Erkenntnisformen einhergehenden Ausblendungen und Distortionen zu falschen oder irreführenden Auffassungen führen. Richtig ist, dass wir uns nie vollständig sicher sein können,

ob und wann wir falsch liegen. Aber *gerade daran* zeigt sich, dass die Macht bzw. Gewalt (»pouvoir«) unserer Erkenntnisfähigkeit in einer Weise eingeschränkt ist, die auch ihr Potential zur Gewaltsamkeit (»violence«) betrifft. Zu unserer Erkenntnisfähigkeit gehört unsere Fallibilität: Wir können mit unseren Auffassungen und Darstellungen von Sachverhalten nur dann richtig liegen, wenn wir auch falsch liegen können. Der Anspruch auf ein gänzlich irrtumsimmunes (prinzipiell unfehlbares) Erkennen wäre deshalb verfehlt, weil es sich bei dem, was da beansprucht wird, nicht mehr um ein *Erkennen* handelte.²² Zwar lässt sich *Wissen* als Zustand der Unfehlbarkeit definieren: Wenn ich weiß, dass *P*, dann *P*. Trotz dieser terminologischen Festlegung des Wissensbegriffs im Zuge einer formalen Definition bleibt es offenkundig in vielen Lagen beliebig unsicher, ob ich tatsächlich im definierten Sinne *weiß*, dass *P* oder es nur (sogar mit sehr guten Gründen) *zu wissen meine*. Deshalb zeichnet sich auch ein geglückter Erkenntnisanspruch (ein Fall von Wissen) dadurch aus, daß ihm prinzipiell immer das Potential eignet, zu missglücken (irrtümlich, falsch zu sein): Eine Auffassung kann nur dann zutreffen, wenn sie es auch nicht kann – eine definitorische Unfehlbarkeit des Wissens lässt sich in keinem einzigen Fall so behaupten, dass eine informative Auffassung sich *prinzipiell* nicht als Scheinwissen herausstellen könnte. Es mag Fälle geben, in denen wir uns unserer Sache unübertreffbar sicher sind, weil wir uns nicht einmal mehr ausdenken können, unter welchen Umständen sich unser präsumtives Wissen als Scheinwissen herausstellen müsste; doch dass wir uns einen solchen Fall nicht denken können, verhindert sein Eintreten nicht.

Literatur

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1997): *Gesammelte Schriften* (20 Bde). Frankfurt am Main.
- Bacon, Francis (1857–1874): *The Works of Francis Bacon*. Hg. v. J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath. London [Nachdruck Bd. 1–14, Stuttgart 1961–63].
- Benoist, Jocelyn (2017): *L'adresse du réel*. Paris.
- Brandom, Robert Boyce (2011): *Perspectives on Pragmatism. Classical, Recent & Contemporary*. Cambridge (Mass.), London.
- Foucault, Michel (2015): *Œuvres* (2 Bde). Paris.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): *Gesammelte Werke*. Tübingen.
- Habermas, Jürgen (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1994): *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart (7. Aufl.).

²² Vgl. dazu grundsätzlich: J. Rometsch, *Freiheit zur Wahrheit*, insbesondere S. 108 ff.

- Jonas, Hans (1979, 1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main.
- Kuhn, Thomas S. (192): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago.
- Musil, Robert (2016): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Gesamtausgabe Bd. 1. Salzburg.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA). Hg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York.
- Peirce, Charles Sanders (1992): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* (3 Bde.). Hg. v. N. Houser u. C. Kloesel. Bloomington.
- Rometsch, Jens (2012): »Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis« In: *Skeptizismus und Metaphysik*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28, hg. v. M. Gabriel. Berlin, S. 105–129.
- Rometsch, Jens (2018): *Freiheit zur Wahrheit. Grundlagen der Erkenntnis am Beispiel von Descartes und Locke*. Frankfurt.
- Ryle, Gilbert (1949, 2002), *The Concept of Mind*. Chicago.
- Schopenhauer, Arthur (1988): *Werke in fünf Bänden*. Hg. v. L. Lütkehaus. Zürich.

Violence, compassion et reconnaissance : du « je » au « nous »

La violence s'oppose si peu à la faiblesse que la faiblesse n'a souvent pas d'autre symptôme que la violence ; faible et brutale, et brutale parce que faible précisément.

W. Jankélévitch, *Le Pur et l'impur*

1. Dans son ouvrage de référence, *La Civilisation des mœurs* (1939), Norbert Elias explique qu'au fil des siècles l'agressivité aurait été « maîtrisée » et « civilisée » au point qu'elle ne se manifesterait plus dans sa forme la plus brutale. Le point de départ de sa démarche est un constat historique : depuis la Renaissance, et de façon continue, les « mœurs » auraient évolué très rapidement vers un refoulement de leur aspect plus « animal » ou « pulsionnel ». Pourtant – l'histoire nous le montre – la barbarie surgit aussi au sein des civilisations les plus raffinées, là où les hommes donnent l'impression d'accéder, par la raison et par la loi, à ce qu'il y a de meilleurs en eux. En fait, si elle est souvent imprévisible, la violence n'est pas pour autant toujours irrationnelle : elle peut être canalisée, calculée, dirigée. Si elle est souvent expéditive, elle peut aussi être le fruit d'un discours et d'un processus longuement construits. Alors que certains historiens continuent à défendre l'idée que la violence n'a cessé de régresser depuis l'Antiquité¹, c'est justement pendant le XX^e siècle, et au cœur même de l'Europe, que s'est révélé le « degré ultime de Barbarie »². Et, ce qui est encore plus redoutable, c'est qu'aujourd'hui, la violence extrême persiste – voire s'accroît³ – et surtout se décline de plusieurs façons : de la haine à la criminalité organisée (jamais aussi puissante), de la cruauté morale aux violences contre les plus démunis, et ceci plus de soixante années après l'élaboration – en grande pompe – des textes des Nations Unies sur les droits universels de l'homme. On pouvait croire, après l'horreur de la *Shoah*, que l'humanité avait pris la mesure de la valeur de l'être humain et des droits de l'homme. Or, ces derniers sont de plus en plus bafoués, parfois dans l'indifférence des organismes internationaux et de certaines ONG qui sont censés les pro-

1 J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, Robert Laffont, 1981. R. Muchembled, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, 2008.

2 G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue, notes pour une définition de la culture*, Paris, Gallimard, 1971.

3 Il suffit de songer à la multiplication des États défaits (*failed states*) n'ayant plus le contrôle de leur territoire ; apparus pour la première fois en Somalie en 1992, leur nombre ne cesse de croître depuis.

mouvoir⁴. On finit parfois par se demander si la promotion formelle de ces droits ne va pas de pair avec leur violation systématique. Comment expliquer alors cette « permanence » de la violence extrême, ce « vertige du mal » qui semble ne jamais vouloir disparaître ?

2. Difficile de ne pas s'interroger sur cette question, même si certains la regardent comme si complexe qu'ils ont tendance à la croire insoluble. Lorsqu'en 1939 Simone Weil rédige ses « Réflexions sur la barbarie », le nazisme a commencé ses ravages. C'est alors qu'elle propose de considérer la barbarie comme « un caractère permanent et universel de la nature humaine, qui se développe selon que les circonstances lui donnent plus ou moins de jeu⁵ ». Simone Weil semble ainsi reconnaître que la barbarie est, en quelque sorte, constitutive de l'humanité. En même temps, peut-être influencée par sa culture philosophique, elle rattache son intuition à l'opposition classique entre l'âme et le corps. Deux forces, selon elle, règnent dans l'univers physique et spirituel : la lumière de la grâce et la pesanteur du corps⁶. Ce qui amène la philosophe à conclure que c'est lorsque les hommes nient la pensée pour édifier un monde humain, qu'ils ne s'attachent plus à maîtriser le désordre des pulsions, qu'ils s'abandonnent à leur pesanteur et qu'ils laissent libre cours à la barbarie. Conclusion en partie partagée aussi par une autre philosophe, Hannah Arendt, lorsque, à propos du procès d'Eichmann, elle souligne comment la vie de ce *criminel de guerre* n'est peut-être pas « celle d'un criminel » proprement dit, mais plutôt celle d'un homme incapable de « penser »⁷. Pour Arendt, l'incapacité d'Eichmann à penser était avant tout une incapacité à penser du point de vue d'autrui : « Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait mais parce qu'il s'entourait du plus efficace mécanisme de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle. »

On connaît les critiques qui, depuis, ont été adressées à l'encontre d'Arendt, notamment lorsqu'on l'a accusée d'avoir « banalisé » le mal extrême commis par les Nazis. On connaît aussi ses réponses, notamment lorsque la philosophe écrit, dans sa lettre à Scholem du 24 juillet 1963 : « À l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais "radical", qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur, ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il "défie la pensée", comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur,

4 Voir l'enquête très dérangeante de l'historienne M. Marcovich, *Les Nations désunies. Comment l'ONU enterre les droits de l'homme*, Paris, Éditions Jacob-Duvernet, 2008.

5 S. Weil, « Réflexions sur la barbarie » (1939), in *Œuvres complètes. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 223.

6 S. Weil, *La Pesanteur et la grâce* (1947), Paris, Plon, 1988, p. 223.

7 H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), Paris, Gallimard, 1966, p. 305.

de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa "banalité". » Mais peut-être faudrait-il remonter aux sources de la réflexion philosophique, car ce lien entre « civilisation » et « pensée » avait été établi déjà dans l'Antiquité. C'est aux Grecs et aux Romains que l'on doit en effet l'idée que seule la pensée permet de sortir de la barbarie des émotions. Comme le dit par exemple Cicéron, lorsqu'il interprète les progrès de Rome comme « une poussée admirable et incroyable vers l'excellence dans tous les domaines » (*Tusculanes*, I, 1, 2), la civilisation est le fruit d'une stricte discipline morale, appuyée sur les règles juridiques. Et il y insiste tellement qu'on pourrait faire remonter à Cicéron « les prémices de l'humanisme européen », notamment lorsque celui-ci, en reprenant l'enseignement platonicien, explique que l'accès à la civilisation, lorsqu'on se soumet à la « droite raison » (*recta ratio*), est ouvert à tout le monde. Ce qui explique pourquoi, pendant des siècles, l'effort de la civilisation, tout au moins en Occident, a été de réduire le plus possible les manifestations des pulsions et de faire triompher la rationalité et le devoir. Mais cela suffit-il pour « endiguer » la violence ? Y a-t-il réellement un lien entre « rationalité » et « contrôle de la violence » ?

3. La barbarie surgit aussi là où l'on croit avoir enfin atteint l'excellence ; là où les hommes donnent l'impression d'accéder, par la raison et par la loi, à ce qu'il y a de meilleurs chez eux. Et cela, non seulement parce que la science et la technique, en tant que telles, ne donnent aucun horizon de sens à l'humain. Comme l'ont souligné à plusieurs reprises Adorno et Horkheimer, la raison, appuyée sur le développement des techniques et la généralisation de l'industrialisation, devient « instrumentale » et entraîne la mort de l'homme. Dans le monde moderne, écrit Horkheimer, « la subjectivisation qui exalte le sujet signe en même temps son arrêt de mort⁸ ». Mais ce n'est pas tout. La réduction de l'homme à un agent rationnel – l'*homo oeconomicus* de nombreux penseurs économiques⁹ – capable de maîtriser, voire d'étouffer, ses émotions et ses pulsions est, en soi, la voie royale qui conduit à l'oubli de la fragilité intrinsèque des hommes et, par là, à leur déshumanisation dont une finance débridée offre un bel exemple.

Croire que la raison, la rationalité et le devoir peuvent éviter les dérapages de la barbarie pulsionnelle, signifie ouvrir la porte à une barbarie plus sophistiquée, mais souvent meurtrière, celle qui, au nom de l'humanité et des valeurs de « progrès », oublie toute compassion et traite les hommes comme des objets/chose de contrôle et de maîtrise. Ce n'est pas un hasard si, dans l'histoire, c'est au nom d'un certain nombre d'idéaux que l'humain a été souvent bafoué et nié : c'est au

8 T. Adorno, M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (1947), Paris, Gallimard, 1983.

9 Ce que Jean-Luc Gréau définit justement comme une « abstraction destructrice » (*La trahison des économistes*, Paris, Gallimard, 2008, p. 214).

nom de la religion et du Bien, que l'Inquisition avait fait brûler les hérétiques et avait cru pouvoir chasser Satan du corps des possédés ; c'est au nom des théories biologiques et raciales sur la pureté de sang, que le XX^e siècle a assisté aux massacres des Juifs, des Tsiganes, des Arméniens, des Toutzis, après avoir au XIX^e siècle – essentiellement dans les pays anglo-saxons marqués par le « darwinisme social » – élaboré, comme certains États américains, les premières lois eugénistes destinées à éliminer les gens les plus faibles ou touchés par un handicap ; c'est au nom du souverain bien de l'État, que les totalitarismes ont éliminé les dissidents, les ont envoyés dans des camps de travail, les ont torturés et tués...

Comme le montre de façon admirable un des films de Lars von Trier, *Dogville* (2003), les rapports entre civilisation et barbarie sont loin d'être clairs. Le personnage principal est *Grace* (Nicole Kidman) qui arrive dans une petite ville, Dogville, où les habitants, des citoyens agréables et respectueux des lois, mènent une existence paisible. L'arrivée de la belle Grace bouleverse cependant la ville. Car, devant la vulnérabilité et l'aspect candide de Grace, les habitants de Dogville deviennent progressivement inhumains. Tout comme Bjork dans *Dancer in the Dark*, ou Emily Watson dans *Breaking the waves*, Nicole Kidman *subit* le poids du monde et devient un martyr. Initialement accueillie et protégée, elle commence peu à peu à être détestée, avilie, exploitée, enchaînée, livrée chaque nuit à ses violeurs et réduite à un état d'abjection poignant. Pendant à peu près trois heures, Lars von Trier dissèque l'âme humaine, sa noirceur, sa cruauté, ses faiblesses, et finalement sa barbarie. L'homme est un animal pragmatique, prêt à toutes les compromissions pour peu qu'une des digues de la civilisation vienne à rompre. Mais son film n'est pas simplement une charge contre la nature humaine. Si le réalisateur n'est guère tendre avec la conscience humaine, son discours est surtout un appel aux lois, des lois humaines et justes afin de ne pas sombrer dans le chaos moral de la barbarie. C'est donc le film d'une fragilité, celle de l'homme et de ses discours : comment devenir civilisés et, surtout, comment le rester.

Au fond, ce qui bouscule nos certitudes, c'est le fait que la destructivité humaine n'est pas toujours le résultat d'une volonté délibérée de faire le mal. Comme le montre le psychologue Stanley Milgram (1933–1984), qui entreprend dans les années 1960 ses fameuses expériences pour évaluer le comportement des individus mis en situation d'infliger à d'autres de la souffrance, il arrive que certains agissent, par « devoir », de façon cruelle, indépendamment de leurs propres émotions ou convictions¹⁰. Et des remarques semblables sont faites aussi, quelques années plus tard, par Philip Zimbardo qui montre comment des étudiants, jouant le rôle de gardiens dans une prison factice à Stanford, soumettent

10 S. Milgram, *La Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

progressivement les « prisonniers » à un contrôle total et arbitraire¹¹. Parfois, la corruption de l'être humain est d'ailleurs progressive. Il suffit de penser au cas du nazi Franz Stangl, envoyé en 1942 en Pologne pour la construction du camp de Sobibor et qui, interviewé par Gitta Sereny, répond que progressivement on peut s'habituer à la liquidation des êtres humains¹².

Que devient alors l'humanité lorsque la rationalité et le devoir s'imposent au-delà de toute compassion et de toute empathie ? Que dire devant ce qui paraît « inacceptable », au-delà de la rhétorique et du compassionnel facile dont notre époque est saturée¹³ ? Peut-on rester sourd devant tous ces récits d'atrocité et d'horreur qu'on ne sait comment comprendre, comment expliquer, comment qualifier même, et qu'on range faute de mieux, derrière le mot « mal » ?

4. « L'homme est parfois une bête (et non pas un simple vivant), dépravé et sexuel. Il est souvent un Léviathan cruel ; et plus souvent encore il est les deux – écrit Jean Laplanche. Mais ce renvoi à l'animalité est purement idéologique : il nous permet de nous décharger de notre inconscient en l'attribuant au non-humain en nous qui serait tapi au fond de nous, alors qu'en réalité, c'est l'homme qui a créé en lui ce non-humain bestial, ce ça¹⁴. » La psychanalyse ébranle la prétention de la conscience pensante, car elle reconnaît l'ambivalence humaine et sait qu'en dépit de tout, l'obscur demeure, car les mêmes choses humaines peuvent être bonnes ou mauvaises. « L'agressivité, ce peut être violence, ce peut être création, fécondité, survie. L'obsessionnalité, c'est le malheur de l'obsessionnel, mais c'est l'aptitude du physicien à la précision rigoureuse. Le narcissisme, c'est le repli mortel sur soi, et c'est aussi la très nécessaire adhésion de l'homme à lui-même. Etc. En sorte que la grande affaire n'est pas, pour l'homme, d'expulser ce qui est en lui, mais au contraire de parvenir à l'intégrer¹⁵. »

C'est la leçon que nous a d'ailleurs léguée Freud, notamment dans *Malaise dans la civilisation*. Reprenant certains des intuitions qu'il avait développées en 1915 (*Pulsions et destin des pulsions*) et en 1919 (*Au-delà du principe de plaisir*), et en travaillant sur l'idée d'une pulsion de mort opposée aux pulsions de vie, le père de la psychanalyse explique que la nature humaine est extrêmement ambiguë et que la violence représente un trait indestructible de l'humain.

11 P. Zimbardo et al. (dir.), « Stanford Prison Experiment », in T. Blass (dir.), *Obedience to Authority. Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2000.

12 G. Sereny, *Au fond des ténèbres* (1974), Paris, Denoël, 1975.

13 M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

14 J. Laplanche, *La Sexualité humaine. Biologisme et biologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 134.

15 M. Bellet, « Le Dieu-monstre », in J.-B. Pontalis (dir.), *Le Mal*, Paris, Gallimard, 1988, p. 266.

Pour Freud, tout individu est enclin à humilier autrui, à lui infliger des souffrances, à le tuer. Ce qui ébranle définitivement l'idée selon laquelle la violence serait toujours la violence de l'autre. La violence, en effet, ne vient pas toujours de l'autre ; ce n'est pas l'autre, du seul fait qu'il est autre, qui est violent. C'est chacun de nous qui porte en soi sa propre violence, ne serait-ce que parce que chacun est toujours « autre » par rapport à ce qu'il pense (ou voudrait) être.

5. La diversité, par définition, dérange, déstabilise et fragilise. Elle nous oblige en effet à nous interroger sur la place que l'altérité occupe dans notre vie, ainsi sur celle que nous sommes disposés à lui accorder. La confrontation à la diversité révèle nos faiblesses. Car l'autre ne fait que nous renvoyer à notre propre ambiguïté, à la « dissipation de toute identité » pour reprendre une formule de Maurice Blanchot. Ce n'est pas un hasard si la notion d'identité a souvent servi de rempart aux angoisses existentielles, afin de distinguer ce qui est à *soi* de ce qui tient de *l'autre*. Mais si « je » est toujours aussi un « autre », comme le rappelle le poète, n'est-ce pas une illusion que d'imaginer la possibilité d'effacer l'altérité en la réduisant à la mêmété ?

Altérité, étrangeté, diversité. Les termes que l'on emploie afin de construire une barrière infranchissable entre « nous » et les « autres » sont multiples. Il faut toutefois ne pas tout mélanger. Car c'est une chose de reconnaître l'intrinsèque *différence* qui caractérise la condition humaine – chacun de nous étant différent des autres, unique et irremplaçable, unique et non interchangeable. C'en est une autre de culpabiliser quelqu'un à cause de sa *diversité*, en lui reprochant de ne pas être uniforme afin de le pousser à se conformer aux attentes des autres. Il y a des blancs et des noirs, des hétérosexuels et des homosexuels, des « normaux » et des « anormaux », disent tous ceux qui s'attachent aux dichotomies et qui n'arrivent pas à sortir d'une pensée binaire : le « oui » et le « non », le « bien » et le « mal », le « juste » et l'« injuste ». Et les nuances ? Et la réalité ? Et la violence qu'on impose au nom de l'uniformité ?

En fait, l'être humain est rivé au temps : il ne peut s'établir dans l'existence que sous une forme morcelée, dans une succession d'états, à travers une série de figures. Le « moi » ne cesse de changer et subit les déchirures du temps. Chacun ne peut s'acheminer vers une destination précise qu'à travers des détours innombrables. C'est pourquoi le rapport à *l'autre extérieur* dépend de la relation que nous avons avec *l'autre en nous*, avec cette part d'étrangeté que nous portons tous en nous-mêmes. Sentiment d'un nouveau et pourtant déjà là, d'un identique et pourtant différent. Sentiment parfois d'un double qui nous hante, qui échappe à notre contrôle et qui, pour cela, nous terrorise. Car la peur naît précisément là où se produit quelque chose d'inattendu ; là où quelque chose déjoue l'habitude. Mais peut-on réellement tout prévoir et tout déterminer à l'avance ? La richesse de la vie ne dépend-elle pas aussi de la possibilité que quelque chose puisse en tout

moment faire irruption, tant du dehors que du dedans de chacun ? Faut-il croire que l'inattendu soit toujours synonyme de « violence » ?

Certes, pour s'orienter dans l'espace et dans le temps, pour situer les autres et établir avec eux des liens authentiques, il faut tout d'abord disposer d'un espace à soi, reconnaissable et reconnu. Il faut apprendre à accueillir ses différences, ses limites, sa violence pulsionnelle. Mais comment apprendre à accueillir ses différences dès lors qu'on a été confronté dès le début à la violence de la non-reconnaissance et à son insoutenable banalité ?

6. La question de la reconnaissance est devenue aujourd'hui centrale grâce aux travaux du philosophe allemand Axel Honneth¹⁶. Développant son cadre théorique à partir d'une relecture des textes du jeune Hegel antérieurs à la *Phénoménologie de l'Esprit* et s'appuyant aussi sur la psychanalyse (Mead, Winnicott), A. Honneth distingue trois vecteurs de reconnaissance : l'amour, le droit et le travail. Qu'il s'agisse de l'amour, qui conditionne la confiance en soi, du droit, qui garantit le respect de soi, ou du travail, qui rend possible l'estime de soi, le philosophe allemand montre à chaque fois les liens étroits qui existent entre reconnaissance, vulnérabilité, soins et violence. En particulier, sans l'expérience primaire de l'amour – un amour qui prend soin de nous tout en nous donnant des instruments pour que nous puissions nous émanciper – je ne peux arriver ni à accepter ma vulnérabilité, ni à trouver un juste équilibre entre autonomie et dépendance. « Les relations affectives primaires supposent un équilibre précaire entre autonomie et dépendance, tel qu'il est mis en lumière dans la théorie psychanalytique de la relation d'objet »¹⁷. Ainsi, la forme de reconnaissance de l'amour ne constitue pas « un état intersubjectif mais un arc de tension communicationnel, qui relie continuellement l'expérience de la capacité à être seul à celle de la fusion avec autrui¹⁸ ». C'est lorsque je suis sûr de l'amour de mes parents que je commence à acquérir confiance : je peux rester seul sans en mourir, même si je souffre de ma solitude ; je peux apprendre à compter sur moi, même si je commets des erreurs et que je fais l'expérience de l'échec.

Il est donc nécessaire que, pendant l'enfance, les adultes renoncent progressivement au pouvoir qu'ils détiennent vis-à-vis de leurs enfants. Il faut qu'ils n'abusent pas de leur pouvoir et qu'ils ne l'exercent pas de façon arbitraire. Sinon le risque est grand, pour ces enfants, de ne pas s'émanciper, de ne jamais pouvoir devenir autonomes, et de sombrer dans la violence envers soi-même ou envers les autres.

16 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, (1992), Paris, Cerf, 2000, p. 117.

17 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 117.

18 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 129.

C'est ce que reproche Kafka à son père dans sa célèbre *Lettre* (1919). Le regard que Kafka porte sur le monde est marqué à jamais par le regard d'un père qui, en abusant de son pouvoir, n'a jamais arrêté de renvoyer l'enfant à ses échecs : « Quand j'entretenais quelque chose qui te déplaisait et que tu me menaçais d'un échec, mon respect de ton opinion était si grand que l'échec était inéluctable, même s'il ne devait se produire que plus tard. Je perdais toute confiance dans mes propres actes. Je devins instable, indécis. Plus je vieillissais, plus grossissait le matériel que tu pouvais m'opposer comme preuve de mon peu de valeur ; peu à peu, les faits te donnèrent raison à certains égards¹⁹. »

Le père de Kafka impose sa propre loi sans respecter l'altérité de son fils : son fils n'existe que comme « objet » du père ; il doit obéir sans comprendre ; il doit faire confiance sans en recevoir aucune. Car tout échec du fils n'est pas présenté comme une possibilité, ce grâce à quoi l'enfant pourrait apprendre à dépasser les difficultés qu'il rencontre au fur et à mesure qu'il grandit. Ses échecs deviennent, aux yeux d'abord du père, ensuite du fils, la preuve même de la « nullité » du jeune Kafka. C'est ce que les psychanalystes appellent l'introjection d'une « instance surmoïque », c'est-à-dire le regard de l'Autorité sur moi, ce qui entraîne non seulement la peur de décevoir, mais aussi un plus général sentiment d'imposture.

Enfant, nous dépendons entièrement du regard que les parents portent sur nous. Face à un regard qui juge sans cesse, il y a une difficulté à s'accepter avec ses fragilités. Comment faire dès lors à échapper à la violence ? La violence de la non-reconnaissance n'est-elle pas toujours à l'origine d'une autre forme de violence, celle que certains fois l'on exerce contre les autres et d'autres fois l'on exerce contre soi-même ?

7. Avant d'écrire *Légère comme un papillon*²⁰, je pensais que je n'aurais jamais parlé de cette violence inouïe qui, à un certain moment de ma vie, a pris le dessus et qui était en fait la réponse violente à la violence subie. L'anorexie, qui pendant de longues années a été mon « symptôme », était aussi mon secret. L'échec de ma vie, en dépit de toutes mes réussites. Car j'avais « tout » réussi. Du moins d'un point de vue social. J'avais été une fille obéissante et « parfaite ». L'orgueil de mes parents et de mes professeurs. Et ainsi de suite. Puis, de façon inattendue, ce fut la chute et le désespoir. Au travers d'un symptôme mystérieux qui ramenait à la surface tout de quoi faisait mal à l'intérieur : la peur, l'abandon, la violence, la colère. Le symptôme d'une parole qui ne parvenait pas à s'exprimer autrement ; d'un désir perdu dans la tentative désespérée de s'adapter aux attentes des autres.

À force d'essayer de tout faire pour me conformer aux attentes des autres et pour « mériter » leur amour, j'avais perdu de vue mon propre désir. Jusqu'à ne

19 Franz Kafka, *Lettre au père* (1919), Paris, Gallimard, 2002, p. 15.

20 Michela Marzano, *Légère comme un papillon*, Paris, Grasset, 2012.

désirer plus rien. Sauf le contrôle et l'indépendance : ne plus dépendre de personne ; ne plus avoir besoin de rien. Même si, peu à peu, je n'arrivais plus à contrôler quoi que ce soit et j'étais sur le point de mourir. Comme si la survie psychique ne pouvait que s'exprimer dans l'inéluctabilité de la mort. « Mon anorexie a aussi été cela. Arrêter de manger pour me convaincre que je n'avais besoin de rien. Pour dire « non » à tout le monde. Même si le monde s'était refermé autour de moi pour devenir minuscule. Arrêter de manger pour faire comprendre une bonne fois pour toutes à cette enfant qu'elle devait cesser d'appeler à l'aide. Seule. Complètement seule. Alors que j'avais besoin de tout. Seule. Complètement seule. Alors que les autres pensaient que j'agissais par prétention et par orgueil.²¹ »

Pourquoi j'aurais toutefois dû dévoiler au monde ce qui se cachait derrière les arguments rationnels que j'utilisais pour maîtriser mon malaise ? Pourquoi admettre que derrière la tentative de « contrecarrer l'extrême vulnérabilité de la condition humaine » – selon la formule utilisée par Habermas afin de définir le domaine de l'éthique –, il y avait une connaissance personnelle des contraintes inhérentes à la réalité humaines et des conditionnements qui relèvent de l'intérieur de chacun ?

Longtemps j'ai cru que la philosophie était cela : expliquer le monde pour mieux le contrôler. Avant de découvrir que la seule chose à laquelle il vaille la peine de rester fidèle est la recherche du sens de notre vie, même s'il ne cesse jamais de nous échapper. Comme le disait déjà Hannah Arendt, il n'y a que les événements qui comptent : tout ce qui apparaît dans le monde et le transforme ; tout ce qui nous affecte et nous bouleverse ; tout ce qui nous oblige à nous interroger et à chercher des réponses. Même lorsqu'elles nous échappent et qu'elles n'arrivent jamais. C'est alors que j'ai décidé de raconter mon histoire, d'assumer mes failles, et d'expliquer comment derrière la violence de mon symptôme il y avait surtout l'insoutenable banalité de la violence de la non-reconnaissance.

Penser la violence après l'avoir vécu. Penser la vulnérabilité tout en continuant à la vivre. Car si je n'avais pas vécu tout ce que j'ai vécu, je n'aurais peut-être pas compris que la philosophie est surtout une façon de raconter la finitude et la joie. Les oxymores et les contradictions. Toute cette fragilité qu'enfin moi aussi j'assume, après tant d'années de lutte désespérée pour m'en débarrasser. « Je sais désormais qu'il n'existe pas un *avant* où tout allait mal et un *après* fait de joies. Je sais qu'il y a une fracture en moi. Toujours présente. Qui ne disparaîtra jamais. Parce qu'elle est partie intégrante de ce que j'ai été et de ce que je suis. Sauf qu'avant, je ne l'acceptais pas. Je la détestais. Tout comme je me détestais moi-même. A cause de tout l'amour que j'attendais avec angoisse et que je perdais. De

21 Michela Marzano, *Légère comme un papillon*, op. cit., p. 274–275.

tous les refus qui s'accumulaient et que j'enfermais à double tour parce que la vie devait continuer.²² »

22 Michela Marzano, *Légère comme un papillon*, op. cit., p. 273.

Violences divines, violences humaines. L'origine et la gestion de la violence dans la Bible hébraïque

1. « Au commencement... était la violence »

« La Bible est-elle un livre dangereux ? » Cette question est tout à fait pertinente. En effet, de nombreux textes de la Bible, qu'elle soit juive ou chrétienne, parlent de guerres, de massacres et de conflits mortels ; ces textes semblent même légitimer la violence, la cruauté et les meurtres ; et bien souvent, Dieu y est directement mêlé puisqu'il semble approuver voire commander de tels comportements. La violence est donc très présente dans la Bible et l'on ne peut ni nier ce fait ni lui ôter son caractère scandaleux aux yeux de l'être-humain contemporain, en proposant des lectures allégoriques ou psychologisantes.

Le mot « violence » vient du mot latin *violentia*, étymologiquement construit sur la racine latine *vis* qui signifie « force » et « puissance ». Le terme latin a peut-être pour base une racine indo-européenne *bios* qui exprime l'idée de « vie », de « vital » et de ce qui fait partie de l'essence de l'être vivant. La violence serait donc une composante de la vie humaine. Selon le philosophe Roger Dadoun, elle est présente dès la naissance et jusqu'à la mort ; ce qui le conduit à affirmer ceci : « “au commencement...” était la violence »¹.

Si tel est le cas, il n'est nullement étonnant que la Bible lui consacre de nombreux textes. Le problème pour le lecteur moderne réside avant tout dans le fait que Dieu semble tolérer la violence, voire même en être l'instigateur. Avant d'aborder ces textes, il convient cependant de se rappeler que les auteurs bibliques étaient profondément marqués par la culture proche-orientale et qu'ils avaient connaissance des grands mythes sur l'origine du monde. Dans ces mythes, la création du monde et de l'humain résulte d'actes d'une grande violence.

1 Roger DADOUN, *La violence. Essai sur l'« homo violens »*, coll. Optiques n° 203, Paris, Hatier, 1993.

2. Récits de création et violence (Mésopotamie et Bible hébraïque)

2.1. La création comme combat

La grande épopée babylonienne de la création s'intitule « Enuma Elish » (« Lorsqu'en haut... », les premiers mots de l'œuvre). On connaît sept tablettes de cette cosmogonie qui datent des alentours de la fin du deuxième millénaire (IX^{ème} siècle) avant notre ère. Cette épopée met en scène à la fois la création du monde et de l'humain (qui a lieu par un combat), ainsi que l'accession de Mardouk, dieu tutélaire de Babylone, à la tête du panthéon mésopotamien. En effet, ce texte vise aussi à donner une place à la divinité Mardouk qui est un nouveau venu dans un panthéon élaboré bien avant l'essor économique, politique et culturel de Babylone. Or, dans la pensée mésopotamienne, si Babylone s'impose et conquiert les petits royaumes (ou cités-états) du bassin des deux fleuves, c'est que son dieu tutélaire est plus fort que leurs dieux : « Enuma Elish » lui donne donc la place qui lui revient de droit, celle de roi des dieux.

L'épopée commence par la description de l'état primordial où Apsou (les eaux douces) et Tiamat (les eaux salées) se mêlent dans un acte amoureux continu. Comme pour beaucoup d'autres cosmogonies, cette description de l'état primordial du monde fait clairement référence à l'environnement de ceux qui l'ont écrit, en l'occurrence les Mésopotamiens. En effet, dans le vaste bassin alluvial du Tigre et de l'Euphrate, les eaux salées remontaient loin dans le delta et se mêlaient aux eaux douces des deux fleuves, lesquels fertilisaient la terre et étaient source de toute vie.

Du mélange des eaux douces et salées naissent plusieurs générations de dieux. Vient la troisième génération, qui est celle d'Anu et d'Enki/Ea qui deviendront les grands dieux du panthéon mésopotamien. C'est alors qu'Apsou décide de les détruire, énervé par le comportement de ces nouvelles générations de dieux, qui sont très bruyants et perturbateurs. Mais Enki/Ea a vent du projet et le déjoue : il fait tomber un profond sommeil sur Apsou et le tue pendant qu'il dort. Ensuite, il érige son temple *sur* Apsou et devient le maître des eaux douces. Ainsi, les grands dieux du panthéon mésopotamien accèdent au pouvoir suite à un parricide. Les dieux sont donc porteurs, voire les inventeurs de la violence.

Mais le récit n'en reste pas là, puisque Tiamat, souhaitant se venger de la mort de son mari Apsou, crée onze monstres pour attaquer les dieux. Personne parmi les grands dieux, pas même Anu et Enki/Ea, n'ose les affronter. Néanmoins, Mardouk accepte, à condition d'obtenir la présidence de l'assemblée des dieux, les autres devant l'acclamer en criant « Mardouk est roi ». Un duel s'engage alors entre Tiamat et Mardouk qui, après l'avoir tuée d'une flèche, la fend par milieu.

Avec sa dépouille, Mardouk crée l'univers : il étire les deux moitiés de son corps et crée, d'un côté, les cieux pour les dieux, et de l'autre, la terre ; il met en place les étoiles et invente le calendrier ; de l'intérieur de Tiamat, il fait la nuit ; de la tête de Tiamat, des sources d'eau coulent, et de ses yeux sortent deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate. Ainsi, le monde naît suite à la mise à mort d'un monstre aquatique symbolisant le chaos. Cette idée que l'univers est le résultat de la victoire contre le chaos est largement répandue en Égypte, en Mésopotamie et en Syrie-Palestine.

Dans la Bible, on trouve un certain nombre de Psaumes, où Yahvé, le dieu d'Israël est également présenté comme un dieu qui combat la Mer, représentant, comme Tiamat, les forces chaotiques :

¹²Toi pourtant, Dieu, mon roi dès l'origine, et l'auteur des victoires au sein du pays, ¹³tu as maîtrisé la mer par ta force, fracassant la tête des dragons sur les eaux ; ¹⁴tu as écrasé les têtes du Léviathan, le donnant à manger à une bande de chacals [...] ¹⁶À toi le jour, à toi aussi la nuit : tu as mis à leur place la lune et le soleil ; ¹⁷tu as fixé toutes les bornes de la terre ; l'été et l'hiver, c'est toi qui les as inventés ! (Ps 74,12-17)

2.2. Création de l'humain et violence

La suite du récit d'« Enuma Elish » relate la création de l'humain (le texte présente une lacune entre ces deux épisodes). Mardouk souhaite créer les humains pour les charger du service des dieux. Enki/Ea suggère alors de tuer le dieu Kingu, qui est à la tête de l'armée de Tiamat. L'humain est ainsi créé par un mélange de terre (argile) et de sang divin. Cette même conception se trouve dans un autre grand texte mésopotamien, « Athra-hasis » (« Le Super Sage »), qui date du XVII^{ème} siècle avant notre ère, mais qui fut recopiée et diffusée durant le premier millénaire. Cette autre épopée forme, tout comme le texte biblique, un dyptique qui lie *création* et *déluge*. Selon ce texte, les humains sont créés par Enki/Ea à la suite d'une grève des dieux inférieurs, lassés d'effectuer les diverses corvées pour les grands dieux. Tout comme dans « Enuma Elish », un dieu (peut-être celui qui se trouva à la tête des rebelles) est mis à mort et son sang est mêlé à la terre pour fabriquer les humains. Ces deux textes insistent donc sur le fait que l'humain a en lui du sang divin et que l'acte de son origine est un acte meurtrier. Bien que ces images nous semblent archaïques, nous trouvons dans ces deux poèmes épiques une réflexion profonde sur le lien inextricable entre l'humain et la violence.

Dans le récit biblique, la création, telle qu'elle est relatée dans Genèse 1, est qualifiée de « très bonne ». L'expression « Dieu vit que cela était bon » s'y trouve à la fois comme refrain et aboutissement du chant de la création. Genèse 1 présente une création parfaite dans laquelle la violence ne semble pas avoir de place ; dans ce récit, il n'est pas question d'un combat, bien que le mot hébreu avec lequel est

désigné l'abîme primordial, *tehom*, ne soit pas sans rappeler la *tiamat* babylonienne. En fait, en Genèse 1, Dieu n'a pas besoin de combattre, puisque sa seule parole suffit pour faire apparaître la lumière, le firmament, la terre sèche, en repoussant les ténèbres et les eaux. Selon ce texte, l'humain, qui est créé en dernier, l'est après une délibération (« faisons l'humain à notre image »), mais sa création ne s'accompagne pas d'acte de violence. Certes, le couple humain reçoit l'ordre de soumettre la terre et de la dominer ; mais cela ne signifie pas qu'il doive l'exploiter de façon aveugle, sans respect pour la nature, bien que les théologiens chrétiens aient souvent interprété l'ordre divin en ce sens. En effet, les verbes « soumettre » et « dominer » ont leur origine dans l'idéologie royale : ils installent l'humain comme roi de la création, comme « image de Dieu », comme vis-à-vis et vicaire de Dieu. Ce dernier a établi l'humain sur une création où toutes les créatures sont appelées à vivre sans recourir à la violence, puisque, pour vivre, les humains n'ont besoin de tuer les animaux et aucun animal n'est carnivore. Toutes les créatures se nourrissent des fruits de la terre. C'est seulement après le déluge (Gn 6–9) que l'humain est autorisé, comme nous le verrons plus bas, par une sorte de concession, à consommer de la viande. Par conséquent, cela signifie que, après le déluge, la violence fait désormais partie d'une création redéfinie. Mais comment le récit biblique passe-t-il de la création bonne à l'intégration de la violence dans cette création ?

Le premier pas est franchi en Genèse 2–3, souvent appelé « second récit de la création » ou « récit de la chute ». Ce récit, qui est d'une autre origine que le premier (composé, pour sa part, par des prêtres à l'époque perse), intègre des éléments de violence dans la vie humaine. Selon Genèse 2, la création du premier humain est également décrite avec l'image du potier. En effet, Yahvé forme Adam avec de la terre (en hébreu, *adamah*), mais pour qu'il devienne vivant, il lui faut également, comme dans les mythes mésopotamiens, un élément divin ; dans ce récit, il ne s'agit pas de sang d'un dieu meurtri², mais de l'esprit divin que Yahvé insuffle à l'humain et qui le rend vivant. La violence entre dans la vie humaine suite à la transgression de l'ordre divin (ne pas manger de l'arbre de la vie) par le premier couple humain : la femme sera dominée par l'homme, contrairement à Genèse 1, où l'homme et la femme avaient été créés tous les deux à l'image de Dieu. De même, Genèse 3 se termine par l'annonce de l'hostilité entre le monde des animaux (symbolisé par le serpent) et le monde des humains. Tout comme la mort (« tu es poussière et à la poussière tu retourneras »), la violence fait désormais partie de la condition humaine.

2 Notons tout de même le jeu de mot entre *adamah* (« sol ») et *dam* (« sang »).

2.3. Création et déluge

Mais cette explication de l'origine de la violence suffit-elle réellement pour comprendre le constat qui ouvre le récit biblique du déluge : « Yahvé vit que la méchanceté de l'humain se multipliait sur la terre : à longueur de journées, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal et Yahvé se repentit d'avoir fait l'humain sur la terre » (Gn 6,5). Une seconde version du déluge, combinée à la première, fait un constat similaire : « La terre s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence » (Gn 6,11).

Si les rédacteurs bibliques s'étaient simplement contentés de reprendre l'agencement épique mésopotamien (création et déluge), la question de la violence serait restée sans traitement particulier. De fait, la particularité du scénario biblique des origines consiste dans l'insertion de l'histoire de Caïn et Abel (Gn 4) entre les récits de création et les deux versions du déluge. Dans cette histoire, qui a probablement été composée vers la fin de la royauté judéenne (voire après la chute de Juda en 587 avant notre ère), on trouve une réflexion profonde et toujours d'actualité sur les origines de la violence.

3. Caïn et Abel

On a pris l'habitude de ne lire que le début de ce récit du premier fratricide de l'humanité, en s'interrompant au moment de l'installation du meurtrier à l'est d'Éden. Or, ce verset n'est la conclusion que du premier volet d'un récit qui se compose de trois parties.

3.1. Caïn et Abel : l'origine de la violence

¹L'homme connut Ève, sa femme. Elle devint enceinte, enfanta Caïn et dit : « J'ai procréé un homme, avec Yhwh. » ²Elle enfanta encore son frère Abel. Abel faisait paître les moutons, Caïn cultivait le sol. (Gn 4,1-2)

La première partie (vv. 1-16) met en scène le fratricide et ses conséquences. Elle commence de manière fort étonnante, par l'exclamation d'Ève : « J'ai créé (en hébreu : *qanah*) un homme (*adam*) avec Yahvé ». Dieu apparaît ici quasiment comme le second père de Caïn. Comment faut-il comprendre un tel énoncé ? S'agit-il d'un fantasme d'Ève, qui veut se hisser au même rang que Dieu (en Genèse 3, le serpent lui avait en effet promis qu'elle et son mari deviendraient comme des dieux...) ? Mais il s'agit plutôt, en premier lieu, de donner une double origine à Caïn : par son père Adam, il est fils du sol (*adamah*), mais il est également conjoint

au divin. Or, après le meurtre, Caïn sera séparé à la fois de Dieu et du sol, la violence débouchant sur un double éloignement. Cela signifie que, pour Caïn, il n'y aura plus de rapport d'immédiateté, ni avec Dieu ni avec la nature. De plus, le mot *qanah* (« créer ») rappelle le nom de Caïn : meurtrier, ce dernier deviendra également créateur, puisqu'il « crée » la civilisation. La racine hébraïque rappelle également un autre mot (*qana'*) qui exprime la jalousie ; et c'est, en quelque sorte, la jalousie de Caïn qui est à l'origine du meurtre qu'il commettra.

³À la fin de la saison, Caïn apporta à Yhwh une offrande de fruits de la terre ; ⁴Abel apporta lui aussi des prémices de ses bêtes et leur graisse. Yhwh tourna son regard vers Abel et son offrande, ⁵mais il détourna son regard de Caïn et de son offrande. Caïn en fut très irrité et son visage tomba (fut abattu). (Gn 4,3–5)

Par rapport à Caïn, Abel, qui est apparemment son frère jumeau, joue, selon le texte, un rôle beaucoup plus effacé. Personne, à l'époque du texte, n'aurait appelé son fils Abel, puisque le mot hébreu *hèvèl* signifie « souffle, petit vent, vanité, inconsistance » (il s'agit du même mot qui fournit le *leitmotiv* à l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités. Tout est vanité »). Le nom d'Abel contient alors toute l'expérience de la fragilité de l'existence humaine. D'Abel, le texte dit surtout qu'il est frère. La rivalité entre frères est un motif récurrent dans toute la littérature mondiale, et le livre de la Genèse est structuré à l'aide de ce thème (Ismaël-Isaac, Esaü-Jacob, Joseph et ses frères). Le récit de Caïn et Abel donne une ouverture sanglante à cette rivalité. Pourtant elle n'est pas liée en premier lieu à la différence entre les professions des frères (Caïn l'agriculteur contre Abel l'éleveur) comme on le dit souvent, mais elle naît de l'expérience de l'inégalité.

En effet, les deux frères offrent spontanément des sacrifices sans que Dieu leur ait demandé un tel acte ; le mobile qui les pousse à agir ainsi n'est pas précisé. Yahvé reconnaît le sacrifice d'Abel, mais pas celui de Caïn (le texte dit littéralement : « il regarde le sacrifice d'Abel et ne regarde pas celui de Caïn »). De plus, le texte biblique reste silencieux sur ce qui a motivé ce choix partial de Dieu. Les diverses interprétations ont souvent cherché à noircir le portrait de Caïn, en postulant, par exemple, qu'il aurait offert un sacrifice de moindre qualité, ou encore que Dieu aurait privilégié Abel parce qu'Ève n'aurait eu d'yeux que pour Caïn. Le narrateur nous laisse un blanc et il nous faut l'accepter et nous rendre à l'évidence : il n'y a pas de raison logique à cette préférence divine. Derrière l'expérience des frères se cache une expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas « logique », elle est toujours imprévisible, faite d'inégalités qui ne sont pas toujours explicables. En Genèse 4, Dieu confronte Caïn à cette expérience que tout humain doit faire dans sa vie.

⁶Yhwh dit à Caïn : « Pourquoi t'irrites-tu ? Et pourquoi ton visage est-il tombé (abattu) ?

⁷Si tu agis bien, ne le relèveras-tu pas ? Si tu n'agis pas bien, le péché, tapi à ta porte, te désire. Mais toi, domine-le. » (Gn 4, 6–7)

Pourtant, la différence de traitement ne signifie pas que Dieu ait rejeté la personne de Caïn, car il lui parle et s'adresse à lui, comme un père, en l'exhortant, dans un verset dont le sens précis est obscur, de ne pas se soumettre au péché. Au v. 7, le mot « péché » apparaît pour la première fois dans la Bible. Selon le texte biblique, le « péché originel » n'est donc pas la transgression de l'interdit divin de Genèse 3, le vrai péché étant plutôt l'incapacité de pouvoir gérer un sentiment de frustration et de laisser libre cours à la violence.

Caïn dit à son frère Abel (...) ; lorsqu'ils furent aux champs, Caïn attaqua son frère Abel et le tua. (Gn 4,8)

Malgré l'exhortation divine, Caïn ne parvient pas à surmonter sa « brûlure » (c'est ainsi que l'hébreu désigne la frustration). Dieu lui a parlé, mais il n'arrive pas à parler à son frère. Le verset 8 s'ouvre par « Caïn dit à son frère Abel », mais il n'existe pas de discours : il y a une rupture de syntaxe. Les anciennes traductions ont rajouté : « Allons aux champs », mais il faut prendre au sérieux cette absence de parole. Le narrateur a sans doute voulu signifier que Caïn, à la suite de l'exhortation divine, ait voulu parler à son frère, mais que, finalement, il n'y était pas parvenu. Le premier meurtre et l'éclatement de la violence sont donc liés à l'incapacité de communiquer ; d'un autre côté, ils symbolisent aussi l'échec du sacrifice qui, au lieu de produire la paix (ce que suggère l'expression « un parfum apaisant », utilisée dans les textes sacerdotaux pour décrire la fonction du sacrifice), provoque l'explosion de la violence.

⁹Yhwh dit à Caïn : « Où est ton frère Abel ? » – « Je ne sais pas, répondit-il. Suis-je le gardien de mon frère ? » – ¹⁰« Qu'as-tu fait ? reprit-il. La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi. ¹¹Tu es maintenant maudit du sol qui a ouvert la bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère. ¹²Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa force. Tu seras errant et vagabond sur la terre. » (Gn 4,9–12)

Comme au chapitre 3, Dieu est immédiatement présent pour questionner et sanctionner. La réponse de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? », a souvent été interprétée comme une attitude désinvolte voire cynique. Mais, peut-être, s'agissait-il d'un cri désespéré : comment pourrais-je être le gardien de mon frère ? En effet, la racine à partir de laquelle est formé le mot « gardien » (*shamar*) s'applique très souvent à l'observance des lois. Or, le récit du meurtre n'est pas précédé par un interdit formel quant au meurtre. Par la bouche de Caïn, le texte fait apparaître un désarroi politique et éthique de la violence. Ce désarroi rejoint notre présent : sans règles, sans lois, aucune société n'est capable de faire face à la violence.

¹³Caïn dit à Yhwh : « Ma faute est trop lourde à porter. ¹⁴Si tu me chasses aujourd'hui de l'étendue de ce sol, je serai caché à ta face, je serai errant et vagabond sur la terre, et quiconque me trouvera me tuera. » ¹⁵Yhwh lui dit : « Eh bien ! Si l'on tue Caïn, il sera

venge sept fois. » Yhwh mit un signe sur Caïn pour que personne, en le rencontrant, ne le frappe. ¹⁶Caïn s'éloigna de la face de Yhwh et habita dans le pays de Nod à l'orient d'Éden. (Gn 4,13–16)

Suite à son acte, Caïn est sous la menace de perdre tous ses repères. En effet, Dieu lui annonce qu'il doit désormais errer, privé de son lien avec la terre. Face à ce danger, Caïn s'en remet à Dieu et le jugement va être revisité : « Mon péché est trop lourd à porter » (v. 13), s'écrie le meurtrier. Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence : « Quiconque me trouvera me tuera » (v. 14). Lui qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour. C'est alors que Dieu intervient pour protéger le meurtrier, et ceci de deux façons : tout d'abord, Yahvé annonce une vengeance totale (sept fois) pour celui qui tuerait Caïn, mais on reste alors encore dans la logique de la *vendetta* : à la violence répond une violence accrue. C'est pourquoi, dans un second temps, Dieu se reprend et protège Caïn par un signe qui empêche de le tuer. Le texte ne précise pas la nature du signe : ce qui importe au narrateur, c'est l'insistance sur le fait que la vie humaine, même celle d'un meurtrier, est sacrée ; aucun être-humain n'a le droit de prendre la vie d'un autre. Le narrateur s'oppose alors à l'idée de la vengeance de sang qui apparaît par exemple en Genèse 9,6 : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé ». Il serait même presque possible de voir en Genèse 4,15 un plaidoyer pour la suppression de la peine de mort. Finalement, Dieu crée ici les conditions d'un avenir malgré le meurtre primordial. Malgré l'annonce de l'errance, il permet à Caïn de s'installer dans le pays imaginaire de Nod, qui se comprend comme un jeu de mot avec le verbe hébreu *nôd* (« errer, être instable »). L'installation de Caïn va également permettre la naissance de la civilisation, comme le montre la deuxième partie du récit (vv. 17–24).

3.2. Caïn et Abel : violence et civilisation

¹⁷Caïn connut sa femme, elle devint enceinte et enfanta Hénok. Caïn se mit à construire une ville et appela la ville du nom de son fils Hénok. ¹⁸Irad naquit à Hénok et Irad engendra Mehouyaël ; Mehiyyaël engendra Metoushaël et Metoushaël engendra Lamek. ¹⁹Lamek prit deux femmes ; l'une s'appelait Ada et l'autre Cilla. ²⁰Ada enfanta Yabal ; ce fut lui le père de ceux qui habitent des tentes avec des troupeaux. ²¹Son frère s'appelait Youbal ; ce fut lui le père de tous ceux qui jouent de la lyre et du chalumeau. ²²Cilla, quant à elle, enfanta Toubal-Caïn qui aiguisait tout soc de bronze et de fer ; la sœur de Toubal-Caïn était Naama. (Gn 4,17–22)

Le meurtrier Caïn a un avenir puisque sept générations descendent de lui. À la fin de cette lignée, on trouve la naissance de Yabal et Youbal qui, comme le montre la ressemblance de leurs noms, sont de nouveau compris comme des jumeaux et

qui, comme Caïn et Abel, exercent deux professions différentes. Un nouveau début est-il alors possible ou l'histoire va-t-elle se répéter ?

Selon le récit biblique, la culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie. Ainsi, la violence n'empêche pas le progrès et la civilisation. Peut-être faut-il aller encore plus loin et se poser la question suivante : peut-il y avoir une civilisation sans violence ? Genèse 4 ne condamne pas la culture, mais démontre plutôt qu'elle provient d'une bonne gestion de la violence. Malgré la violence, la vie demeure possible.

3.3. Caïn et Abel : un nouveau départ ?

²³Lamek dit à ses femmes : « Ada et Cilla, écoutez ma voix ! Femmes de Lamek, tendez l'oreille à mon dire ! Oui, j'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. ²⁴Oui, Caïn sera vengé sept fois, mais Lamek soixante-dix-sept fois. » (Gn 4,23–24)

Cette vie demeure pourtant fragile et menacée, comme le montrent les vv. 23–24 qui rapportent un chant de vantardise d'un descendant de Caïn, qui pervertit le signe qui protégeait Caïn : il se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir enclenché à nouveau la spirale de la violence.

²⁵Adam connut encore sa femme, elle enfanta un fils et le nomma Seth, « car Dieu m'a suscité une autre descendance à la place d'Abel, puisque Caïn l'a tué ». ²⁶À Seth, lui aussi, naquit un fils qu'il appela du nom d'Enosh. On commença dès lors à invoquer Dieu sous le nom de Yhwh. (Gn 4,25–26)

C'est pourquoi la troisième partie (vv. 25–26) du récit retourne à Adam et Ève qui procréent une descendance à la place d'Abel. Seth sera le père d'Enosh qui signifie « humain ». L'histoire se termine-t-elle par l'espoir d'une nouvelle humanité ? De plus, le narrateur nous dit que c'est sous Enosh qu'on commence à invoquer le nom de Yahvé. Il oppose donc l'action d'invoquer Yahvé au sacrifice que Caïn et Abel avaient présenté. Ainsi, pour gérer la violence, l'humain est appelé à faire un culte de la parole qui, dans la Bible hébraïque, se concrétisera par la lecture de la Loi et par la recherche d'une éthique adéquate.

Genèse 4 nous présente donc une réflexion sur la violence, considérée comme faisant partie de la condition humaine. Selon l'auteur, cette violence naît du fait que l'humain ne supporte pas la différence et l'inégalité. Néanmoins, Yahvé n'est pas étranger à cette violence puisqu'il confronte lui-même l'humain à l'expérience de l'inégalité ; d'un autre côté, Yahvé souhaite également que l'humain apprenne à gérer la violence en s'opposant à son escalade. La violence, comme la liberté et la responsabilité, fait partie de la situation de l'être-humain. Comme

Dieu n'est étranger à aucun domaine de la vie humaine, il est aussi impliqué dans la violence, tout en donnant à l'humain des pistes pour en sortir.

4. Le déluge et la limitation divine de la violence

³« Tout ce qui remue et qui vit vous servira de nourriture comme déjà l'herbe mûrissant, je vous donne tout. ⁴Toutefois vous ne mangerez pas la chair avec sa vie, c'est-à-dire son sang. ⁵Et de même, de votre sang, qui est votre propre vie, je demanderai compte à toute bête et j'en demanderai compte à l'homme : à chacun je demanderai compte de la vie de son frère. ⁶Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé ; car à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme. » (Gn 9,3-6)

Comme nous l'avons souligné, l'histoire de Caïn et Abel prépare en quelque sorte l'épisode du déluge qui s'ouvre par le constat d'une violence répandue. Dans un premier temps, Dieu répond à la violence de ses créatures par la violence, mais cette violence n'est pas le dernier mot de Dieu. Lorsqu'il met fin au déluge, il décide de ne plus réitérer cette violence ultime en mettant son arc dans le ciel – le symbole guerrier se transforme en un « arc-en-ciel » et devient signe d'une alliance entre Dieu et l'humanité : « J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance entre moi et la terre » (Gn 9,13). En effet, Dieu atteste du fait que la violence est une composante de l'homme :

« Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme parce que les projets de son cœur sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai les êtres-vivants comme je l'ai fait. » (Gn 8,21)

Ainsi, Dieu accepte le fait que l'homme ne soit pas « parfait », puisqu'il reste tenté par la violence pour résoudre des conflits ou pour imposer ses idées.

5. Dieu et la guerre : le livre de Josué

Parmi les livres bibliques qui posent problème à nos contemporains, le livre de Josué se trouve au tout premier rang. En effet, le peuple d'Israël et surtout son Dieu y font preuve d'un militarisme et d'une cruauté hors du commun. Il y est question de massacres de villes entières et de commandements divins exigeant l'extermination des populations locales. Il n'est pas étonnant que de nombreux penseurs et théologiens dénoncent la violence insupportable du livre de Josué, voyant dans la conquête de Canaan menée par Josué le premier génocide de

l'humanité³. De plus, ce livre a souvent été utilisé par les chrétiens pour légitimer l'extermination de populations autochtones. Néanmoins, avant de condamner ce livre ou d'en faire l'apologie, il nous faut essayer de comprendre les contextes historiques qui ont vu naître l'histoire de la conquête et du partage du pays.

5.1. La naissance du livre de Josué

Les travaux archéologiques et littéraires ont démontré que le livre de Josué n'est pas un compte-rendu historique relatant l'installation des tribus israélites en Canaan⁴. En effet, il s'agit d'un texte « théologique » dont la première édition a vu le jour aux VIII^{ème}–VII^{ème} siècles avant notre ère, au moment où le Levant était dans le giron de l'empire assyrien. En fait, il n'est pas étonnant que les scribes royaux de Jérusalem aient connu les documents néo-assyriens et aient choisi de les imiter alors qu'ils tentaient de créer une littérature de conquête légitimant l'autonomie nationale judéenne : les Assyriens avaient développé de remarquables stratégies de propagande, mobilisant des inscriptions, toute sorte de ressources iconographiques (dessins, bas-reliefs, *etc.*) et même des rituels pour manifester la suprématie militaire du roi néo-assyrien.

5.2. Le livre de Josué et la propagande assyrienne

Cette propagande assyrienne, omniprésente, utilisait notamment de nombreuses représentations de siège d'une ville où les soldats assyriens sont dessinés comme ayant plusieurs fois la taille de leurs adversaires et étant parfois même aussi grands que la ville elle-même, afin de figurer la supériorité écrasante de l'armée assyrienne. Il ne serait pas exagéré de parler d'une « guerre psychologique », destinée à persuader les populations assiégées de la vanité de leur résistance et de l'incapacité de leurs dieux locaux à les secourir.

5.2.1. Le livre de Josué : une contre-histoire à la violence assyrienne

Cette même stratégie assyrienne a des échos dans la Bible en 2 Rois 18–20, qui rapportent le siège de Jérusalem sous Ezékias (-701) : le roi assyrien envoie un haut fonctionnaire, qui harangue les habitants de la capitale judéenne, leur as-

3 Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

4 Israel FINKELSTEIN et Neil ASHER SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, 2002.

sénant que les dieux des nations sont incapables de résister au roi assyrien et qu'ils doivent donc renoncer et se soumettre à la suprématie assyrienne. En effet, la déportation des dieux des villes prises vers les temples assyriens est un phénomène bien attesté et qui avait aussi pour fonction de manifester la domination de l'Assyrie et de ses dieux sur les pays vaincus. Il était donc logique que les auteurs bibliques, qui ne pouvaient ignorer cette propagande massive, l'utilisèrent comme leur principale source d'inspiration lorsqu'ils composèrent la première version des récits de conquête dans Josué ; ils firent usage de cette rhétorique de la violence pour la retourner contre les Assyriens, Yahvé devenant un dieu aussi militariste que les dieux assyriens.

5.2.2. Exemples

Deux exemples s'imposent : tout d'abord, la construction royale de la figure de Josué qui reprend les codes rhétoriques assyriens. L'oracle de salut adressé à ce dernier en Josué 1,2–6 et 10,8 reprend des oracles adressés au roi assyrien avant son départ en compagnie :

Oracle de salut adressé à Assarhaddon : « Ne crains pas ! [...] Je suis Ishtar d'Arbêla qui met tes ennemis à tes pieds. »

Oracle adressé à Josué : « Ne crains pas ! Je te les ai livrés, aucun d'eux ne tiendra devant toi. » (Jos 10,8)

Un second exemple sont les victoires miraculeuses de Josué grâce à l'intervention de Yahvé qui possèdent également des parallèles dans des textes assyriens et babyloniens :

Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie [...] Hadad (le dieu de l'orage) poussa un grand cri contre eux. À l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient. (« Lettre au dieu » de Sargon II)

Or, tandis qu'ils fuyaient devant Israël [...] Yhwh lança des cieux contre eux des grandes pierres et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que les fils d'Israël tuèrent par l'épée. (Jos 10,11)

Il est donc possible de conclure que la première version de Josué 1–12 constitue une adaptation judéenne de ce langage militaire assyrien.

5.3. L'invention de la conquête

En appliquant des textes de propagande assyrienne aux figures de Yahvé, Josué et Israël, les auteurs de la première édition de Josué tendaient vers un but polémique : montrer que Yahvé était plus puissant que toutes les divinités de l'Assyrie.

De plus, lorsque le livre de Josué insiste sur le fait que les autres peuples n'ont aucun droit à l'occupation de Canaan, ce constat s'applique sans doute, en premier lieu, aux Assyriens qui occupaient alors le pays. Ainsi, Josué 1–12, qui met en scène la victoire contre les Cananéens, vise, en fait, d'abord les Assyriens. Pourtant, en affirmant la supériorité de Yahvé sur l'Assyrie et ses dieux, les auteurs de la première version de Josué 1–12 transforment du même coup le dieu d'Israël en un dieu aussi guerrier et militaire que l'est Assur, le dieu tutélaire des Assyriens.

Peut-être fut-ce lors de la rédaction des récits de conquête dans le rouleau de Josué que fut conçue pour la première fois l'installation d'Israël dans le pays comme le résultat d'une conquête militaire. En effet, à part le livre du Deutéronome et certains Psaumes qui semblent connaître le livre de Josué, les autres traditions de la Bible hébraïque ne semblent pas concevoir l'installation d'Israël en Canaan comme étant le résultat d'une action militaire. Par exemple, les prophètes évoquent les origines du peuple en se référant à l'Égypte ou au désert où Yahvé a « trouvé » Israël. D'après ces oracles, l'introduction dans le pays se fait sans allusion à l'extermination d'autres peuples (cf. Os 9,10 ; 11,1–3 ; Jr 2,2). Ceci montre que la conception des premiers auteurs du livre de Josué n'est pas la seule à l'intérieur de la Bible et qui nécessite d'être « contrebalancée » par des traditions plus pacifiques. La pire des aberrations serait de vouloir justifier ces textes théologiquement en faisant abstraction du contexte de leur production.

5.4. Pistes pour contenir la violence : relectures de Josué

Par ailleurs, c'est à l'intérieur-même du livre de Josué que des rédacteurs ultérieurs ont relativisé le discours violent et militariste de l'époque assyrienne :

¹Après la mort de Moïse, serviteur de Yhwh, Yhwh parla à Josué, fils de Nûn, l'auxiliaire de Moïse, et lui dit : ²« Moïse, mon serviteur, est mort ; maintenant, debout ! Passe le Jourdain que voici, toi et tout ce peuple, vers le pays que je leur donne aux Israélites. ³Tout lieu que foulera la plante de vos pieds, je vous le donne, comme je l'ai dit à Moïse. ⁴Depuis le désert et le Liban jusqu'au grand Fleuve, le fleuve Euphrate tout le pays des Hittites, et jusqu'à la Grande mer, vers le soleil couchant, tel sera votre territoire. ⁵Personne, tout le temps de ta vie, ne pourra tenir devant toi : je serai avec toi comme j'ai été avec Moïse, je ne t'abandonnerai point ni ne te délaisserai. ⁶Sois fort et tiens bon, car c'est toi qui vas mettre ce peuple en possession du pays que j'ai juré à ses pères de lui donner. ⁷Seulement, sois fort et tiens très bon pour veiller à agir selon toute la Loi que mon serviteur Moïse t'a prescrite. Ne t'en écarte ni à droite ni à gauche, afin de réussir dans toutes tes démarches. ⁸*Que le livre de cette Loi soit toujours sur tes lèvres : médite-le jour et nuit afin de veiller à agir selon tout ce qui y est écrit. C'est alors que tu seras heureux dans tes entreprises et réussiras.* ⁹Ne t'ai-je pas donné cet ordre : Sois fort et tiens bon ! Sois sans crainte ni frayeur, car Yhwh ton Dieu est avec toi dans toutes tes démarches. » (Jos 1,1–9)

Dans le discours initial que Yahvé adresse à Josué, ce dernier apparaît comme un chef militaire (Jos 1,1–7) dont la tâche est de conquérir le pays et de le distribuer au peuple. Ce discours se terminait d’abord par l’exhortation du v. 7 : « Sois fort et courageux. » Or, le v. 8 reprend la même exhortation, mais transforme radicalement l’ordre de conquête : « Ce livre de la Loi ne s’éloignera pas de ta bouche, tu le murmuras jour et nuit. » Par l’ajout de ce verset, Josué, chef de guerre, est transformé en un rabbin respectueux de la Torah : la conquête du pays se mue ainsi en une quête de la Loi dont le centre est l’amour du prochain (Lv 19). Le discours d’adieu en Josué 23 témoigne également d’une relecture de l’idéologie de la conquête. Dans ce testament, Josué insiste sur la nécessité absolue de vivre conformément à la Loi mosaïque (Jos 23,6). Ainsi, l’idée triomphaliste, selon laquelle tout le pays avait été conquis, est modifiée, car c’est désormais du respect de la Loi dont dépend le pays (et non plus des exploits militaires).

Néanmoins, le passage de Josué qui remet le plus explicitement en question tout discours ségrégationniste est l’histoire de la prostituée Rahab en Josué 2. Il s’agit clairement d’une insertion dans le récit ancien, puisqu’elle interrompt la chronologie de Josué 1,10 (annonce de la traversée du Jourdain dans trois jours) et 3,2 (début de la traversée au bout de trois jours). Dans ce récit, c’est une femme cananéenne, Rahab, d’une profession douteuse, qui sauve les espions israélites au péril de sa propre vie, qui confesse Yahvé comme Dieu du ciel et de la terre et qui confirme que Yahvé a donné le pays à Israël (2,7–11). À leur retour, les espions qui n’ont nullement espionné le pays, se contentent de relater à Josué les paroles de Rahab (2,24). Ainsi, Sans Rahab, Israël n’aurait jamais pu prendre possession du pays. Par conséquent, l’histoire de Rahab vient décloisonner une lecture par trop nombriliste et violente des origines d’Israël, en démontrant que, sans l’apport des étrangers, la confirmation de la promesse ne se serait jamais faite.

5.5. Que faire de la violence divine dans la Bible ?

De nombreux chrétiens aimeraient pouvoir sortir ce livre de la Bible. Il s’agit pourtant d’une bien mauvaise solution. En effet, la violence faisant partie de l’existence humaine, il est nécessaire d’en parler. Certes, le livre de Josué a été utilisé pour justifier, entre autres, l’institution de l’esclavage ; mais, lorsque les esclaves, évangélisés de force, entendirent l’histoire de la conquête de Jéricho, ils la comprirent comme un récit de libération et se mirent à chanter « Joshua Fit the Battle of Jericho ». Ainsi, un récit utilisé par des oppresseurs se retourne contre eux et se transforme en une parabole de la libération, qui est le propre du Dieu biblique.

6. Résumé

Bien que les textes bibliques sur la violence nous mettent souvent mal à l'aise, on ne peut pas sortir ces textes de la Bible, car ils nous confrontent avec notre propre violence. La violence fait partie de la condition humaine, comme le montrent, entre autres, les textes cosmogoniques du Proche-Orient ancien avec lesquels nous avons commencé notre enquête. D'une part, nous savons que les récits de création dans la Genèse s'opposent d'une certaine manière à la violence des dieux décrits dans les épopées babyloniennes ; d'autre part, les auteurs de la Genèse affirment également que Dieu est mêlé à la violence, puisqu'il est impliqué, en quelque sorte, dans le premier meurtre de l'humanité, né de l'incapacité de Caïn à contrôler ses émotions et à les communiquer. Par la suite, cette même violence, mise en scène par Genèse 4, est responsable du déluge, à la fin duquel elle est « institutionnalisée ». L'implication divine dans la violence concerne aussi les récits de guerre (Josué), qui reflètent une idéologie, voire une subversion, des propagandes néo-assyriennes. Certes, cette idée peut choquer mais elle correspond à une idée centrale de la Bible juive et de la Bible chrétienne : Dieu ne se retire d'aucun domaine de la vie humaine et il est présent aussi là où l'homme est confronté à ses côtés obscures (haine, égoïsme, cruauté, guerre, violence).

La Bible nous invite également à réfléchir sur la question des violences légitimes. En effet, rejeter la violence, est une position « théologiquement voire politiquement » correcte. Mais peut-on imaginer une vie sans aucune forme de violence ? La loi nécessaire à toute démocratie ne contient-elle pas une violence nécessaire au fonctionnement de la société ? Finalement, dans des situations dramatiques, d'oppression et de dictature, peut-on d'emblée renoncer à tout recours à la violence dans la lutte pour la vie et la liberté ? On attribue à Mahatma Gandhi la parole suivante : « Là où il n'y a le choix qu'entre lâcheté et violence, je conseillerai la violence. »⁵ Ainsi, la Bible nous invite à ne pas fermer les yeux devant la violence mais à l'affronter, en nous offrant en même temps des pistes et des promesses pour la contenir et la dépasser.

5 Citation rapportée par Romain ROLLAND, *Mahâtma Gandhi*, Paris, Stock, 1993, p. 33.

Les légalités de l'impérialisme romain. Violence et culture

À la mémoire de Jean-Louis Ferrary,
en souvenir de notre longue amitié

Je ne prétends pas, dans le cadre de cette conférence, traiter dans son ensemble d'une question aussi vaste que celle de la relation souvent explicite qui s'est tissée entre la haute culture des Romains et la violence de leur impérialisme. La période à prendre en compte serait d'au moins 800 ans, et il faudrait sans doute commencer par se demander ce qu'il faut entendre par « romain ». Je rappelle qu'en fait depuis le I^{er} s. av. J.-C., tous les hommes libres d'Italie étaient devenus citoyens romains, et que déjà au cours des deux siècles précédents ils avaient acquis une partie des droits attachés à la citoyenneté romaine. Rapidement d'autres régions de l'empire devaient suivre. Sous Claude, le sénat de Rome s'ouvrit à l'élite des citoyens romains de Gaule Narbonnaise. Vespasien et Titus de leur côté firent entrer l'élite des provinces orientales dans le sénat romain. Finalement en 212, tous les hommes libres du monde romain, soit près de 40 millions d'individus, étaient déclarés citoyens romains. De qui parlons-nous donc quand nous parlons « des Romains » ? Et si nous descendons dans le détail de l'histoire, par exemple à l'époque de la Guerre des Gaules, nous découvrons que l'armée de César bénéficiait entre autres du soutien des Éduens et de leur confédération de tribus, et qu'elle comprenait de nombreuses troupes auxiliaires gauloises. De même une grande partie de ce que nous savons de la guerre des Juifs, nous le devons à un membre de l'élite juive, qui, après avoir exercé des commandements chez les insurgés au cours de la 1^{re} guerre juive, se rendit aux Romains, fut pardonné par Vespasien, devint citoyen romain et écrivit dans son entourage l'histoire de la Guerre juive. Qui sont donc les « Romains » ? C'est une des difficultés du sujet, que je n'ai pas le temps d'aborder ici. Mais c'est aussi un aspect de la question qu'il faut garder présent à l'esprit, dans la mesure où trop souvent l'histoire contemporaine attribue la responsabilité de la totalité de l'impérialisme qui a régi la Méditerranée à l'État romain, artificiellement réduit pendant le millénaire qu'a duré l'histoire de la Rome occidentale à la seule population du cœur du Latium, autrement dit, à un concept abstrait de « Romain ». D'autant plus que sous l'influence des idéologies fascistes et nazies, l'histoire de Rome est systématiquement opposée depuis la fin de la II^e Guerre mondiale à ce qu'on appelle la « démocratie »

grecque, et même couramment exclue des programmes intellectuels et éducatifs français parce que coupable d'un impérialisme auquel on attribue des caractéristiques directement dérivées des modèles idéologiques fournis par les régimes totalitaires du XX^e s.

Je me limiterai donc à la période au cours de laquelle les sénateurs, magistrats et comices romains, issus de la cité de Rome et des cités d'Italie centrale, ont décidé du sort de la République du peuple romain et par là-même de celui du monde méditerranéen tout entier, en refusant d'entrer dans le débat théologique concernant la nature de l'impérialisme romain. Originaire d'un petit pays qui, au cours de son existence, n'a fait que subir les excès d'impérialismes prétendument défensifs, venant tantôt de l'ouest tantôt de l'est, je n'ai aucun impérialisme à me faire pardonner et me contente de considérer qu'il s'agit d'un débat fondé sur des spéculations, dont certains travaux, notamment ceux de Jerzy Linderski¹, ont démontré de manière convaincante qu'ils étaient essentiellement déterminés par les enjeux impérialistes modernes que défendent les différents auteurs.

L'autre élément du couple, à savoir la haute culture, ne nécessite pas une longue définition. Pour les Romains cultivés – comme pour toutes les élites du Monde méditerranéen qui vivaient entre le III^e s. av. et le IV^e s. apr. J.-C. – la haute culture était d'origine grecque. Et les Romains, pour m'en tenir à eux, ont admiré cette culture et se la sont appropriés. Il est significatif qu'après son succès Paul-Émile, le vainqueur de la bataille de Pydna qui mit un terme au royaume de Macédoine, ait exigé qu'Athènes lui fournisse un philosophe pour éduquer sa fille, et un peintre pour illustrer son triomphe. Très rapidement, les Romains devinrent bilingues et biculturels, et dès le II^e s. av. J.-C., Rome était devenue le centre de la vie culturelle du monde, ainsi que le musée mondial de l'art grec et hellénistique. On peut même reprendre la question de certains chercheurs qui se demandent² si les Romains n'auraient pas alors inventé la Grèce, notre Grèce. En ressuscitant la philosophie platonicienne, que Cicéron entre autres a contribué à rediffuser et a partiellement traduite en latin, les Romains ont légué à l'Occident le vocabulaire philosophique et la haute culture hellénistique dont nous leur sommes aujourd'hui encore redevables. En bref, il suffit de dire que les Romains dont nous parlerons s'inscrivent dans l'histoire de la haute culture d'une époque, qui fut hellénistique avant de devenir hellénistico-romaine. Avec la conséquence

1 J. Linderski, « *Si vis pacem, para bellum*. Concepts of Defensive Imperialism », dans W. V. Harris (éd.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome, Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 29, 1964, 133–164 (= Linderski, *Roman Questions*, Stuttgart, Fr. Steiner, 1995, 1995, 1–31, avec des addenda, 632–633 ; et des addenda altera, Linderski, *Roman Questions* II, Stuttgart, Fr. Steiner, 2007, 609–610).

2 Cf. le dossier dirigé par V. Huet et E. Valette-Cagnac, « Et si les Romains avaient inventé la Grèce ? », dans *Mètis*, N.S. 3, 2005, 7–348.

qu'à partir du I^{er} s. av. J.-C. à peu près toutes les figures de la haute culture antique, quelle qu'ait été leur origine, ont possédé la citoyenneté romaine.

Une fois ces précisions données, se pose une autre question : comment saisir cet immense problème, même limité à une partie de la période que couvre le sujet ? Je tenterai de répondre, en invoquant trois exemples particulièrement révélateurs, et choisis tous les trois dans la période au cours de laquelle l'impérialisme romain s'est montré le plus violent, à savoir les trois derniers siècles avant notre ère. Je commencerai par interroger la démarche paradoxale entreprise par Flamininus au moment de la conquête de la Grèce continentale au tournant du III^e au II^e s. av. J.-C. J'analyserai dans un deuxième temps le discours philosophique gréco-romain sur l'impérialisme tel qu'il s'est développé dans le courant des II^e et I^{er} siècles. Enfin, je m'intéresserai en troisième lieu au discours augustéen sur l'empire romain, tel que le nouveau régime politique le mit en scène, une fois passés le chaos et l'extrême violence qui accompagnaient les Guerres civiles du I^{er} s. av. J.-C. Des guerres qui présentent beaucoup de similitudes avec l'impérialisme dans la mesure où, dans les faits, elles ont touché le monde méditerranéen tout entier. Ces exemples nous amèneront à constater qu'en dépit de tous les débats contemporains concernant la violence déployée pour la conquête du monde et son contrôle, les Romains, dans la mesure où ils finissaient par être originaires de tous les coins de l'empire, n'entretenaient aucun complexe vis-à-vis de l'impérialisme, et ne voyaient dans son existence aucune contradiction avec la haute culture qui caractérisait par ailleurs leur civilisation.

Il suffit, pour redimensionner ces réflexions, de ne pas oublier non plus que Rome ne fut pas la seule cité impérialiste et violente de cette époque. Les attaques dont elle fut victime de la part de ses voisins latins durèrent plus de deux siècles et demi. Certes, dans le prolongement de l'impérialisme local étrusque, Rome ne cessa de vouloir dominer ses voisins, comme il était traditionnel de le faire dans le monde des cités. La violence des guerres samnites qui opposèrent Rome, et avec elle d'autres cités italiennes ou grecques d'Italie méridionale, pendant un demi-siècle, entre 343 et 290 av. J.-C., aux populations belliqueuses et pillardes des montagnes d'Italie centrale, était très largement partagée. Les Guerres Puniques furent autrement complexes, notamment la Deuxième. Rome eut à affronter la meilleure armée de l'époque, et dans ce combat pour la suprématie en Méditerranée occidentale, elle risqua plusieurs fois sa survie. Était-elle plus impérialiste que Carthage ? Je n'oserais l'affirmer, puisque l'enjeu du conflit concernait la suprématie en Méditerranée occidentale et que Carthage était l'agresseur. Enfin, sans vouloir poursuivre sur ce thème, Rome était-elle moins impérialiste que les royaumes macédoniens et séleucides, ou les cités grecques elles-mêmes, et notamment l'Athènes de Périclès ? Il est important de ne pas oublier ces données. Je conclurai ces quelques réflexions en rappelant que les Romains étaient sans aucun doute très durs, et que si, pour une raison ou une autre, ils s'attaquaient à

une autre cité, il n'y avait pour eux qu'une solution : la dominer. Mais c'était aussi ce que souhaitaient faire les autres cités, même si elles en eurent de moins en moins les moyens. Au fil des guerres, Rome a forgé un thème idéologique qui devait faire sa spécificité : elle ne se considérait pas comme autochtone, et n'était nullement fermée à l'intégration des cités conquises, comme l'était par exemple Athènes. Elle bénéficiait de ce fait d'une réserve de citoyens mobilisables bien supérieure à celles de ses ennemis. C'est sans doute ce qui permit à son impérialisme de bénéficier du succès historique que nous savons. Un impérialisme qui prit réellement son élan une fois qu'elle eut constaté au début du II^e s. av. J.-C. qu'elle avait été capable de battre, certes au prix de bien des sacrifices et de difficultés majeures, la meilleure armée du monde, celle d'Hannibal.

* * *

C'est au cours des guerres liées à la conquête du monde hellénistique que les Romains découvrirent, comme l'écrit J.-L. Ferrary³ dans son livre sur *Philhellénisme et Impérialisme*, qu'ils devaient maintenant « exercer leur *imperium* sur un peuple dont ils reconnaissaient dans l'ensemble la supériorité culturelle ». C'est dans ce contexte que se manifeste la première interférence entre le souci de la haute culture et les nécessités militaires.

1. La politique de Flamininus au cours de la deuxième guerre de Macédoine (200–197 av. J.-C.)

Comme le montrait la conquête récemment opérée de la Sicile, le principe romain était de « rendre (à toutes les cités qui avaient été vaincues) leur ville, leur territoire et leurs lois », pour citer Cicéron⁴, avec pour certaines en outre l'octroi du privilège de l'immunité. Toutes se trouvaient néanmoins placées sous l'autorité d'un magistrat, d'un proconsul. Elles étaient autonomes, amies et alliées du Peuple romain, mais *in dicione populi Romani*, ce qui signifiait que Rome traitait désormais en leur nom.

Accusé par la Macédoine de répéter les invasions barbares, Flamininus voulut tenter en Grèce une autre voie que celle de la violence pure et simple. Le sénat avait envoyé un sénatus-consulte avec les divers points du traité à conclure avec le roi de Macédoine que Flamininus avait battu. D'après ce sénatus-consulte, « ... tous les

3 J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et Impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, BEFAR 271, 1988, XII.

4 Cic., *II Verr*, 2, 90 : *cum ... senatusque et populus Romanus Thermitanis, quod semper in amicitia fideque mansissent, urbem agros legesque suas reddidissent.*

Grecs, ceux d'Asie comme ceux d'Europe, seraient libres et se gouverneraient selon leurs lois ; 3 quant à ceux qui étaient soumis à Philippe et aux cités tenues par des garnisons macédoniennes, ils seraient remis aux Romains avant les jeux isthmiques ; 4 Philippe retirerait ses troupes d'Eurôme, Pédase, Bargylis, Iassa, Abydos, Thasos, Myrina, Périnthe et laisserait ces cités libres⁵ ».

Ces décisions suscitèrent chez les Grecs une vive reconnaissance, en dépit des insinuations répandues par les Étoliens, qui prétendaient que Philippe de Macédoine s'était en fait partagé les cités avec les Romains. Soucieux d'organiser l'avenir, d'installer une paix durable et de mettre sur pied une gestion satisfaisante de la Grèce, Flamininus convoqua un conseil à Corinthe, au moment des *Isthmia*, une fête qui attirait les foules et qui avait un important passé historique. Il y fit proclamer le décret suivant : « Le sénat romain et le proconsul Titus Quinctius, ayant vaincu le roi Philippe et les Macédoniens, laissent la liberté aux Corinthiens, Phocidiens, Locriens, Eubéens, Achéens Phthiotes, Magnètes, Thessaliens et Perrhèbes, auxquels ne seront imposés ni troupes d'occupation ni tributs et qui pourront se gouverner selon leurs lois ancestrales⁶. » Plus tard, au moment de décider de la guerre contre Nabis, le tyran de Sparte, Flamininus convoqua à Corinthe un nouveau congrès, en proposant aux cités grecques de faire la guerre au tyran. Cette fois encore Flamininus se comporta comme le chef d'une alliance de cités. Avec cette nuance que, même si le Sénat l'avait laissé libre d'agir comme il le jugeait bon, et que la paix qu'il avait imposée à Nabis avait été acceptée par les Grecs, elle n'en devait pas moins être approuvée par un Sénat dont tous les membres ne partageaient peut-être pas l'humanisme de Flamininus. Mais il y a plus.

Ce comportement, s'inscrit dans la culture même dont est imprégné Flamininus, et qui étonnait les Grecs⁷. Comme l'écrit J.-L. Ferrary, le choix du lieu, Corinthe, comme celui du jour, celui des *Isthmia*, retenus pour la réunion de 196,

5 Pol., 18, 44, 2-4 : Ἦν δὲ τὰ συνέχοντα τοῦ δόγματος ταῦτα, τοὺς μὲν ἄλλους Ἑλλήνας πάντας, τοὺς τε κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ κατὰ τὴν Εὐρώπην, ἐλευθέρους ὑπάρχειν καὶ νόμοις χρῆσθαι τοῖς ἰδίοις, 3. τοὺς δὲ ταπτομένους ὑπὸ Φίλιππον καὶ τὰς πόλεις τὰς ἐμφροῦρους παραδοῦναι Φίλιππον Ῥωμαίοις πρὸ τῆς τῶν Ἰσθμίων πανηγύρεως, 4. Εὐρωμον δὲ καὶ Πήδασα καὶ Βαργύλια καὶ τὴν Ἰασέων πόλιν, ὁμοίως Ἄβυδον, Θάσον, Μύριναν, Πέρινθον, ἐλευθέρως ἀφεῖναι, τὰς φρουράς ἐξ αὐτῶν μετασπασάμενον : 6 Pol. 18, 46, et notamment 18, 46, 5 : Ἡ σύγκλητος ἡ Ῥωμαίων καὶ Τίτος Κοῖντιος στρατηγὸς ὕπατος, καταπολεμήσαντες βασιλεῖα Φίλιππον καὶ Μακεδόνας, ἀφίαισιν ἐλευθέρους, ἀφρουρήτους, ἀφορολογήτους, νόμοις χρωμένους τοῖς πατρίοις, Κορινθίους, Φωκέας, Λοκρούς, Εὐβοεῖς, Ἀχαιοὺς τοὺς Φθιώτας, Μάγνητας, Θετταλοὺς, Περραιβοὺς.

7 Plut., *Flam.* 5, 6-7 : ἀκούοντες γὰρ τῶν Μακεδόνων, ὡς ἄνθρωπος ἄρχων βαρβάρου στρατιάς ἔπεισι, δι' ὅπλων πάντα καταστρεφόμενος καὶ δουλούμενος, εἴτ' ἀπαντῶντες ἀνδρὶ τήν θ' ἡλικίαν νέω καὶ τὴν ὄψιν φιλανθρώπῳ, φωνὴν τε καὶ διάλεκτον Ἑλληνι, καὶ τιμῆς ἀληθοῦς ἔραστον, θαυμασίως ἐκηλοῦντο. « Ils entendaient dire aux Macédoniens qu'un homme marchait sur eux, à la tête d'une armée barbare, détruisant, abattant et réduisant tout en esclavage par les armes : lorsqu'ils virent devant eux cet homme jeune, au visage bienveillant, qui parlait et comprenait le grec et qui était épris de gloire véritable, ils s'émerveillèrent et furent sous le charme. »

sont liées à son désir d'inscrire son action dans le cadre d'une histoire grecque qui lui était parfaitement connue. Effectivement, deux siècles auparavant, en 481/0, face à la menace perse, un congrès panhellénique avait été réuni lors des *Isthmia* de Corinthe avec le projet de défendre la liberté des Grecs contre Xerxès et de confier la direction des opérations à Sparte. C'était là aussi une façon efficace de répondre à ceux qui considéraient les Romains comme des barbares⁸, et même comme des Perses, comme des soldats supérieurs aux Perses⁹. Devant cet arrière-plan Flamininus dit, quant à lui, à ses soldats avant la bataille de Cynocéphales que « la Grèce était pour eux le plus beau des théâtres où les meilleurs des antagonistes leur donnaient la réplique¹⁰ », encore une claire allusion à la haute culture grecque – si la phrase est historique. Flamininus savait aussi qu'en 338/7, les cités grecques avaient instauré à Corinthe une paix commune et une alliance dans le but d'attaquer les Perses sous la direction de Philippe II. En 336, c'est là qu'elles avaient investi Alexandre comme successeur de son père, et en 220 encore, Philippe V avait réuni à cet endroit, en tant que chef de l'alliance, le *synedrion* qui devait décider de la guerre contre les Étolieus au nom de la liberté des Grecs. Le contexte autant que la teneur de la proclamation de Flamininus suscitèrent chez les Grecs une euphorie qui leur évita de trop s'interroger sur le contenu réel d'une liberté ainsi soumise au contrôle des Romains. Dès 194, Flamininus retirait effectivement les troupes romaines, mais personne n'était dupe. Les Grecs commencèrent à appeler les Romains « communs évergètes », des termes qui traduisaient les concepts clés : *beneficia/officia*, *evergesia/eucharistia* utilisés pour qualifier les relations réciproques de clientèle, telles qu'elles existaient entre deux partenaires inégaux et non pas entre des partenaires libres et égaux. Ces termes renvoyaient à la commune reconnaissance qu'éprouvaient les Grecs à l'égard des Romains et aux obligations qu'elle impliquait.

Je ne poursuivrai pas sur ce thème, et me contenterai de souligner que la stratégie diplomatique ainsi déployée par Flamininus témoigne de l'usage qui pouvait être fait de la culture dans la conduite diplomatique et militaire, même si d'autres choix opérés par la suite par Flamininus se sont avérés moins heureux, comme celui de laisser au pouvoir dans les cités libres des personnages forts, amis des Romains, mais enclins à gouverner de façon démagogique et tyrannique.

8 Plut., *Flam.* 5, 6–7: ἀκούοντες γὰρ τῶν Μακεδόνων, ὡς ἄνθρωπος ἄρχων βαρβάρου, « un homme à la tête d'une armée barbare ».

9 7, 5–6: Ῥωμαῖοι μὲν εἰ Μακεδόνων κρατήσουσιν, ὧν ὄνομα δι' Ἀλέξανδρον ἀλκῆς καὶ δυνάμεως πλεῖστον ἦν παρ' αὐτοῖς. Μακεδόνες δὲ Ῥωμαίους Περσῶν ἡγούμενοι διαφέρειν ... « Ils n'en éprouvaient que plus d'enthousiasme et d'ardeur : 6. les Romains à la pensée de vaincre les Macédoniens dont la réputation de vaillance et de force était si grande auprès d'eux, à cause d'Alexandre, et les Macédoniens parce qu'ils considéraient les Romains comme supérieurs aux Perses ... ».

10 Plut., *Flamininus* 7, 5, 4: ὡς ἐν τῷ καλλίστῳ θεάτρῳ τῇ Ἑλλάδι μέλλοντας ἀγωνίζεσθαι πρὸς τοὺς ἀρίστους τῶν ἀνταγωνιστῶν.

Le contexte de la fin du royaume de Macédoine démontre en tout cas qu'il n'est pas étonnant qu'au milieu du II^e s. av. J.-C. un débat sur la justice et la guerre ait eu lieu entre philosophes, dont Cicéron se fait l'écho un siècle plus tard.

2. Les discours de Philus et de Laelius dans le *De republica* de Cicéron

Ces deux discours, qui ne sont pas entièrement conservés et nous sont parvenus sous une forme qui n'est pas satisfaisante, posent deux problèmes, dont l'un ne nous occupera pas. Il s'agit de l'origine du discours de Philus qui serait issu de deux conférences contradictoires que, si l'on suit Lactance¹¹, Carnéade aurait prononcées à Rome lors de l'ambassade des trois scolarques athéniens en 155 av. J.-C., qui étaient venus pour plaider auprès du sénat de Rome la remise au moins partielle d'une amende qui avait été infligée à Athènes. Comme J.-L. Ferrary¹² l'a démontré de façon à mon avis tout à fait convaincante, il est très difficile d'imaginer Carnéade prononçant dans un pareil contexte – et de plus devant Caton le Censeur – deux discours destinés à démontrer l'un la nécessité de respecter la justice, l'autre le contraire, avec à l'arrière-plan l'impérialisme romain, et que Philus aurait entendus ces discours. C'est plutôt chez Clitomaque, l'élève de Carnéade, qui a publié des synthèses de l'enseignement de son maître, que Lactance a pu trouver ce développement relatif aux deux conférences contradictoires prononcées par Carnéade, sans qu'il y soit fait mention d'un lien quelconque avec la célèbre ambassade des philosophes à Rome. Il faut supposer qu'il s'agit d'une erreur de Lactance qui ne connaissait que le témoignage de Cicéron, et qui a pris à la lettre la convention littéraire employée par ce dernier lorsqu'il prétend que Philus aurait assisté aux conférences de Carnéade.

Pour le reste, le contexte même de ce débat philosophique sur la République renvoie de toute évidence au platonisme des Romains contemporains de Cicéron. Le débat du livre III du *De republica* nous renseigne en tout cas sur les réflexions que pouvaient susciter l'impérialisme romain et le succès insolent qui l'accompagnait. Pas davantage que Flamininus, ni Philus, ni Laelius, ni par conséquent Cicéron, ne prennent leurs distances vis-à-vis de l'impérialisme. Ils réfléchissent

11 Lact., *inst.* 5, 15 : *Is, cum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de justitia copiose, audiente Galba, et Catone censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit; et justitiam, quam pridie laudaverat, sustulit.* « Envoyé par les Athéniens en ambassade à Rome, Carnéade parla fort éloquemment de la justice, en présence de Galba et de Caton le Censeur, les deux plus grands orateurs de ce temps. Mais le lendemain il ruina complètement tout son discours de la veille, et déclara la justice qu'il avait portée aux nues. »

12 Ferrary, *Philhellénisme...*, 358–363.

plutôt à la façon correcte d'exercer la violence guerrière, et la légitiment chacun à sa manière en se référant à la philosophie grecque.

Philus paraît avoir une position plus critique, puisque dans un des fragments qui nous sont conservés il semble avoir rapporté l'anecdote d'Alexandre, qui se fait traiter en quelque sorte de collègue par un pirate auquel il demande les raisons d'être de ses méfaits¹³. Mais il faut tenir compte du fait que Philus condamne en fait la justice au nom de l'impérialisme, et non le contraire¹⁴. Laelius au contraire juge la conquête et la domination acceptables à la condition qu'elles soient conformes à la justice, c'est-à-dire effectuées pour la défense d'une cité et celle de ses alliés¹⁵. C'est de cette manière, conforme à la loi naturelle que Rome serait devenue maîtresse du monde.

On peut essayer de retrouver d'autres arguments dans ce débat. Pour nous, l'intérêt de ces discussions consiste dans le fait qu'elles témoignent de ce que les écoles philosophiques d'Athènes débattaient de l'impérialisme romain et de la violence qui lui était inhérente en essayant de lui trouver une justification, ou au contraire en le condamnant comme relevant de la pure bestialité. C'est ce que faisait le stoïcien Panétius. Ce débat se poursuit à Rome, chez Cicéron, dans le *De republica*, comme nous l'avons vu, et aussi dans le *De officiis*, où Cicéron reprend

13 Aug., *ciu.* 4, 9 : *Eleganter enim et ueraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei uideretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator.* – « C'est une spirituelle et juste réponse que fit à Alexandre le Grand ce pirate tombé en son pouvoir. 'À quoi penses-tu, lui dit le roi, d'infester la mer ?' – 'À quoi penses-tu d'infester la terre ? répond le pirate avec une audacieuse liberté. Mais parce que je n'ai qu'un frêle navire, on m'appelle corsaire, et parce que tu as une grande flotte, on te nomme conquérant'. »

14 Lact., *inst.* 5, 15 : *Eam disputationem, qua iustitia evertitur, apud Ciceronem L. Furius recordatur: credo, quoniam de republica disserebat, ut defensionem laudationemque ejus induceret, sine qua putabat regi non posse rempublicam.* – « Cicéron a mis dans la bouche de L. Furius l'argumentation de Carnéade contre la justice, sans doute parce que, traitant de la république, il avait le dessein d'amener la défense et l'éloge de cette vertu sans laquelle il était convaincu qu'on ne peut gouverner un État. »

15 Aug., *ciu.* 2, 21 : *Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum, qui sentirent sine iniustitia geri non posse rem publicam, purgans praecipue, ne hoc ipse sentire crederetur, egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem rei publicae, illam vero inutilem, veri similibus rationibus et exemplis velut conaretur ostendere.* 6. *Tum Laelius rogantibus omnibus iustitiam defendere adgressus est adseruitque, quantum potuit, nihil tam inimicum quam iniustitiam civitati nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam.* – « Philus prend le parti de ceux qui soutiennent qu'un État ne peut être gouverné sans injustice, après avoir déclaré toutefois que ce sentiment n'est pas le sien. Il plaide de son mieux pour l'injustice contre la justice, tâchant de montrer par des raisons vraisemblables et par des exemples que la première est aussi avantageuse à l'État que la seconde lui est inutile. Alors Laelius, sur la prière de tous, entreprend la défense de la justice et fait tous ses efforts pour démontrer qu'il n'y a rien de plus contraire à un État que l'injustice, et que sans une justice sévère il n'y a ni gouvernement ni sécurité possibles. »

l'argumentation de Panétius¹⁶. Ce qui montre qu'alors même que le processus qui avait porté les Romains à conquérir une grande partie du monde était arrivé à son terme, le problème lui-même continuait à être discuté dans le cadre de la haute culture hellénistique. Rome et son passé étaient eux-mêmes devenus un élément du discours philosophique gréco-romain. Le même discours est repris chez les historiens romains de l'époque impériale, puis chez les pères de l'église, comme Lactance et Augustin, qui essayaient d'élaborer, dans le sillage de la philosophie grecque et cicéronienne, leur propre discours sur l'impérialisme romain et sa violence.

3. Le discours augustéen sur l'empire romain

La première phase de l'impérialisme romain s'achève avec les Guerres civiles romaines, en 30 av. JC., à la suite de la prise de possession effectuée par Octavien de l'Égypte, le grenier à blé de l'antiquité, qui devient désormais une possession privée de l'empereur romain. Au cours des Guerres civiles qui ont duré près d'un siècle, si on inclut la Guerre sociale des années 91–89 av. J.-C., la question des relations de Rome avec ses alliés d'un côté, l'implication des provinces dans la vie politique romaine de l'autre, n'ont cessé de se poser. Le résultat fut que l'Italie se trouva définitivement intégrée à l'État romain comme un ensemble de cités composées de citoyens romains. C'était, pour l'Italie, le dernier pas vers l'intégration complète, ou vers ce qu'on peut appeler la liberté au sein de l'ensemble romain, la conséquence ultime en quelque sorte du débat qu'avait ouvert la diplomatie militaire de Flamininus. Quant aux provinces, elles ont été impliquées bon gré mal gré dans les Guerres civiles, qui ont affecté tout l'empire, et qui les ont liées plus fortement à l'ensemble romain sans pour autant faire d'elles des cités romaines et de leurs habitants des citoyens romains. Il faut pour cela attendre le début du III^e s., le moment où tous les hommes libres de l'empire deviennent citoyens romains. Pour les cités ce bienfait ne s'est pas traduit par une quelconque modification de leurs institutions locales, leurs citoyens faisant désormais tous partie, à titre individuel, du peuple romain.

Mais n'en sommes encore qu'au début de ce qu'on appelle l'Empire, au moment précis où Rome met de l'ordre dans son propre fonctionnement. Constatant

16 Cic., *off.* 1, 11, 34 : *Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore.* – « Et dans la république, il convient au plus haut point de conserver les droits de la guerre. Étant donné qu'il y a deux manières de trancher un différend, l'une par la discussion et l'autre par la violence, et que la première est propre à l'homme, la seconde aux bêtes sauvages, il ne faut recourir à cette dernière que s'il n'est pas possible d'employer la précédente. »

que le système de gouvernement qui avait prévalu jusqu'alors avait échoué, à la fois dans la gestion des provinces et dans le contrôle de l'armée romaine, qui se trouvait en fait à la disposition de tous les proconsuls désireux de tenter une aventure politique à Rome, Octavien décide en 28 av. J.-C. de rendre ses pouvoirs d'exception, acquis en 43 av. J.-C. avec Marc Antoine et Lépide pour (re)fonder l'État. Ce qui revenait à mettre un terme au conflit civil qui l'opposait aux assassins de César, et à tenter de reconstituer un régime viable, capable d'éviter les tentations de coup d'état aussi bien que l'autoritarisme d'un César, tout en conservant à Octavien lui-même une position éminente dans l'État. Cet arrangement fut réalisé en janvier 27, et Auguste partagea dès lors le pouvoir avec le sénat, en recevant pour 10 ans des pouvoirs qui lui permettaient de gouverner l'État et de mettre en place les réformes indispensables. Dans ce système, il revenait au *princeps*, comme on disait à l'époque, de commander les provinces où était stationnée l'armée et de contrôler cette dernière. Il remit par ailleurs de l'ordre dans les provinces, ce qui se traduit par des pacifications ou des conquêtes supplémentaires destinées à réduire les derniers foyers d'autonomie et de conflits qui subsistaient dans le midi de la France, dans les provinces alpines, les Hispanies, l'Illyrie, et au Nord, en Germanie.

Ce n'est pas cet aspect de son action que je souhaite aborder pour conclure, mais plutôt les décisions qui concernent le sujet que je traite.

Octavien-Auguste n'était pas un pacifiste. Il était aussi dur que la plupart des autres membres des élites romaines, même s'il n'était pas aussi bon militaire. Sans rappeler ses actions d'éclat, je me contenterai de citer cet extrait de ses *Res gestae*, écrites sous sa dictée à la fin de ses jours et publiées après sa mort. Ces lignes se réfèrent d'abord à la dernière guerre civile. Il écrit¹⁷ : « 2. Ceux qui ont assassiné mon père, je les envoyai en exil, et je vengeai leur crime en vertu d'actions judiciaires conformes à la loi. » Il faut savoir que ces « actions judiciaires conformes à la loi » étaient en fait des proscriptions, un acte violent s'il en fut ! Puis le vieux Prince continue : « Et quand après cela, ils firent la guerre à la république, je les ai vaincus deux fois en bataille rangée. » C'est la suite qui nous intéresse plus particulièrement, car elle ajoute un complément ou un commentaire particulier à ce qui précède. « 3. 1. J'ai fait souvent des guerres sur terre et sur mer, civiles ou extérieures, dans le monde entier, et après la victoire j'ai épargné tous les citoyens qui demandaient grâce. 2. Quant aux peuples étrangers à qui on pouvait pardonner en toute sécurité, j'ai préféré les conserver que les exterminer. » Énoncés 40 ans après les faits, ces propos sont glaçants, ou au fond très logiques. Sans être

17 *Res gestae Divi Augusti* 2-3 : 2. *Qui parentem meum [trucidauer]un[t, eo]s in exilium expuli iudicii legitimis ultus eorum [fa]cin[us, e]t postea bellum inferentis rei publicae uici b[is a]cie.* 3. 1 *[Be]lla terra et mari c[ui]ilia ex]ternaeque toto in orbe terrarum s[a]epe gessi uictorque omnibus u[eniam] petentib[us] ciuib[us] peperci. 2 Exte[r]nas gentes, quibus tuto [ignosci] pot[ui]t, co[n]seruare quam excidere ma[ui]li.*

un grand chef de guerre, Auguste se comporte comme n'importe quel commandant militaire de l'époque. Ce sont surtout les dernières phrases qui sont importantes pour caractériser l'action d'Auguste : il pardonne, ou du moins il épargne les citoyens romains qui lui demandent grâce. Nous avons des sources qui nous apprennent qu'à ceux qui ne demandaient pas grâce, mais attendaient malgré tout un geste de sa part, il répondait simplement qu'il ne leur restait plus qu'à mourir, et il les faisait exécuter. La même dureté fut déployée à l'égard des peuples étrangers, les *externae gentes* : s'ils ne présentaient plus de danger, lisons-nous, il préférerait les épargner, sinon il les exterminait – le verbe est *excidere* (« détruire, anéantir »). Il ne s'agit donc pas de considérer Auguste comme le doux pacificateur de l'empire romain, soucieux d'effacer les effets de la terrible guerre civile dont tout le monde avait souffert. C'était un magistrat romain dont la conception de la clémence ne différait guère de celle de tous ses autres prédécesseurs.

Ce qui est tout aussi important, c'est le discours qui est développé en contrepoint par Auguste, dès l'époque du triumvirat. Il commence à se répandre dès les années 36 av. J.-C., environ, et convoque la haute culture. En pleine préparation de la guerre contre Antoine et Cléopâtre, Octavien fait écrire par un de ses protégés, le jeune Virgile, les *Géorgiques*, dont R. Syme a bien pointé le côté paradoxal. En quoi un pareil poème pouvait-il en effet concerner les Romains et notamment l'aristocratie romaine ? R. Syme considérait qu'il s'agissait avant tout d'un éloge de l'Italie qui soutenait massivement Octavien au cours de la dernière guerre civile. J'ai souscrit en 1990 à cette interprétation, et j'estime encore aujourd'hui qu'elle est partiellement exacte.

Encore en 1971/2, quand j'ai fait le lien entre la création du collège sacerdotal des frères arvaux et l'écriture des *Géorgiques*, je n'ai pas vraiment mesuré tout ce qu'impliquait la composition de ce poème et sans doute la création de ce sacerdoce. Ce n'est que plus tard que j'ai pleinement saisi la véritable dimension de ce discours. Virgile se réfère en fait explicitement à Hésiode, à son poème *Les travaux et les jours*. Aux vers 172–175 du livre II, après avoir évoqué le caractère guerrier des Italiques et des grands commandants romains, auquel il associe Octavien, il l'écrit clairement¹⁸ : « Salut, grande nourricière de moissons, terre de Saturne, grande mère de héros : en ton honneur j'entreprends de célébrer l'art antique qui a fait ta gloire, j'ose ouvrir les sources sacrées et je chante à travers les villes romaines le poème d'Ascra, » Ascra en Béotie étant la patrie d'Hésiode. Les

18 Virgile, *Géorgiques* 2, 172–175 :

*Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus,
Magna uirum ; tibi res antiquae laudis et artis,
Ingredior, sanctos ausus recludere fontes,
Ascraeumque cano Romana per oppida carmen.*
Cf. Scheid, *Romulus et ses frères*, 1990, 708–732.

Anciens ne s'y sont pas trompés : les *Géorgiques* sont un poème écrit à la manière d'Hésiode. C'est en lisant les travaux consacrés dans les années 1950–1980 à Hésiode et à ses *Travaux*¹⁹, que j'ai saisi la véritable portée de la tâche imposée à Virgile. Ces études me firent voir que Virgile décrit dans les *Géorgiques* la vie et le savoir du paysan, c'est-à-dire de celui qui connaît et accepte sa place dans l'univers et sa condition mortelle : respectueux des dieux et des hommes, il assume sa condition d'ascète de la terre, pour reprendre l'expression de M. Detienne, une condition qui l'inscrit dans l'ordre voulu par Jupiter, à la place qui est la sienne. En somme, célébrer les travaux et les jours, c'était vénérer l'excellence et la piété parfaites. Commander un tel poème c'était, au moins extérieurement, affirmer le souci que l'on avait de respecter une perfection et une piété conformes au modèle ancestral. De même que le poème d'Hésiode avait été écrit dans la Béotie en proie à la crise agraire, aux mutations sociales et aux injustices du VIII^e s. grec, les *Géorgiques* définissaient, pour et devant un public restreint d'hommes engagés dans la conquête du pouvoir absolu, un idéal de perfection capable de mettre un terme aux guerres civiles et de régénérer la cité romaine. Expression de la conviction que la cause des Césariens était la meilleure puisqu'elle se fondait sur cet idéal, face à un ennemi qui courtoisait la reine d'Égypte et passait pour vouloir déplacer le centre de l'empire, les *Géorgiques* formulaient également l'espoir que le fils de César ramènerait en Italie la paix et les temps saturniens. Il n'est pas question d'entrer davantage dans les autres thèmes abordés par Virgile dans ce poème. Je veux juste insister sur celui-ci, et sur le fait que le poème a été commandé et écrit, en quelque sorte, dans un camp militaire au milieu de la violence de la guerre civile. Cet hymne à la perfection reflète la manière dont les compagnons d'Octavien se voyaient face aux aspirations néfastes attribués à ceux qui ne songeaient qu'au succès, aux richesses, à la guerre et à la discorde fratricide. Comme l'écrivait déjà en 1980 P. Boyancé, le sujet central de ce poème, lu par tous les Romains cultivés, « n'est pas seulement la célébration d'une activité fondamentale de la vie humaine, mais la définition de 'la place de

19 R. Schaerer, « La représentation mythique de la chute et du mal », dans *Diogène* 11, 1955, 50–790 ; Id., *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris 1958 ; M. Detienne, *La crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles 1963 ; A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Turin 1963 ; L. P. Wilkinson, *The Georgics of Vergil. A Critical Survey* (1969), Cambridge 1997² ; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), Paris 1974⁴, II, 19–20 = Id., *Œuvres. Religions rationalités politique*, Paris 2007, I, 488–489 ; J.-P. Vernant, « À la table des hommes. Mythe de la fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. Detienne et autres, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 27–132 ; P. Boyancé, « La religion des 'Géorgiques' à la lumière des travaux récents », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 31, 1, 1980, 548–573 ; J. Dion, « Virgile ou l'art de vivre avec le ciel au livre I des Géorgiques », dans G. Alföldy, T. Hölscher, R. Kettmann, H. Petersman (éds.), *Römische Lebenskunst*, Heidelberg 1995–21–30. On ajoutera maintenant, dans le même sens, L. Weeda, *Vergil's Political Commentary in the Eclogues, Georgics and Aeneid*, De Gruyter Open Ltd, Varsovie/Berlin, 2015.

l'homme dans l'univers' », et il était à sa manière un monument comparable à l'Ara Pacis Augustae, construite 15 ans plus tard. La fondation du culte confié aux frères arvaies s'inscrit intellectuellement, politiquement et chronologiquement dans le même contexte²⁰.

Une fois encore, une partie de l'élite romaine s'appuyait sur la haute culture pour expliciter ses intentions politiques. Mais Auguste ne s'arrêtait pas là. Après les triomphes et la mise en ordre du système politique, en 27 av. J.-C., il commande à Virgile un deuxième poème, du même genre, qui s'appuyait sur le deuxième grand monument de la haute culture grecque, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, pour raconter la préhistoire de Rome, cette geste de vaincus et de fugitifs qui, avec l'approbation des dieux, s'installent au terme de leur longue fuite dans le Latium. Et si l'on lit bien ce poème, on comprend que plus que d'une conquête, il s'agit d'une mise en relation de Rome avec ses futurs alliés italiques, et aussi de la préfiguration de ce que sera l'empire romain : une vaste alliance de cités appelées à entrer tôt ou tard dans l'ensemble romain. À l'époque d'Auguste, ce thème littéraire était notamment destiné à montrer que Rome n'excluait pas les personnes venues d'ailleurs, ou vivant ailleurs, puisqu'elle avait elle-même été une réfugiée maltraitée. Plus tard, Ovide écrira à sa manière, en convoquant toute la grande mythologie grecque, l'histoire du monde et de Rome, qui finit par assimiler les peuples de la Méditerranée et par s'assimiler elle-même à ceux qui composent l'empire²¹.

Cette initiative promue par Mécène et Auguste était géniale, et tout à fait dans la ligne de la démarche de l'élite romaine qui se servait de la haute culture pour faire passer des messages non seulement aux Romains eux-mêmes, qui apprenaient et commentaient ces poèmes à l'école, mais aussi à ceux qu'elle soumettait, ou plutôt pour le dire à la romaine : à ceux qu'elle faisait entrer dans la vaste alliance qu'était l'empire romain – sous la domination de Rome : « Toi, Romain, pense à gouverner les peuples sous ton commandement (ce seront là tes arts), à faire régner la paix et le bon ordre, à épargner ceux qui se soumettent et à réduire par les armes les orgueilleux²². » On ne saurait être plus clair. Le dernier vers a dû résonner dans la mémoire d'Auguste quand il rédigea le glaçant passage des *Res gestae* que nous avons commenté.

20 Cf. pour le contexte Scheid, *Romulus et ses frères*, 1990, 708–732.

21 Cf. J. Scheid, J. Svenbro, « Le mythe de Vertumne », *Europe*, 904–905, août-septembre 2004, 176–190 ; J. Scheid J., Svenbro, *Schildkröte und Lyra. In der Werkstatt der Mythologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017, 193–215.

22 Virg., *Énéide* VI, 851–853 :

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.*

Mais qu'est-ce que Rome, qu'est-ce que les Romains à partir de cette époque ? Comme on l'a dit, c'est progressivement le monde romain et sa population libre dans son ensemble qui se calque sur cette vision de l'impérialisme, au point que même les élites des peuples qui en avaient été exclus, les barbares d'outre Rhin et Danube, imitèrent dans un premier temps l'empereur et les Romains²³, avant que le monde occidental ne sombre dans l'inculture, et notamment dans celle des élites, dans un nouveau tourbillon de violence. L'histoire tournait lentement une page, et il faudra un certain temps avant que la haute culture gréco-romaine ne serve à nouveau à intégrer les élites dans le modèle politico-culturel inventé par les Grecs et les Romains. L'intégration ne devait pas se produire avant le Quattrocento, en dépit de Charlemagne, d'Éginhard et des quelques monastères qui s'attachèrent à sauver ce qui restait de cette tradition.

23 P. Pfeil, » Macht ,Hochkultur' attraktiv? Überlegungen zum römisch-germanischen Verhältnis im 4. Jahrhundert n. Chr. anhand Symm. epist. IV 15 und 16 », dans Universität Leipzig, Working Paper Series of the Graduate Centre Humanities and Social Sciences of the Research Academy Leipzig, N° 4, Leipzig, 2010, 7–19.

La violence dans la société d'Ancien Régime et la Révolution française. Une généalogie de la terreur

Le legs mémoriel

Jugements et exécutions sommaires, guillotine et massacres de masse, guerre civile et terreur sont indissociables des réalités et de l'imaginaire de la Révolution française...

C'est en leur nom que cette séquence de l'histoire de la France divise les consciences, les historiens et qu'elle est, pour une grande partie d'entre eux, honnie. Mais c'est aussi au nom des valeurs portées par la Déclaration des droits et de l'homme et du citoyen puis des principes de la République qu'elle est au contraire honorée et défendue. La violence et la terreur recouvrent l'événement comme couple indivisible. Elles ont comme acteurs désignés les principaux représentants de la nation dont on isole les figures jugées tyranniques de Marat, Danton et surtout Robespierre ainsi que les foules révolutionnaires dans leurs démonstrations considérées comme barbares.

Ce sont d'abord des députés eux-mêmes, les contemporains de la Révolution, artisans de la chute de Robespierre qui s'attachent, en l'an II de la République, dans leur conspiration et leur réquisitoire, à le présenter comme un monstre et fondent sa légende noire¹. Ainsi Fréron dénonce dans ses rapports « le nouvel Omar qui voulait brûler les bibliothèques »² et les abus de boisson auquel s'adonnait le tyran. Il affirme aussi qu'il « ne marchait qu'armé d'une paire de pistolets et (que) ses gardes du corps affidés l'accompagnaient partout »³. Déterminés à justifier leur action en sapant l'image d'homme vertueux que Robespierre conservait encore, les thermidoriens multiplient et agencent les récits pour montrer que le vice, seul, guidait sa vie politique et celle de ses complices, Saint-Just et Couthon, avec lesquels il se livrait à des orgies sexuelles dans les

1 Marisa Linton, « Robespierre et l'authenticité révolutionnaire », trad. Lucie Perrier, dans *Annales historiques de la Révolution française*, 2013/1 (n°371), p. 153–173.

2 Stanislas Fréron, *Procès-verbal du Comité d'instruction publique de la Convention*, Paris, Imprimerie nationale, 1901, p. 999 (27 germinal an II). P. 10–11.

3 Stanislas Fréron, « Notes sur Robespierre », dans *Papiers inédits*, t. 1, p. 154–159.

palais aux abords de Paris⁴. Quelques heures avant sa chute, le 9-Thermidor, dans un débat d'une violence paroxystique, Robespierre est conspué à la Convention nationale d'où fuse à l'unisson le cri : « A bas le tyran ! »⁵. De son côté, Tallien, faisant allusion à Couthon et Saint-Just, ses complices, l'accuse d'être « seul avec les hommes crapuleux et perdus de débauche qui le servent »⁶. Fréron ajoute à la caricature en décrivant Couthon comme « un tigre altéré du sang de la représentation nationale »⁷. La légende noire est née, qui va entretenir, au gré des combats politiques et de l'alternance des régimes qui marquent l'histoire de la France au XIXe siècle, un imaginaire où la Révolution est réduite à la violence et à la barbarie. C'est d'ailleurs à partir de ces allégations de l'an II (1794) qu'une littérature noire va s'imposer immédiatement, à l'instar d'un roman à prétention historique de J. Leblanc, les *Vies secrètes et politiques de Couthon, Saint-Just, Robespierre jeune, complices du tyran Robespierre, et assassins de la république*⁸.

Mais à la dénonciation des meneurs, les contre-révolutionnaires du XIXe siècle vont rapidement ajouter et désigner un second coupable : les foules qui jouent, dès l'été 1789, un rôle capital dans la radicalisation de la révolution. « Conviées » ou « bouleversées », pour reprendre les mots d'Arlette Farge⁹, les foules se transforment, sous la plume des chantres de la contre-révolution, en hordes barbares. L'irlandais Edmund Burke, député aux communes et chef de file des whigs, se plaît à les décrire comme « une bande de voyous et d'assassins qui puaient le sang »¹⁰. Plus tard Hippolyte Taine fustige dans ses *Origines de la France contemporaine* « les vagabonds déguenillés, presque nus la plupart armés comme des sauvages d'une physionomie effrayante »¹¹ qui deviennent les bras armés de la révolution. Et aux abords du XXe siècle, Gustave Le Bon apporte sa caution scientifique à ces jugements en définissant à son tour la foule révolutionnaire

4 Paul Barras, *Le Moniteur*, 29-Thermidor, t. 21, p. 497. Le récit plein d'imagination de Barras sur Robespierre au centre d'un « scandale de sexe et de vice », fut à l'origine de nombreuses affirmations similaires, comme par exemple : J. Leblanc, *Vies secrètes et politiques de Couthon, Saint-Just, Robespierre jeune, complices du tyran Robespierre, et assassins de la république*, Paris, Prévost, l'an II de la république française, p. 29–30.

5 *Débats de la Convention nationale ou analyse complète des séances*, tome 5, Paris, Baudouin Frères, 1828, p. 423.

6 *Id.*, p. 427.

7 *Id.*, p. 435.

8 J. Leblanc, *Vies secrètes et politiques de Couthon, Saint-Just, Robespierre jeune, complices du tyran Robespierre, et assassins de la république*, Paris, Prévost, an II (1794).

9 Arlette Farge, *La vie fragile – Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, Points Histoire, 2007, troisième partie.

10 Edmund Burke, *Réflexion sur la Révolution de France*, Paris et Londres, s.d., p. 66.

11 Hippolyte Taine, *Origines de la France contemporaine. La Révolution*, 3 tomes, Paris 1875, I, p. 18, 53–41, 272.

comme « un *résidu social subversif dominé par une mentalité criminelle*¹² » qui constitue selon lui le ferment des révolutions, celui sur lequel s'appuient les meneurs.

Autrement dit, dès l'époque de la Révolution, ceux qui n'acceptent pas la fin de l'Ancien Régime s'élèvent avec véhémence contre les violences commises par les révolutionnaires. Louis de Bonald voit dans la révolution « un appel à toutes les passions et à toutes les erreurs » avant d'affirmer qu'elle est « le mal élevé à sa plus haute puissance¹³ ». En 1797, Joseph de Maistre, qui exalte le lien entre le pouvoir et la religion, assigne à cet événement « le plus haut degré de corruption connu » et ajoute :

« Il y a dans la révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et de ce qu'on verra. Qu'on se rappelle les grandes séances ! Le discours de Robespierre contre le sacerdoce, l'apostasie solennelle des prêtres, la profanation des objets du culte, l'inauguration de la déesse Raison, et cette foule de choses inouïes où les provinces tachaient de surpasser Paris ; tout cela sort du cercle ordinaire des crimes et semble appartenir à un autre monde¹⁴ ».

Burke n'est pas en reste en dénonçant lui aussi le caractère « ignominieux et déshonorant » de la Révolution française ou encore « une bassesse dans la politique régnante, une tendance persistante à avilir ».

Tout au long du XIXe siècle, dans une France partagée entre royalistes et républicains, le débat continue de faire rage. Mais à la dévalorisation de l'expérience révolutionnaire portée par Hippolyte Taine ou Augustin Cochin¹⁵ répond cette fois la défense des valeurs, des principes et des acquis de la république. Des grands noms de la littérature française signent alors des romans ou des plaidoyers brillants en faveur de la Révolution ou de certains de ses aspects en constituant une histoire tantôt narrative tantôt explicative : depuis Germaine de Staël et Benjamin Constant jusqu'à Edgar Quinet, en passant par Jules Michelet et Alexis de Tocqueville¹⁶. Ils sont relayés par les politiques, à l'image de Jean Jaurès au début du XXe siècle qui réhabilite les foules révolutionnaires et, dans une phrase

12 Gustave Le Bon, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, Flammarion, 1912, p. 61.

13 *Oeuvres* de M. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social. Pensées sur divers sujets*, Paris, Adrien Le Clère, 1847, p. 313.

14 Joseph de Maistre, *Œuvres. Considérations sur la France*, J.P. Migne éditeur, Paris 1841, p. 39–40.

15 Hippolyte Taine, *Origines de la France contemporaine*, op.cit. Augustin Cochin, *La crise de l'histoire révolutionnaire*, 1909.

16 Germaine de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, 1818. Adolphe Thiers, *Histoire de la Révolution française*, 1823–1827. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, 1847. Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins*, 1847. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution*, 1847–1862. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856. Edgar Quinet, *La Révolution française*, 1865.

devenue célèbre, Robespierre lui-même : « Je suis avec Robespierre, écrit-il, et c'est à côté de lui que je puis m'asseoir aux Jacobins ¹⁷ ».

L'époque de la recherche scientifique et universitaire n'a pas éteint immédiatement les polémiques rageuses. Sans doute sait-on gré à Alphonse Aulard d'affirmer, en 1893, prétendre à l'objectivité dans ses cours de Sorbonne en s'appuyant indéniablement sur des recherches archivistiques, mais ses réflexions sur la relation entre Robespierre et Danton, par exemple, et les termes qu'il emploie en décrivant les acteurs de la Révolution, montrent que le débat reste vif :

« Je maintiens, écrit-il en évoquant Robespierre, qu'il assassina traîtreusement et sans circonstances atténuantes avec la plus froide préméditation, l'homme qui soutenait une politique laïque et française par opposition à un système presque théocratique, son frère d'armes, son camarade magnanime, le bon et le grand Danton ¹⁸ ».

La revue *La Révolution française* que dirige Aulard depuis 1881 trouve à partir de 1908, dans l'adversité, un concurrent avec *Les Annales révolutionnaires* créées par Albert Mathiez et la Société des études robespierristes ¹⁹. Si les publications universitaires portent l'écho des polémiques précédentes, allant même jusqu'à reprendre leur ton, c'est que l'enjeu de ces débats dépasse largement le seul événement révolutionnaire... D'un côté, l'historiographie marxiste voit dans la Révolution française le premier moment d'un processus linéaire conduisant au socialisme et qui trouve sa continuité dans la révolution russe. D'un autre, l'école libérale persiste à comprendre cet événement comme une anticipation du totalitarisme communiste. En marge de l'école classique, créée par Albert Mathiez, incarnée ensuite par Albert Soboul, puis par Michel Vovelle, et contre elle, se développe une école dite « critique » portée, notamment, par François Furet et Mona Ozouf, puis Patrice Gueniffey. L'approche du bicentenaire de la Révolution française et la virulence des rivalités politiques, dans un pays où une union de la gauche qui a conquis le pouvoir se désintègre à la fois de l'intérieur et sous les coups de boutoir d'une droite offensive, déclenchent les passions jusque dans les publications scientifiques. Sur la défensive, les apologistes des acquis révolutionnaires doivent faire face aux accusateurs issus des mêmes rangs qu'eux. D'un côté, on défend la liberté, la quête de l'égalité et les conquêtes politiques et sociales des années 1789–1794, de l'autre on se focalise sur la violence, les effusions de

17 Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, (1901–1904), Albert Mathiez éd., Paris, Librairie de l'Humanité, 1922–1924, VIII, p. 178.

18 Alphonse Aulard, *Etudes et leçons*, tome I, Paris, F. Alcan, 1893, p. 269. Aulard est le titulaire de la première chaire d'histoire de la Révolution française à la Sorbonne, de 1885 à 1922. Il considère Danton comme la figure majeure de la révolution.

19 Pierre Serna, *La Révolution française : reprise* (en ligne), Editoriaux, mis en ligne le 24 novembre 2009, consulté le 7/11/2020 ; URL : <http://journals.openedition.org/Irf/102> Les *Annales révolutionnaires* deviennent par la suite les *Annales historiques de la Révolution française*.

sang, le vandalisme et la terreur qui appartiennent à toute révolution. L'attitude de Maurice Agulhon, en 1985, est révélatrice de cette opposition :

« La France, écrit-il, ne se partage pas entre amis de Danton et de Robespierre mais entre amis de la Révolution et ennemis de la Révolution. Danton peut avoir sa secte, et Robespierre sa chapelle, mais la grande église concurrente c'est tout de même celle qui a Napoléon pour dieu et Louis XVI et Marie-Antoinette comme saints martyrs²⁰ ».

Sans disparaître, le dénigrement systématique de la Révolution française laisse plus souvent, au XXI^e siècle, place à une approche rigoureuse et plus sereine des hommes, des idées et des événements. Dans une bibliographie ample et de grande qualité on peut citer les biographies exemplaires de Robespierre d'Hervé Leuwers et de Peter McPhee²¹ ainsi que les analyses de Michel Biard sur la Terreur²² ou sur l'avènement de la République²³.

La question de la violence reste néanmoins ouverte comme le souligne Jean-Clément Martin qui renvoie, en s'interrogeant sur sa nature, à des pratiques héritées de l'Ancien Régime²⁴. Deux historiens américains en particulier ont tenté, ces dernières décennies, d'analyser ce phénomène. En 2001, Arno J. Mayer, dans une histoire comparative ambitieuse et stimulante de deux grandes révolutions (1789 et 1917), voit dans l'émergence de la Terreur le produit de l'effondrement des systèmes judiciaires alors que la France est en proie, à la fois, à une guerre civile et menacée sur ses frontières par des forces visant à rétablir l'Ancien Régime²⁵. En 2015, Timothy Tackett, dans son *Anatomie de la Terreur*²⁶, insiste sereinement sur les circonstances qui ont conduit à la Terreur, s'opposant ainsi aux historiens qui soutiennent que la violence est constitutive de la Révolution française et, plus généralement, de toute révolution. Ils ont discuté les trois approches théoriques qui sont privilégiées pour comprendre l'avènement de la Terreur dans la révolution : une théorie des circonstances qui met l'accent sur les

20 Maurice Agulhon, « La Révolution française au banc des accusés », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1985, p. 9. Maurice Agulhon est professeur au Collège de France de 1986 à 1997.

21 Hervé Leuwers, *Robespierre*, Paris, Fayard, 2014. Du même auteur, *Robespierre*, Paris, PUF, 2019. On peut également se référer à Peter McPhee, *Robespierre : A Revolutionary Life*, New Haven, CT : Yale University Press, 2012.

22 Michel Biard (dir.), *Les politiques de la Terreur, 1793–1794*, Rennes-Paris, PUR, 2008. Du même auteur, *Terreur et Révolution française*, Toulouse, UPPR, 2016.

23 Michel Biard, Philippe Bourdin, Hervé Leuwers, Pierre Serna (dir.), *1792. Entrer en République*, Paris, Armand Colin/Recherches, 2013.

24 Jean-Clément Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Seuil, 2006.

25 Arno J. Mayer, *The Furies : Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 2001.

26 Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Harvard University Press, 2015 ; trad. française de Serge Chassagne, *Anatomie de la Terreur. Le processus révolutionnaire, 1787–1793*, Paris, Seuil, 2018.

menaces – guerre civile, contre-révolution et environnement européen hostile et menaçant –, une approche idéologique qui serait le moteur de la violence, et enfin la psychologie des grands acteurs de la révolution. Ces trois approches ont sans aucun doute jouer un rôle dans le phénomène révolutionnaire et on considère donc leurs résultats comme des acquis.

La société organique et la résolution des conflits

Tout en suivant leur démonstration sur l'importance du vide institutionnel dans l'éclosion de la violence, le poids des circonstances et certaines de leurs conclusions relatives au rôle du volontarisme dans la violence révolutionnaire et contre-révolutionnaire et en gardant une distance tant par rapport à l'école jacobino-marxiste que par rapport à l'école critique libérale, il nous semble qu'une approche anthropologique peut ajouter à la compréhension du phénomène. Dès juillet 1789, les premières manifestations violentes qui marquent la Révolution sont, en effet, tant à Paris que dans les campagnes françaises, le fait des foules. Elles nous renvoient logiquement à la nature organique de la société de l'Ancien Régime, société qui ne magnifie pas la violence pour elle-même mais en use continuellement.

Dans cette société organique, la violence est certes l'affaire de tous mais elle est toujours étroitement régulée tant au sein du corps social lui-même que par les institutions de la monarchie. Au Moyen-Âge comme à l'époque moderne elle résulte de comportements contradictoires, antagonistes, irréversibles, nécessaires au maintien de l'honneur ou de la renommée. Que l'on appartienne ou non à la noblesse, elle est un moyen de prouver son appartenance à un groupe, de poser son identité. Alors que l'Eglise a longtemps été seule à défendre « la paix de Dieu », rappelant sans cesse le commandement « Non occides », les sociétés médiévale et moderne ne condamnent pas d'abord la violence en soi mais bien les abus de la force avant que les contraintes étatiques n'imposent un idéal de paix. En somme, on admet les rixes ; on en refuse les excès. On accepte la vengeance lorsqu'elle est liée à une cause identifiée et considérée comme juste ; on la rejette si un ou plusieurs protagonistes y ajoutent des gestes ou des propos qui sortent des usages.

Reconnue de l'ancienne société, la violence obéit à des codes, elle suit des rituels, elle n'est ni spontanée et encore moins illimitée. Elle apparaît, souligne Claude Gauvard avec raison, comme « un ressort nécessaire du lien social²⁷ » en fondant la hiérarchie des pouvoirs. Dans ce système qui est valable jusqu'à la Révolution, la noblesse particulièrement, cette héritière des *bellatores*, conserve ses privilèges et entend confisquer la violence à son profit en opposant une

27 Claude Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2005, p. 13.

résistance farouche au développement de l'appareil d'Etat et nourrit le sentiment d'être écartée du pouvoir²⁸. Elle persiste ainsi à contourner les actes législatifs tels l'ordonnance de Moulins de 1566 qui interdit les duels aux gentilshommes, des mesures normatives comme les arrêts du parlement de Paris du 29 juin 1599, ou les édits de 1602 et 1609 qualifiant les duels de crime de lèse-majesté, qui ne suffisent pas à mettre un terme à cette pratique nobiliaire²⁹. Les nobles conservent, entre autres, le privilège de porter l'épée et celui d'être décapités pour se distinguer, une dernière fois, des roturiers... Dans une société que la noblesse domine, elle conçoit comme un privilège la violence dont elle fait d'ailleurs un apprentissage. En effet, à prendre en considération les traités d'escrime de l'époque moderne, l'usage des armes est rapidement devenue pour elle une science, que l'on considère le cadre théorique des débats sur le duel ou la pratique du combat. Que triomphe dans un premier temps l'escrime cartésienne ou que s'impose au XVIIIe siècle l'escrime de la sensation, l'art de tuer est considéré comme un art de vivre et l'escrime homicide comme l'un des beaux-arts. Elle reste donc, pour la noblesse, une valeur jusqu'à la Révolution.

Si le second ordre vit en permanence avec la violence, celle-ci est largement partagée par l'ensemble des corps et des classes sociales du Moyen-Âge à l'époque moderne. Dans le monde du travail, la violence est quotidienne entre compagnons comme le rappelle un contemporain de la Révolution, Jacques Ménétra³⁰. Intégrées à un réseau national les sociétés d'arts et métiers se structurent localement et peuvent entrer en rébellion contre les maîtres³¹, rejeter les règlements de la monarchie ou se battre entre elles comme c'est le cas en 1779 des Compagnons du Devoir, des Bons Drilles et de la Société du Gavot dans les grandes villes de Bretagne³². Rurale la violence éclate régulièrement entre des paroisses voisines dont les rivalités peuvent dégénérer en combats et se propager sur des décennies³³.

28 Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559–1661*, Paris, Fayard, 1989.

29 François Billacois, *Le Duel dans la société française des XVIe et XVIIe siècles. Essai de psychologie historique*, Paris, éd. de l'EHESS, 1986. Pascal Brioiest, Hervé Drévilion, Pierre Serna (dir.), *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVIe–XVIIIe siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002. François Guillet, *Histoire du duel de la Révolution à nos jours*, Paris, Flammarion, 2008.

30 Daniel Roche (éd.), *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier au XVIIIe siècle*, Paris, Montalbano, 1982. Alain J. Lemaître, *Espace, sécurité, population. La police générale du parlement de Bretagne au XVIIIe siècle*, thèse pour le doctorat d'Etat, dir. Daniel Roche, université de Paris I-Sorbonne, 3 tomes, Lille, ANRT, 1998, t. 2, p. 376–384.

31 Archives départementales d'Ille-et-Vilaine, 1 Bf 1601 (1788), arrêt sur remontrances, 18 avril 1788.

32 Archives départementales d'Ille-et-Vilaine, 1 Bf 1547 (1778–1779), arrêt sur remontrances, 3 février 1779.

33 Archives départementales d'Ille-et-Vilaine, 1 Bf 1599 (1786), arrêt sur remontrances, 27 avril 1786.

Urbaine elle participe d'institutions comme la création de la lieutenance générale de police et du développement de techniques de sécurité comme « l'illumination publique » – l'éclairage nocturne – des villes la nuit³⁴. Confessionnelle et politique, elle peut même aboutir, dans une situation comprise comme d'exception par le souverain, à des massacres de grande ampleur comme celui de la Saint-Barthélemy³⁵.

La violence reste aussi un acte individuel. De tous les crimes recensés dans le royaume de France, c'est l'homicide qui est la forme de violence la mieux cernée par la justice. Sans être l'exclusive d'une catégorie sociale il regroupe tous les crimes de sang. Si le souverain et la justice déléguée répondent à la violence par la violence, le roi, qui ne s'est jamais dépouillé de son éminente prérogative de justicier suprême, intervient comme bon lui semble dans le cours ordinaire de la justice. La peine la plus rigoureuse est toujours prononcée dans les cas d'hérésie, de trahison, de crime de lèse-majesté divine ou humaine, mais dans les autres cas, la procédure qui se met en œuvre, dans la justice retenue, peut adopter la ligne du pardon. L'exercice du pardon entretient en effet la relation que le souverain tisse avec ses peuples : sa miséricorde transforme l'effusion de sang en rédemption qui retombe sur ses sujets, tout en remettant de l'ordre dans une société bouleversée par l'infraction et l'homicide³⁶. Dès la fin du Moyen-Âge, le roi octroie facilement et fréquemment sa grâce aux auteurs d'homicides qui le sollicitent pour obtenir une lettre de rémission. Son indulgence relève d'une appréciation des motivations du crime et d'une conception du pouvoir qui repose à la fois sur la coercition et la miséricorde : s'il s'agit d'une réponse à l'honneur blessé, d'homicides dans le cadre de conflits familiaux dont l'enjeu est la réputation, l'honneur des familles et celui des femmes dont s'emparent les hommes, alors le souverain peut reconnaître sa raison d'être en accordant sa grâce. Dans le même temps, la société ne reste pas passive face à la violence : une part, sans doute considérable, des actes violents échappe à l'institution judiciaire car ils sont résolus par des transactions privées.

34 Alain J. Lemaître, « L'illumination publique et la sécurité à Rennes au XVIIIe siècle », dans *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, tome LXXXIV, Rennes, 2007, p. 187–210.

35 Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat*, Paris, Gallimard, 2007.

36 Michel Nassiet et Aude Musin, « L'exercice de la rémission et la construction étatique (France, Pays-Bas) », dans *Revue historique*, 2012/1, n°661, p. 3–26.

L'honneur comme principe de gouvernement

Ces comportements renvoient à l'attitude du souverain qui partage les valeurs d'honneur non seulement de la noblesse mais de l'ensemble du corps social. Le roi de l'époque médiévale ne cherche pas à exercer le monopole de l'exercice légitime de la violence : il n'en a ni la volonté, ni l'intérêt, ni les moyens. Par la suite, le souverain du monde moderne cherche à limiter l'usage privé de la force, sachant qu'il laisse la société elle-même régler les conflits d'honneur. C'est pourquoi il ne faut pas se méprendre sur l'inscription que porte un médaillon de la galerie des glaces de Versailles, en 1662, relatif aux combats singuliers : la mention « La Furie des duels arrêtée » ne doit pas être comprise comme la célébration d'une victoire du roi sur la justice privée mais bien comme un rappel de son action destinée à contrôler le duel. Louis XIV a modernisé, en effet, le tribunal des maréchaux de France ou tribunal du point d'honneur pour connaître « toutes affaires d'injures et de provocations à duel impliquant gentilshommes civils ou militaires, français et étrangers³⁷ ». Cette juridiction dont le ressort couvre l'ensemble du royaume cherche à prévenir les duels en réglant les différends avant la commission du délit. Ses archives sont éloquentes sur son activité : au milieu du XVIII^e siècle, le tribunal des maréchaux prononce régulièrement plus de 800 jugements par an³⁸. L'objectif consiste à veiller, à Paris comme dans les provinces, au maintien de la paix et de l'union dans la noblesse en lui rappelant son premier devoir de conciliation avant d'engager le fer. Contraint d'entrer dans la clandestinité et la dissimulation, le duel perd de sa notoriété au siècle des Lumières mais il garde sa substance et conserve sa fréquence. Car l'honneur³⁹ reste profondément dans les comportements des ordres, des corps, et des particuliers.

Si l'honneur demeure fondamental c'est qu'il est, comme le rappelle Montesquieu, le principe même du gouvernement monarchique :

« Le gouvernement monarchique suppose, comme nous l'avons dit, des rangs et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions : il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement⁴⁰ ».

37 Romain Benoît, « *L'intérêt est normand, et l'honneur est gascon* », *le Tribunal des maréchaux de France : agent régulateur du comportement et du crédit des nobles et des militaires au XVIII^e siècle* », thèse de l'Ecole nationale des Chartes, dir. Hervé Drévilion et Olivier Poncet, Paris, 2017. Déclaration du 29 juillet 1653, édit du 16 août 1679.

38 Jean-Louis Vergnaud, *Le sentiment de l'honneur au XVIII^e siècle*, thèse de l'université de Paris IV – Sorbonne, dir. Jean Meyer, Paris, 1995. Les sources sur lesquelles repose cette thèse sont pour la plupart issues du tribunal des maréchaux de France.

39 Hervé Drévilion, « Qu'est-ce que l'honneur ? » dans *Inflexions*, 2014/3, n° 27, p. 17–30.

40 Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (1748), chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt, Paris, Garnier Flammarion, 1979, tome 1, livre III, chap. VII, p. 149.

La position du monarque au sommet de la hiérarchie sociale le met en capacité d'exercer sa puissance mais la reconnaissance de son pouvoir apparaît bien comme une condition impérative de son effectivité. S'institue un rapport de forces et de réciprocité constant entre un monarque soucieux d'imposer son autorité et des corps ou des sujets attentifs à préserver leurs privilèges dans cet ordre politique⁴¹.

Le terme d'honneur désigne aussi bien un modèle de comportement qui répond de façon convenable à la position sociale de chaque particulier que la qualité de la personne qui mène sa vie ou son action en se conformant à ses canons⁴². La qualité la plus remarquable est d'abord celle du gentilhomme dont on exige la vaillance au combat, la prouesse, la courtoisie, puis plus tard celle des robins dont on attend l'aptitude à bien juger. Mais une échelle des valeurs et de l'honneur existe dans cette société organique qui distribue la hiérarchie des groupes sociaux en fonction de l'estime accordée aux qualités spécifiques de chaque groupe. En tant que qualité estimable, l'honneur désigne le comportement que l'on attend d'un particulier et donc les qualités propres à un « état ». Se développent des modèles de comportement résultant d'une convenance, d'une attente, d'une pression sociale et que chaque particulier doit s'approprier. L'honneur se pose donc comme une obligation qui consiste à tenir son rang⁴³.

L'honneur n'est pensable que dans une relation, dans une rencontre entre un homme et un public car l'acte qui est accompli ou le mode de vie doivent susciter l'estime parmi les témoins qui vont propager une image et construire une réputation. « L'honneur, affirme Voltaire, est le désir d'être honoré, estimé : de là vient l'habitude de ne rien faire dont on ne puisse rougir »⁴⁴. Dans cette acception, l'honneur n'appartient plus à toutes les catégories sociales : les artisans sont souvent déclarés indignes d'estime et ils restent redoutés et méprisés – ils vont jouer un rôle prépondérant dans le soulèvement du 14 juillet et dans la sans culotterie –. Car la nécessité de se livrer à un métier pour gagner leur vie et leur intérêt pour l'argent passent longtemps pour être incompatibles avec la dignité humaine. François de l'Alouëte affirment que les artisans « n'ont d'honneur ne dignité quelconque entre les citoyens⁴⁵ ».

41 Fanny Cosandey, « Instituer la toute-puissance ? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien Régime », dans *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 2009/17, p. 39–54.

42 Arlette Jouanna, « Recherches sur la notion d'honneur au XVI^e siècle », dans *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1968, 15–4, p. 597–623.

43 Hervé Drévilhon, « L'âme est à Dieu et l'honneur est à nous. Honneur et distinctions de soi dans la société de l'Ancien Régime », dans *Revue historique*, 2010/2, n° 654, p. 361–395.

44 Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 862.

45 François de l'Alouëte, *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés*, Paris, A. Le Manier, 1577, in-4°, p. 19.

Aussi l'honneur n'est rien sans des signes extérieurs qui traduisent l'estime d'un groupe social ou d'un particulier et se fondent en eux : les formules de respect, les épithètes d'honneur, les gestes ou les objets s'ordonnent selon des codes, des dignités, des charges publiques. Charles Loyseau conclut sa réflexion sur le droit des offices en affirmant : « enfin l'honneur est tellement attaché à l'Office que l'Office même est appelé, et en Latin et en François Honeur et Dignité⁴⁶ ». Sans être mesurable elle repose sur un consensus reconnaissant la prééminence de d'une qualité sociale. Cela explique l'importance sinon la nécessité des signes extérieurs, des marques honorifiques attachées aux personnes et aux groupes, des préséances dans les cérémonies publiques ou dans un corps de ville, ou même dans une corporation. Ils traduisent visuellement, matériellement, spatialement, ce qu'est l'honneur.

Qualité laudative, l'honneur suggère la fidélité, le respect des usages, la conformité aux codes et aux normes dans cette société où chaque particulier se confond avec un ordre, un corps ou un « estat ». Tout autre comportement écorne l'image que la société se donne d'elle-même et déstabilise non seulement le groupe d'appartenance mais aussi la relation entre ces groupes. Vouée à la stabilité, cette hiérarchie sociale ne se fonde pas sur un pouvoir économique. Elle connaît cependant des mutations permanentes au cours de l'époque moderne, et notamment au XVIII^e siècle où cet ordre est ébranlé par les effets de la croissance économique, la mobilité sociale qui en découle, et les tentatives de réforme venant des ministres du roi. Ce sont à la fois l'honneur et l'équilibre social que les corps de métiers de Paris mettent en avant dans leur révolte contre les réformes de Turgot de 1776 pour favoriser la liberté du travail et imposer l'édit des jurandes : « Anéantir les corps, ne décrire plus qu'un cercle immense, dans lequel seront mêlés, confondus, tous les individus qui vendent ou travaillent, c'est ramener les choses au premier désordre » et condamner les maîtres « à errer dans un vide immense, confondus avec une foule d'intrigants, d'usuriers, d'hommes serviles et sans honneur »⁴⁷. Devant cette réforme de l'organisation corporative, la Chambre des Comptes dit de son côté redouter « l'extinction des sentiments d'honneur » liés à l'éthique professionnelle des marchands ou des artisans⁴⁸. Pareillement, les parlementaires des différentes cours du royaume comprennent les mesures royales prises à leur encontre comme des insultes ou des affronts. Les remontrances du parlement de Bretagne autour de la prorogation de l'impôt du vingtième en 1764 révèlent bien la nature de la relation entre le monarque et ses cours :

46 Charles Loyseau, *Cinq livres du droit des Offices*, Paris, A. L'Angelier, 1610, in fol., f° 82.

47 *Mémoire pour les Six Corps*, BNF, Coll. Joly de Fleury, 462, f° 153, cité par Steven L. Kaplan, *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001, p. 84.

48 *Procès-verbal de la Chambre des Comptes*, 19 mars 1776, BNF, Coll. Joly, 462, f° 247, cité par Steven Kaplan, *op. cit.*, p. 85.

« Nous en appelons, Sire, à votre justice, nous vous la demandons avec instance : punissez notre parlement s'il est coupable ; mais si on l'a calomnié, les lois vous demandent vengeance et elles attendent de votre justice royale une réparation proportionnée et complète sans la quelle votre parlement se trouverait indigne de rendre la justice en votre nom »⁴⁹.

La tonalité des magistrats du parlement de Bordeaux qui se dresse contre un édit enregistré par lit de justice en 1771 est analogue :

« Le préambule de cet édit contient des inculpations graves, calomnieuses et déshonorantes contre le corps entier de la magistrature (...). Comme Français, Sire, l'honneur nous est plus cher que la vie ; comme magistrats, nous devons être exempts même du plus léger soupçon. Celui qui entreprendrait de nous déshonorer, de nous rendre suspects au souverain, de nous avilir aux yeux de la nation, serait criminel envers nous, mais bien plus encore envers l'Etat »⁵⁰.

Jusqu'à la Révolution ces « estats » rappellent avec vigueur, pour défendre leur position, les principes de la société organique. Lors de l'exil des parlements en 1787 on voit ainsi les Six Corps de marchands de Paris prendre la défense des parlementaires :

« Tous les corps se rapprochent, quelques supérieurs que soient les uns, quelques inférieurs que soient les autres. Ils sont unis entre eux par des rapports invisibles. Si quelqu'un frappe le corps le plus auguste, le plus antique qui soit en France, tous les autres sont nécessairement ébranlés »⁵¹.

Violence et vengeance dans une situation anormale

Toutefois, au-delà de ce système de défense contre les réformes initiées par la monarchie où la proclamation solennelle de l'union entre corps s'avère nécessaire, les comportements face à la violence sont plus différenciés qu'il ne paraît. Autant la noblesse et les classes laborieuses se rejoignent dans l'usage de la

49 *Remontrances du parlement de Bretagne du 11 août 1764*, textes inédits précédés d'une introduction, dans Arthur Le Moy, *Remontrances du parlement de Bretagne au XVIIIe siècle*, Paris, H. Champion, 1909, p. 85–95.

50 *Très humbles et très respectueuses remontrances qu'adressent au Roi, notre très-honoré Seigneur, les gens tenant sa cour de parlement à Bordeaux*, dans P.F.S. Dufey, *Histoire, actes et remontrances des parlements de France, Chambre des Comptes, Cours des aides et autres cours souveraines, depuis 1461 jusqu'à leur suppression*, Paris, Gailliot, 1826, t. II, p. 242.

51 Archives nationales, KK 1343, f°62–146, *Délibérations des Six Corps (1782–1788)*, cité par Steven L. Kaplan, *La fin des corporations*, Paris, Fayard, 2001, p. 358. Les Six Corps de marchands comprennent, dans l'ordre de préséance arrêté en 1660, les drapiers, épiciers, merciers, fourreurs, bonnetiers et orfèvres. Attachés à leurs privilèges, à leur prestige et à leur autonomie relative dans le monde du travail, ils s'arrogent le droit de parler non seulement au nom des communautés qu'ils représentent mais pour « le commerce de Paris » tout entier.

violence, autant les élites roturières se détournent du duel et de la violence collective. Dans les années qui précèdent la Révolution, Louis-Sébastien Mercier dénonce dans son *Tableau de Paris* « cette pratique barbare et insensée » où des particuliers s'affrontent « comme des bêtes sauvages pour des questions imaginaires d'honneur⁵² ». Et en 1789, alors que les cahiers de la noblesse ne critiquent jamais le duel, de nombreux cahiers de doléances du tiers état demandent expressément son abolition⁵³. Nobles et soldats, artisans et boutiquiers en font régulièrement usage à la fin du XVIIIe siècle mais sur une étude de 105 duellistes dans les archives judiciaires de Paris, on ne trouve qu'un particulier pouvant appartenir à une fraction de l'élite urbaine, un huissier⁵⁴. Pendant la Révolution même, tous les duels remarqués entre membres de l'Assemblée nationale sont le fait d'aristocrates qui assimilent leurs désaccords politiques à des affronts personnels alors que les députés du Tiers ont déjà rompu avec le principe de l'honneur. La plupart des révolutionnaires montrent leur horreur de la violence des foules. Ils la craignent. Ceux qui ont évoqué dans leur correspondance les émeutes d'avril 1789 autour de la manufacture Réveillon à Paris ne montrent aucune compassion envers les victimes de la répression qui suit⁵⁵. La position de ces futurs révolutionnaires face aux mouvements populaires est conforme aux scènes de la vie quotidienne et à l'esprit des Lumières. Les philosophes et les encyclopédistes critiquent l'usage de la peine de mort lorsqu'il s'agit de sanctionner le vol et les atteintes à la propriété mais Beccaria qui demande son abolition et souhaite substituer à la mise à mort d'un citoyen la punition à vie reste encore isolé⁵⁶. Pourtant il est une situation où ils sont quasi unanimes à réclamer la mort, Voltaire et Rousseau compris du côté des philosophes, puis Brissot, Marat et Pastoret du côté des idéologues encore, dans les cas dont la Convention et le Comité de Salut public devaient s'emparer de manière redoutable : « la sûreté de la patrie », la survie de l'Etat, la trahison⁵⁷... Brissot sera rattrapé par la Terreur au nom de ce crime à géométrie variable dans toute révolution. Le discours de la fermeté fait donc l'unanimité en 1789 et jusqu'en 1791. Faut-il rappeler que l'assemblée Constituante rejette très majoritairement la motion de Robespierre

52 Louis Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Amsterdam, (s.n.), 1782, t.1, p. 294.

53 Micheline Cuénin, *Le Duel sous l'Ancien Régime*, Paris, Presses de la Renaissance, 1982. Le quart des 210 cahiers généraux du tiers état critiquent ouvertement le duel !

54 Pierre Serna, « Le Duel durant la Révolution. De la joute archaïque au combat politique », dans *Historical Reflections*, 2003/29, p. 409–431.

55 Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple*, p. 160. Du même, *Anatomie de la Terreur*, op. cit., p. 47.

56 Cesare Beccaria, *Des délits et des peines* (*Dei delitti e delle pene*, 1764), trad. M. Ancel et G. Stefani, Paris, Cujas, 1966, chap. XVII, De la peine de mort.

57 Jean Imbert, « La peine de mort et l'opinion au XVIIIe siècle », dans *Revue de sciences criminelles*, 1964, p. 510.

demandant l'abolition de la peine de mort en 1791⁵⁸ ? Alors qu'il est soutenu dans sa proposition par Le Peletier de Saint-Fargeau ou Adrien Duport, les représentants, effrayés par les débordements populaires et les agissements contre-révolutionnaires, veulent pérenniser cette arme politique et judiciaire d'exception. Il est vrai que les assemblées doivent compter immédiatement et en permanence avec les foules en révolution et ce rapport dialectique entre les assemblées et les foules constitue bien un caractère éminent et distinctif de la Révolution française.

La violence se manifeste de la part des foules dans l'année qui précède la Révolution selon un déroulement parfaitement connu des historiens. L'année 1788 est un événement en soi : l'hiver est, avec celui de 1709, l'un des plus rigoureux du siècle. Dès le printemps, le prix du pain grimpe de façon exponentielle. Les rigueurs du climat et les désastres agricoles qu'ils occasionnent jettent sur les routes des cortèges de pauvres en quête d'une nourriture improbable et, en multipliant les errants, détache surtout les hommes de leurs réseaux traditionnels d'intégration sociale. De surcroît, dans une société où l'information reste surtout orale, la rumeur de la disette sinon de la famine s'avère plus redoutable que la disette et la famine elles-mêmes. Elle propage la peur de l'arrivée des troupes cernant Paris pour prévenir d'éventuelles émeutes, elle accuse des particuliers de constituer des réserves de grains pour spéculer sur la rareté et faire monter les prix, elle montre une frayeur croissante devant les brigands, réels ou imaginaires, les pillages et les viols, frayeur qui révèle une grande vulnérabilité des populations. Cette situation ne fait qu'empirer en 1789 alors que les États généraux se réunissent à Versailles. Et c'est bien à Paris – qui n'a connu pratiquement aucun soulèvement de grande ampleur depuis 1775 –, que les émeutes et les rébellions massives se multiplient. Aux rumeurs précédentes s'ajoute celle qui propage l'intervention imminente des soldats de la monarchie contre l'Assemblée nationale. La violence qui éclate les 13 et 14-Juillet est d'abord le fait de Parisiens. Sans aucun doute la faim et le droit à l'existence, régulièrement invoqués par les historiens, ont-ils été des ressorts importants dans ce rassemblement armé et destructeur de la Bastille. Mais au-delà des conditions matérielles, il me semble que d'autres facteurs sociaux et culturels ont joué un rôle fondamental sinon principal dans le déclenchement et le forme de la révolte.

L'origine sociale et géographique des émeutiers montre, en effet, une très large prééminence des habitants du faubourg Saint-Antoine qui constitue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle une zone qui échappe en grande partie aux contraintes de la société organique. Dans les années 1775–1789, des milliers de

58 *Archives parlementaires de 1787 à 1800. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Première série, 1787 à 1799*, tome XXVI, Paris, A. Dupont, 1887, p. 622–623. Discours de Robespierre lors de la séance du 30 mai 1791.

particuliers que les dirigeants des corporations désignent comme « usurpateurs », « ouvriers sans qualité » ou « faux ouvriers » s'y infiltrent pour travailler⁵⁹. Beaucoup d'entre eux sont des compagnons qui refusent les conditions corporatives mais le faubourg attire aussi les meilleurs ouvriers de Paris qui préfèrent vendre plus librement leur savoir-faire, des maîtres déchus qui cherchent à entreprendre de nouveau, des fauteurs de troubles qui y trouvent un refuge, des artisans qui se livrent à la contrefaçon et à la contrebande, des petites entreprises familiales, des gens sans aveu également. En d'autres termes des affranchis, des frondeurs. Ils créent dans ce faubourg peuplé un univers parallèle, socialement illicite, virtuellement séditieux d'un point de vue politique car ce quartier en pleine croissance démographique et marqué par une forte mobilité sociale n'est plus régi par les privilèges et les règles de la société organique mais bel et bien par les lois du marché, c'est-à-dire par ses mécanismes naturels. Sans doute cherche-t-on à remettre de l'ordre dans cette zone qui échappe à l'organisation corporative du travail mais ses habitants résistent aux enregistrements obligatoires, aux saisies, aux visites des jurés et aux pressions judiciaires. En soi, le faubourg qui se structure de mieux en mieux au XVIII^e siècle, fascine déjà Adam Smith qui écrit dès 1776 :

« L'allégation que les corporations sont nécessaires au meilleur gouvernement du commerce est sans aucun fondement. Si vous voulez que votre travail soit correctement exécuté, il doit être donné dans les faubourgs, où les ouvriers, n'ayant aucun privilège exclusif, n'ont rien d'autre que leur réputation (*character*) à défendre et vous devez ensuite, autant que possible, l'acheminer clandestinement en ville⁶⁰ ».

Mais si les artisans du faubourg Saint-Antoine défient l'organisation corporative et ses règlements ce n'est pas par une attaque frontale⁶¹. Simplement, leur travail se joue de la légitimité des monopoles et des privilèges moraux et juridiques des corporations et leur indépendance du système corporatif n'est plus une contrainte mais une aspiration. Il est donc bien question de liberté. Et d'égalité dans la possibilité de travailler.

Autrement dit le faubourg Saint-Antoine est d'abord une zone d'expérimentation, un modèle de laisser-faire, d'impuissance, également, des instances traditionnelles du pouvoir, un monde sensible, enfin, à la défense de ses droits. Plutôt que d'y voir, de façon téléologique avec George Rudé le cœur ou « le noyau traditionnel de l'agitation populaire⁶² », alors qu'il ne compte pas parmi les

59 Steven Kaplan, *La fin des corporations*, op.cit., p. 366.

60 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Course of the Wealth of Nation* (1776), Edwin Canaan ed., Chicago, 1976, p. 144-145.

61 On peut comparer sa situation à celle du faubourg Saint-Marcel, monde de petits artisans et de travailleurs libres. Voir Haim Burstin, *Le faubourg Saint-Marcel à l'époque révolutionnaire. Structure économique et composition sociale*, Paris, Société d'études robespierristes, 1983.

62 George Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 16.

quartiers les plus misérables de Paris et qu'il n'est pas non plus un espace traditionnel d'émeutes, il convient plutôt d'évoquer la rupture avec les pratiques de la société de corps et la culture quotidienne de l'indépendance que montrent ses habitants qui sont les premiers impliqués dans la prise d'armes du 14 Juillet et la chute de la Bastille. C'est sans doute par le biais de cette pratique que la violence va pouvoir se manifester contre les symboles d'un monde ancien. Près de deux années plus tard, Marat se souvenant de la part du faubourg dans la prise de la Bastille, mais préoccupé surtout par la question non résolue des statuts corporatifs, ne manque pas d'émettre un avis partagé sur l'esprit d'indépendance des émeutiers, leurs pratiques libérales et les conséquences de leur révolte :

« Voyez les quartiers francs de Paris : les ouvriers qui ne cherchoient qu'à attirer les pratiques par le bon marché, ne faisoient pas un ouvrage fini. Que sera-ce lorsque ce système sera celui de tous les ouvriers, que les maîtres ne pourront plus soutenir la concurrence, et que l'émulation de bien faire n'aura plus d'aliment ? »⁶³.

La prise de la Bastille va provoquer deux réactions immédiates de la part de deux groupes sociaux bien distincts mais étroitement liés dans le processus révolutionnaire : d'une part l'entrée des masses paysannes dans la Révolution et d'autre part la méfiance accrue sinon l'hostilité déclarée des élites locales et des représentants de la Nation. A partir du 20 juillet lorsque les nouvelles relatives aux événements parisiens du 14 juillet et au changement radical intervenu dans les Etats généraux devenus Assemblée nationale se diffusent dans toutes les provinces de France, des soulèvements paysans se développent dans les deux tiers du royaume : c'est la Grande Peur⁶⁴. Nourris par des colporteurs, des curés, des commissaires, par des journaux également, les rumeurs propagent les menaces ancrées dans les représentations traditionnelles du monde paysan : principalement la peur du brigand, du soldat et de l'étranger. L'entrée des masses rurales dans la révolution se fait dans la plus pure tradition des jacqueries paysannes qui ont sporadiquement éclaté dans les campagnes aux XVI^e et XVII^e siècles. Elles se situent aussi dans le prolongement des doléances exprimées dans les cahiers, notamment contre les redevances féodales et les abus seigneuriaux. Les communautés exigent des seigneurs leurs titres de propriétés, preuves pour elles de ce qu'elles doivent réellement payer. Leurs revendications appartiennent encore à la société organique en mettant en avant le respect du droit et de la coutume mais elles se réfèrent au tiers état pour les élections et les proclamations ainsi qu'aux émeutes parisiennes par la violence qu'elles mobilisent : en moins de deux semaines des centaines de châteaux et abbayes sont visités, souvent pillés, et plus de 2000 terriers (constitutions de seigneurie) sont brûlés et détruits.

63 Marat, *L'Ami du peuple*, n° 401, 16 mars 1791, p. 5n.

64 Georges Lefebvre, *La Grande Peur de 1789*, (1932), Paris, Armand Colin, 2014.

Il faut s'arrêter sur cette insurrection de l'été 1789 qui a longtemps dérouté les historiens de chaque école par son déroulement et ses formes de violence, jugées archaïques car elles échappaient aux schémas classiques d'interprétation de la logique de classe des uns ou de la psychologie sociale des autres⁶⁵. Dans les ressorts de la Grande Peur, on retrouve bien sûr des fondements économiques⁶⁶ mais aussi l'importance de la rumeur et la légitimité de l'autorité. Contrairement à ce qu'écrivent François Furet et Denis Richet, il ne s'agit nullement de mentalités populaires primitives « ancrées dans l'irrationnel⁶⁷ », ni d'une panique qui serait manipulée. La peur de subir les exactions – vols, pillages, viols – des gens de troupe, l'angoisse de l'étranger, et la panique que suscite le brigand⁶⁸ s'inscrivent dans la réalité pluriséculaire du monde rural : elles font partie de sa vie quotidienne et sont un legs mémoriel. Or pour les masses rurales, l'insurrection parisienne qui aboutit à la prise de la Bastille et l'avènement de l'Assemblée nationale sont des nouvelles trop extraordinaires pour porter en elles-mêmes une signification. La stupeur des paysans, celle du monde rural et des petites villes provinciales revêtent une force particulière et n'entrent pas dans leur rationalité quotidienne. Faute de comprendre ces événements ou sans pouvoir les renvoyer à une force divine, les paysans perçoivent cette insurrection au travers des catégories de leur propre histoire. L'angoisse surgit au contact de l'inconnu et elle alimente la révolte contre les privilégiés qui deviennent les cibles de l'action paysanne sans qu'il y ait, dans la plupart des cas et contrairement aux émeutes parisiennes, des victimes. Cette insurrection inquiète et les élites provinciales souvent associées à l'exploitation seigneuriale et les représentants de la nation, d'autant plus que les paysans tissent des solidarités nouvelles contre les marchands de grain, les bourgeois rentiers, les affameurs, et les communautés urbaines dénoncées comme complices. Les députés du tiers état ont donc une attitude ambiguë face aux foules en révolution. Lors de la proclamation de l'Assemblée nationale ils se sont sentis un moment protégés par elles contre la menace d'une intervention armée royale, les ont même accueillies avec joie dans

65 Au travail de Georges Lefebvre qui, le premier, entreprend un travail rigoureux sur ces événements dans *La Grande Peur de 1789*, il faut ajouter la recherche de Anatoli Ado sur les soulèvements agraires et le rôle des masses paysannes dans la Révolution, voir Anatoli Ado, *Paysans en Révolution. Terre, pouvoir et jacquerie, 1789–1794*, préface de Michel Vovelle, Paris, Société des Etudes Robespierriistes, 1996.

66 Mais peut-être moins la faim en soi que les questions relatives à l'approvisionnement des marchés. Sur cette question, voir l'analyse fine de Clay Ramsay, *The Ideology of the great Fear: the Soissonnais in 1789*, Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 1992. Du même, « L'idéologie de la Grande Peur : le cas du Soissonnais », dans *Annales historiques de la Révolution française*, 1995, n°299, p. 13–31.

67 François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*, Paris, Fayard, 1973, p. 85–86.

68 Brigand est un terme générique qui désigne sous l'Ancien Régime tout particulier situé dans l'illégalité ou rejeté par la société.

la salle où ils débattaient mais ils haïssent constamment la violence populaire et plus généralement l'émeute et ils ne peuvent imaginer que des gens du peuple puissent un jour détenir une parcelle du pouvoir⁶⁹.

A ces insurrections parisiennes et provinciales, urbaines et rurales, ils répondent donc par des mesures de réforme, exceptionnelles par leur portée, ainsi que par la répression. Dès le 20 juillet des députés proposent de remanier le système seigneurial en répondant ainsi aux doléances exprimées. Mais le 4 août 1789, l'Assemblée nationale va légiférer de manière bien plus radicale que ces réformes initiales en proclamant solennellement qu'elle « détruit entièrement le régime féodal⁷⁰ ». Disparaissent entre autres les droits et privilèges attachés aux villes, aux provinces et aux corps, la vénalité des offices, la dîme et les droits casuels du clergé etc. Sont proposées des réformes de la gabelle et des traites (impôts indirects) et l'admission à tous les emplois. Il a donc fallu à peine deux mois pour supprimer, en droit – mais non en fait – les fondements de l'ancien monde... Or tandis que ces décrets sont pris pour calmer la colère populaire, ils ne vont pas suffire à ramener le calme dans le royaume, pas plus que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen le 26 août... Les journées révolutionnaires vont se pérenniser et être marquées par la mobilisation et la marche des femmes sur Versailles les 5 et 6 octobre, qui ramènent le roi dans la capitale : Louis XVI est toujours monarque, certes, mais c'est un roi défait qui doit céder sa souveraineté à la nation et à ses représentants qui quittent à leur tour, huit jours plus tard, Versailles pour gagner Paris.

Dans le même temps, les mesures de répression prises par l'Assemblée dès le 10 août confient aux pouvoirs municipaux le maintien de la tranquillité publique et la dispersion des attroupements et des séditieux. Au cours des débats les représentants de la nation évoquent le Riot Act britannique de 1715 qui considérait les rébellions populaires comme des actes de trahison passibles de la peine de mort... Les journées révolutionnaires poussent les députés à réorganiser la répression des soulèvements malgré l'opposition très minoritaire des Patriotes à l'image de Pétion ou de Robespierre. Ils votent, le 21 octobre, un décret que le roi accepte rapidement de transformer en loi sous l'appellation de « loi martiale ». C'est cette loi qui reste en vigueur jusqu'en juin 1793 pour réprimer les insur-

69 Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus des révolutionnaires*, Paris, Albin Michel 1997.

70 François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, Paris Flammarion, 1992, Nuit du 4 août, p. 227–239. Pour un accès commode aux textes originaux, voir Jean-Pierre Hirsch, *La Nuit du 4-Août*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. Archives, 1978.

rections, traquer les meneurs désignés, et sanctionner les séditeux promis à la peine de mort.⁷¹

Tous les députés, certes, n'ont pas conscience de ce lien dialectique. Beaucoup d'entre eux redoutent les foules mais les grands acteurs de la Révolution, ceux qui vont contribuer à la radicaliser et imposer des programmes révolutionnaires, ont tout de suite compris la puissance que représente, non pas les foules, mais la force de ce qu'ils appellent désormais « le peuple ». A la proclamation de la loi martiale, Marat répond directement dans son journal *L'Ami du peuple*, le 10 novembre 1789 en ces termes :

« Le peuple ne se soulève que lorsqu'il est poussé au désespoir par la tyrannie. Que de maux ne souffre-t-il pas avant de se venger ! Et sa vengeance est toujours juste dans son principe, quoiqu'elle ne soit pas toujours éclairée dans ses effets, au lieu que l'oppression qu'il endure n'a sa source que dans les passions criminelles de ses tyrans (...) La philosophie a préparé, commencé, favorisé la révolution actuelle, cela est incontestable, mais des écrits ne suffisent pas ; il faut des actions : or, à quoi devons-nous la liberté qu'aux émeutes populaires ? (...) Suivez les travaux de l'assemblée nationale, et vous trouverez qu'elle n'est entrée en activité qu'à la suite de quelque émeute populaire, qu'elle n'a décrété de bonnes lois qu'à la suite de quelque émeute populaire (...) C'est donc aux émeutes populaires que nous devons tout (...) »

Et il est vrai que dès le printemps 1789, la foule cherche à obtenir du législateur, tantôt par la menace des armes, tantôt par une violence directement exercée, une décision, un décret, une loi en faveur de ses revendications. Si la somme des révoltes devient révolution c'est parce qu'elle en a radicalisé le cours.

A partir de la nuit du 4 août, les institutions et les cadres juridiques de l'Ancien régime disparaissent, plus lentement que les foules ne le souhaiteraient, mais la société organique qui s'était développée depuis le Moyen Âge demeure. Les principes d'un monde nouveau sont posés avec la proclamation de l'Assemblée nationale puis la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen d'août 1789 : la légitimité de la Nation, le primat de la loi, le principe de séparation des pouvoirs permettent de travailler à un nouveau contrat social. Les Monarchiens et les « Noirs » (les « aristocrates ») conservent un poids considérable mais doivent compter avec une organisation encore minoritaire qui va prendre en main, quelques années plus tard, le cours de la Révolution : la Société des Amis de la Constitution – le club des Jacobins – dynamisée par l'intervention populaire, portée par des orateurs brillants, alors que les députés, revenus à Paris, se trouvent sous la pression constante des foules en insurrection.

C'est dans ce climat que les Constituants puis l'Assemblée législative entreprennent la réorganisation laborieuse de l'ensemble des institutions pour fonder

71 Michel Biard, Pascal Dupuy, *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats. 1787–1804*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 58–59.

une monarchie constitutionnelle, modifier les divisions territoriales du royaume, fruit d'une sédimentation pluriséculaire, et résoudre les graves problèmes économiques et financiers qui demeurent depuis qu'ils ont été un facteur du déclenchement de la crise révolutionnaire.⁷² Or ces assemblées doivent tenir compte plus que jamais de foules qui ont acquis une expérience révolutionnaire, et de leur mobilisation contre les mesures libérales en matière de commerce des subsistances, faire face également aux premières réactions hostiles au clergé dès 1790, et aux ferments de la contre-révolution. La destruction de l'ordre politique ancien est rapide même si elle n'est pas encore totalement accomplie mais la construction d'un monde nouveau est beaucoup plus lente et complexe en raison des modalités du contrat social qui fragmente les assemblées, de la polarisation croissante de la vie politique et du poids des factions.

Les principes posés dès l'été 1789 qui précèdent et accompagnent la destruction de l'ordre ancien créent des espaces considérables de liberté. Tant au niveau institutionnel que dans le cadre de la sociabilité politique nouvelle, les individus, détachés des contraintes de la société d'ordres peuvent manifester leur adhésion à la dynamique de la révolution, répondre aux injonctions des députés révolutionnaires, aux harangues ou discours des meneurs, ou faire pression sur les représentants de la Nation. D'un côté chaque individu s'identifie avec l'événement et trouve dans la foule une protection ; d'un autre, les députés qui aspirent à inscrire leur nom dans l'histoire ainsi que ceux qui détiennent le pouvoir – ou se battent pour le conserver – entendent encadrer les actions individuelles en leur indiquant une issue politique. Ils les exaltent en développant une véritable mystique. La foule est devenue peuple comme l'écrit Michel Azéma, député de l'Aude en 1792 : « Le peuple est tout : nous sommes le peuple ; nous ne sommes rien que par lui et pour lui ; nous sommes tout pour lui⁷³ ». Il fait écho à la profession de foi de Robespierre au club des Jacobins au début de la même année : « Je suis du peuple, s'écrit-il, je n'ai jamais été que de là, je ne veux être que cela ; je méprise quiconque a la prétention d'être quelque chose de plus »⁷⁴. Mais cette mystique est à la fois génératrice de violence et portée par elle. La violence appartient au cycle même de la destruction d'un ordre ancien et de la création d'un ordre nouveau. Fondatrice elle est nécessairement associée à l'avènement et

72 Toujours mis en avant dans les causes premières de la Révolution, ils sont souvent oubliés par les historiens dans la seconde moitié de la Révolution. Or la question des subsistances et la dette sont en permanence à l'ordre du jour.

73 *Correspondance des députés de l'Aude pendant La Révolution de 1791–1793*. La Révolution française, éditée par Camille Bloch, 30, 1896, p. 163. Lettre de Michel Azéma du 30 juillet 1792.

74 « Discours de Maximilien Robespierre sur la guerre, prononcé à la société des amis de la constitution », (club des Jacobins), 2 janvier 1792 dans *Œuvres de Maximilien Robespierre*, édition du Centenaire de la Société des études robespierristes, tome VIII, réédition 2000, p. 74 et suivantes.

à l'affermissement de la nouvelle légitimité. Mais la rupture radicale et soudaine avec le passé, affectant les institutions et les privilèges – personnels, provinciaux ou de corps – est source d'instabilité et provoque une résistance qui va s'avérer croissante et multiscalaire. Aussi la situation révolutionnaire génère-t-elle en permanence deux sources de violence : l'une, conservatrice, pour défendre l'ordre de l'ancienne société et la monarchie, la seconde, instauratrice d'un nouveau régime, pour porter plus en avant les volontés du peuple et de ses représentants.

Dans les sept premiers mois de 1789, il ne fait aucun doute que les violences exercées tant à Paris que dans les provinces sont surtout spontanées et populaires. Tant par leur forme que par leurs revendications elles se situent dans la tradition des révoltes urbaines ou paysannes qui jalonnent l'histoire de la société française sous la monarchie.⁷⁵ Or les foules en armes qui se lancent à l'assaut de la Bastille se heurtent aux tirs nourris des troupes royales. La violence que les émeutiers exercent sur les personnes se traduit par l'exécution puis la décapitation du gouverneur de la Bastille, du prévôt des marchands de Paris – le plus haut magistrat de la cité –, l'exhibition de leur tête sur des piques et des fourches par les rues de la ville, et enfin quelques jours plus tard par celles de l'intendant de Paris et d'un membre de sa famille. Le 17 juillet 1789, l'un des principaux titres de la presse parisienne au début de la Révolution française consacre dans son premier numéro un long article relatant l'atmosphère de joie et de vengeance dans laquelle s'effectue la prise de la Bastille :

« On sort au milieu d'une foule énorme ; les applaudissements, l'excès de la joie, les insultes, les imprécations lancées contre les perfides prisonniers de guerre, tout était confondu ; des cris de vengeance et de plaisir partaient de tous les cœurs (...) Arrivés à la grève, ce peuple impatient de se venger n'a pas permis que de Launai, ni les autres officiers, montassent au tribunal de la ville ; il les a arrachés des mains de leurs vainqueurs, les a foulés aux pieds l'un après l'autre ; de Launai a été percé de mille coups, on lui a coupé la tête, on l'a portée au bout d'une lance⁷⁶ ».

Cette violence est déjà alimentée par la vengeance, pratique sociale qui orientait une part des comportements dans la société organique en vue d'une réparation, d'une restauration et entrainait dans un système de régulation et de contrôle où la justice avait le dernier mot. Il fallait, en effet, lui reconnaître ses rituels, lui donner des limites, briser le système vindicatoire de la revanche et des représailles. La vengeance joue un rôle central dans la Révolution française et ce dès les premières insurrections de 1789. Comme le fait Marat, quelques mois après la prise d'armes

75 Yves-Marie Bercé, *Croquants et Nu-Pieds. Les soulèvements paysans en France du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1974. Hugues Neveux, *Les révoltes paysannes en Europe. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1997. Jean Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale*, Paris, Seuil, 2002. Gauthier Aubert, *Révoltes et répression dans la France moderne*, Paris, Armand Colin, 2015.

76 *Les Révolutions de Paris*, n° 1, 17 juillet 1789. De Launay est le gouverneur de la Bastille.

de juillet, le journal *Les Révolutions de Paris* exalte « la vengeance du peuple »⁷⁷. La vengeance, sous la Révolution, c'est d'abord ce qui unit une somme d'individus, une foule composite sans programme politique défini. En ce sens elle est parfaitement rationnelle et donc peut être dynamisée sinon organisée... Tournée vers le passé, elle a pour seules finalités le châtement, l'emprisonnement et la mort. Elle a pour caractère d'embrasser le temps court : tournant le dos à la justice, elle doit être immédiate, violente, obstinée, sans mesure. La vengeance est enfin manipulée pour activer des forces dans la conquête de la souveraineté. Elle est mobilisatrice. Une image pamphlétaire circulant lors de la fête de la Fédération en 1790 exalte l'unité de la Nation comprise comme corps mais entretient la soumission et l'exclusion des opposants à la Révolution. L'une des deux légendes félicite tous les citoyens ayant pris part aux préparatifs de la fête mais la seconde porte une menace crue et violente contre la noblesse : « Aristocrates vous voilà donc f... Nous baisérons vos femmes. Et vous nous baiserez le c... »⁷⁸. Et dans un moment où l'autorité de l'Etat s'effondre, dans la crise révolutionnaire qui abolit en 1791 les institutions de l'Ancien Régime puis proclame le 21 septembre 1792 la République, la vengeance se donne des occasions croissantes de s'assouvir et voit ses effets décupler : les furies vengeresses se déchaînent tant du côté des révolutionnaires que de celui des contre-révolutionnaires ! La lettre que deux représentants en mission, Collot d'Herbois et Fouché, adressent en 1793 à la Convention nationale, alors qu'ils se trouvent à Lyon afin de contrôler la ville pour le Comité de salut public, rend bien compte de tous les aspects de la vengeance et de la terreur :

« Point d'indulgence, citoyens collègues, point de délais, point de lenteurs dans la punition du crime, si vous voulez produire un effet salubre. Les rois punissaient lentement, parce qu'ils étaient faibles et cruels ; la justice du peuple doit être aussi prompt que l'expression de sa volonté⁷⁹ »

La désagrégation de l'Etat, la disparition des institutions judiciaires, la pérennité d'une situation anémique laissent un champ libre à la vengeance traditionnelle et coïncident avec une violence fondatrice dont l'un des moteurs les plus puissants réside dans un esprit vengeur. Du côté des révolutionnaires on se venge, comme l'écrit Marat (voir *supra*), au nom du peuple, contre les privilégiés, les affameurs, le clergé, les villes corrompues, les intrusions de l'Etat dans la vie des campagnes,

77 *Les Révolutions de Paris*, n° 2, 18 au 25 juillet 1789.

78 Cité par Jean-Clément Martin, *Violence et Révolution*, op. cit., p. 87.

79 « Lettre de Collot d'Herbois et Fouché à la Convention nationale », 28 novembre 1793, dans S. de La Chapelle, *Histoire des tribunaux révolutionnaires de Lyon et de Feurs, établis en 1793 par les représentants du peuple et listes de contre-révolutionnaires mis à mort*, Lyon, Tous les libraires, 1879, p. 112–113. Sur Collot d'Herbois, voir Michel Biard, *Collot d'Herbois. Légendes noires et révolution*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1995.

les excès de l'imposition, les émigrés, bientôt les étrangers – y compris dans les cercles jacobins –, les girondins et bientôt les montagnards eux-mêmes, groupes tenus pour des ennemis héréditaires ou circonstanciels à abattre ; du côté de la contre-révolution, on se venge pareillement. Les deux parties usent du même langage pour stigmatiser l'ennemi : les « buveurs de sang », les « cannibales », les « monstres », les « tigres », les « brigands », les « scélérats » que l'on combat pour les uns au nom du peuple, pour les autres au nom du roi⁸⁰. Peu importe, dans les deux cas, que les motifs soient réels ou imaginaires pourvu qu'ils soient mobilisateurs et que la vengeance atteigne son but dans l'élimination de l'ennemi désigné par avance. La vengeance sous la Révolution, d'où qu'elle vienne, ne vise plus une restauration mais elle est un acte tourné vers l'humiliation, la négation et l'élimination d'un ennemi. C'est pourquoi elle est aussi bien le fait des révolutionnaires que des contre-révolutionnaires. La période de la révolte fédéraliste et de la Terreur, entre l'été 1793 et l'été 1794 qui a contribué à exacerber et à créer les divisions parmi les factions elles-mêmes est une phase où la violence et la vengeance des foules atteignent un paroxysme. Mais la période qui suit le 9-Thermidor et l'exécution de Robespierre est traversée par une violence et une vengeance analogues et pareillement mobilisatrices : des groupes armés imposent des contributions à d'autres citoyens, les femmes sont humiliées, exhibées, insultées et battues⁸¹, les exécutions sommaires, les mutilations et les massacres de prisonniers se perpétuent, la vengeance privée se substitue à la justice d'Etat⁸². On voit des députés, exaltant la loi et la procédure légale, tenter de substituer les tribunaux à la violence de la foule, et la justice à la vengeance qu'elle soit privée ou collective :

« Citoyens, n'imites pas vos bourreaux » s'exclame Chambon. Que la loi seule atteigne les scélérats qui osent encore souiller la terre de la liberté ! Laissez à la justice à distinguer, dans les complices présumés de ces hommes de sang, l'erreur du crime »⁸³.

Dès le début du processus révolutionnaire, ses grands acteurs et ses élites parisiennes ou provinciales affirment avoir pour souci d'établir l'empire des lois et de lier la défense de la liberté au respect de ces lois. Mais il vient un moment où, dans les rapports qu'entretiennent le peuple et ses représentants, dans la Convention nationale et ses factions, dans les clubs, dans le Comité de Salut public ou dans les

80 *Le Moniteur universel*, n° 131, 11 pluviôse an III.

81 Jacques Guilhaumou et Martine Lapied, « L'action politique des femmes pendant la Révolution », dans Christine Fauré éd., *Encyclopédie politique et historique des femmes, Europe, Amérique du Nord*, Paris, 1997, p. 139–168. Robert Allen, « La justice pénale et les femmes, 1792–1811 » dans *Annales historiques de la Révolution française*, 2007, n° 350, p. 87–107.

82 Sur l'action de la contre-révolution en Provence, voir Stephen Clay, « Justice, vengeance et passé révolutionnaire : les crimes de la Terreur blanche », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n°350, 2007, p. 109–133.

83 Archives municipales d'Aix-en-Provence, LL 244, cité par Stephen Clay, *art. cit.*, 119.

initiatives prises par des comités ou des individus en province, le rapport aux lois vacille pour laisser la place à un régime d'exception. L'idée de vengeance alimente la violence politique. Et bientôt la Terreur. Elle devient en 1793 une arme redoutable pour conquérir ou conserver le pouvoir en désignant l'adversaire comme ennemi et en le présentant comme conspirateur et comploteur, érigé en contre-modèle sociétal.

En septembre 1793, la Convention entreprend d'organiser, de rationaliser et d'accélérer la répression de ceux qu'elle considère comme des ennemis de la République. Elle se trouve alors sous la pression directe et physique des sans-culottes qui ont envahi l'assemblée et réclament à la fois du pain et la guillotine. L'entreprise de neutralisation et de liquidation des adversaires, commencée le 14 juillet 1789, trouve ici au cœur même des institutions de la République une expression politique d'une grande ampleur. Elle a eu Marat comme héraut, qui se confond dans sa solitude avec les obsessions qu'il livre dans *L'Ami du Peuple*, elle s'est poursuivie aux Cordeliers et, de la part de certains députés, à l'Assemblée constituante proprement dite. A aucun moment la Révolution n'a cessé de nourrir une suspicion générale ainsi que les rumeurs d'un complot auquel le peuple est appelé à faire échec. Cette suspicion alimente en permanence l'idée d'une possible restriction des droits de l'homme si les circonstances l'imposent. Robespierre, qui se déclare contre l'arbitraire de la justice de l'Ancien Régime et se prononce pour l'abolition de la peine de mort, exige quelques mois plus tard la mort du roi, sans procès, au nom de la Révolution à sauver : « Louis doit mourir pour que la patrie vive⁸⁴ ». Au cours des mêmes débats sur le sort de Louis XVI à la Convention nationale, Saint-Just affirme que seuls des hommes liés par le pacte social peuvent être jugés et que le roi n'ayant jamais été membre de la communauté des citoyens ne peut être jugé mais exclusivement compris comme ennemi et donc soustrait à la procédure ordinaire⁸⁵.

Depuis la fin de l'été 1792, les « circonstances » aggravent les peurs et précipitent les décisions de l'assemblée. Nobles et prêtres réfractaires sont des ennemis de la patrie qu'il faut châtier. Aux frontières du royaume, la guerre est ponctuée par les défaites des troupes françaises et menace la Révolution. En septembre, la foule se livre à des massacres de masse dans les prisons parisiennes. Dans les mois qui suivent, la Convention institue un Tribunal civil pour juger les suspects, elle crée des comités de surveillance et codifie les mesures contre les émigrés susceptibles de la peine de mort s'ils reviennent en France. L'année 1793 voit aussi la levée des 300.000 hommes pour les intégrer à l'armée révolutionnaire et sauver la

84 Robespierre, *Discours sur le jugement de Louis XVI (1ère intervention) prononcé à la tribune de la Convention nationale*, le 3 décembre 1792.

85 Saint-Just : « On ne peut régner innocemment. Tout roi est un rebelle et un usurpateur. [...] Cet homme doit régner ou mourir ».

Révolution, l'arrestation de suspects et l'épuration des comités de surveillance⁸⁶. La Terreur n'est pas mise à l'ordre du jour mais elle n'en est pas moins portée par la Convention et, dans le pays tout entier, par des initiatives individuelles ou par des groupes armés. Camille Desmoulins a bien perçu comment chaque mesure prise pouvait faire éclater et nourrir les oppositions :

« Vous voulez exterminer tous vos ennemis par la guillotine ! Mais y eût-il plus grande folie ? Pouvez-vous en faire périr un seul à l'échafaud sans vous faire dix ennemis de sa famille ou de ses amis ? »⁸⁷

Mais quand cette injonction tombe, la Terreur s'est déjà installée. Le 10 mars 1793, Danton réclame l'adoption immédiate des « grandes mesures qu'exige le salut de la chose publique » face aux menaces immédiates d'une justice populaire expéditive, il s'écrie « Les ennemis de la liberté lèvent un front audacieux, partout confondus, ils sont partout provocateurs (...) arrachez-les vous-même à la vengeance populaire, l'humanité vous l'ordonne ». Interrompu dans sa harangue par un député qui l'interpelle en criant « Septembre ! » en relation avec les massacres de 1792 à Paris et à Versailles, Danton – dont le terme « terrible » est récurrent dans ses discours – argumente en affirmant qu'un tribunal révolutionnaire aurait permis d'éviter les massacres :

« Faisons ce que n'a pas fait l'Assemblée législative, *soyons terribles pour éviter au peuple de l'être* et organisons un tribunal non pas bien, c'est impossible, mais le moins mal qui se pourra, afin que le peuple sache que le glaive de la liberté pèse sur la tête de tous ses ennemis. Je demande que, séance tenante, le tribunal révolutionnaire soit organisé, et que le pouvoir exécutif reçoive les moyens d'action et d'énergie qui lui sont nécessaires »⁸⁸.

Le soir même, la Convention nationale décrète la création du Tribunal révolutionnaire, outil privilégié de la Terreur dont la juridiction s'étend à toute entreprise contre-révolutionnaire, « de tout attentat contre la liberté, l'égalité, l'unité, l'indivisibilité de la République, la sûreté intérieure et extérieure de l'Etat, et de tous les complots tendant à rétablir la royauté ». La Convention qui nomme juges et jurés est seule habilitée à traduire les prévenus devant ce tribunal, où il n'y a ni appel ni cassation possible par décret d'accusation.

A quelque faction qu'ils appartiennent, que ce soit Danton, Saint-Just ou Robespierre, les représentants de la Nation laissent penser qu'il n'y a aucune autre alternative que « La Liberté ou la mort »⁸⁹. Ils engendrent ainsi « un mécanisme

86 Jean-Clément Martin, *op. cit.*, p. 188.

87 Camille Desmoulins, *Le Vieux Cordelier*, n° 4, 20 décembre 1793.

88 Archives parlementaires de 1787 à 1860, Assemblée nationale. Première Série (1787–1799), tome LX, 10 mars 1793. Le 5 avril 1794, le Tribunal révolutionnaire condamne à mort Danton lui-même. Souligné par nous-même.

89 Michel Biard, *La Liberté ou la Mort. Mourir en député, 1792 1795*, Paris, Tallandier, 2015.

aux effets pervers qui peut à terme les broyer pour peu que le contrôle de la Terreur leur échappe et/ou qu'ils soient incapables d'y mettre fin, la contradiction étant flagrante entre construction de la Cité idéale et maintien de la Terreur »⁹⁰. En assignant en permanence des identités fermées stigmatisant des populations comme « nobles », « royalistes », « vendéens », « fédéralistes », « fanatiques », et autres⁹¹, ils font fi du respect des droits de l'homme et promulguent des mesures d'exception, laissant libre cours aux furies vengeresses⁹².

* * *

Les contemporains ont eu conscience de cette démesure. Dominique Joseph Garat, député aux Etats généraux devenu ministre de la justice à la place de Danton écrit dans ses mémoires : « Nous étonnerons les siècles par les horreurs qui se sont commises au milieu de nous : nous les étonnerons encore par nos vertus. Ce qui sera à jamais incompréhensible, c'est le contraste inouï de nos principes et de nos folies »⁹³. Les principes sont mis à mal par la praxis... Exaltant la liberté la Révolution devient liberticide, se voulant fraternelle elle devient fratricide, universelle dans les droits qu'elle proclame elle se referme dans son nationalisme, exaltant la vertu ses factions sombrent dans la cécité et les « délires de la vengeance ». Sans faire disparaître les structures de la société organique mais en créant une situation anomique, la violence qui la porte est instrumentalisée par les députés soumis en permanence aux pressions populaires, que ce soit la foule, les sans-culottes, la Commune de Paris, qui tous inclinent à la vengeance. Soumis mais actifs dans ce processus... Peter Sloterdijk montre comment la rhétorique des élites révolutionnaires s'efforce sinon s'acharne à traduire les passions des foules ameutées dans le langage des idéaux : « La mission de la sémantique populaire, écrit-il, était de se coupler aux énergies qui montaient depuis le bas pour leur redonner forme à l'aide de slogans apolliniens »⁹⁴. Il n'y a pas de

90 Michel Biard et Pascal Dupuy, *op. cit.*, p. 98.

91 Jean-Clément Martin, « La Révolution française : généalogie de l'ennemi », dans *Raisons politiques*, 2002/1, n° 5, p. 69–79.

92 Pour une réflexion sur les réalités de la Terreur voir Jean-Clément Martin, *op. cit.*, p. 195–236. Sur ses acquis sociaux et politiques, Michel Biard, *Les Politiques de la Terreur, 1793–1794*, Rennes- Paris, Presses universitaires de Rennes et Société des études robespierristes, 2008. Du même, *Terreur et Révolution française*, Toulouse, UPPR, 2016.

93 Dominique Joseph Garat, *Mémoires sur la Révolution ou exposé de ma conduite dans les affaires et dans la fonction publique*, Paris, J.J. Smits et C., 1795, p.VI. C'est lui qui notifie à Louis XVI sa sentence de mort. Il survit à la Révolution.

94 Peter Sloterdijk, *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, (2007), trad. Olivier Mannoni, Paris, Hachette 2009, p. 166–167. Voir également Andreas Musolf, *Krieg gegen die Öffentlichkeit. Terrorismus und politischer Sprachgebrauch*, Springer, 1996, en particulier « Revolution und Terreur : Aspekte der Entwicklung politischer Terminologie in Frankreich 1789–1795 », p. 18–75.

révolution sans violence ni terreur. Il n'y a pas de révolution sans contre-révolution du fait même de sa définition : la destruction d'un monde ancien.

En détruisant les privilèges, en s'attaquant ainsi aux bases de la société organique, et en posant comme principe que chaque homme est égal à tout autre, c'est un homme nouveau que crée la Révolution, sans pouvoir pour autant se référer à un modèle⁹⁵. Mais la Révolution est aussi une situation anémique où deux mondes se rencontrent et se heurtent. Dans ce choc, il ne s'agit pas seulement du domaine strictement politique – de royalistes contre des républicains, de modérés contre des radicaux – mais de structures sociales et de comportements qui subsistent alors qu'ils ne correspondent plus aux normes nouvelles ou aux idéaux proclamés. L'anomie n'est pas uniquement l'absence de loi fixe, c'est aussi une situation remarquable par l'absence complète de régulation et de signification à la suite de l'effondrement du système normatif et dans le même temps l'existence de déséquilibres extrêmes au sein du système social, c'est-à-dire la discordance entre les moyens et les besoins, ou entre les moyens et les aspirations⁹⁶. Dans cette phase de changements brutaux et de vacuité, la violence et la vengeance occupent une place prépondérante. Si les institutions sont détruites, si les réseaux d'intégration sociale sont altérés, si l'honneur est transformé en vertu par les idéologues de la Révolution, les communautés sont politisées et donc dangereuses puisque, comme le proclame la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « les hommes naissent libres et égaux en droit ». Cette situation brusquement nouvelle génère autant de solidarités, autour de revendications sociales, du mérite et du patriotisme que de peurs devant des dangers réels ou imaginaires. On comprend mieux la politique menée par le gouvernement montagnard en particulier qui cherche à sublimer la violence du peuple par la fête, la célébration, la multiplication des symboles et des rituels. C'est ce phénomène qui permet à la foule d'intervenir en permanence, dès 1789 et tout au long de la Révolution française pour obtenir du législateur un décret, une loi en faveur de ses revendications. Puis... d'être privée de la révolution :

« Tout serait-il vain, s'interrogent Gilles Deleuze et Félix Guattari, parce que la souffrance est éternelle et que les révolutions ne survivent pas à leur victoire ? Mais le succès d'une révolution ne réside qu'en elle-même, précisément dans les vibrations, les étreintes, les ouvertures qu'elle a données aux hommes au moment où elle se faisait, et qui composent en soi un monument toujours en devenir, comme ces tumulus auxquels chaque nouveau voyageur apporte une pierre. La victoire d'une révolution est immanente, et consiste

95 La guerre d'indépendance américaine et la *restauration* de 1776 ne constituent pas un modèle pour les élites révolutionnaires. En revanche, les grands acteurs de la Révolution française ont des références : Rousseau sans aucun doute... mais bien plus souvent l'Antiquité romaine, et la Grèce – Athènes et Sparte – et leurs grands hommes.

96 Bertrand Binoche, « La théorie, la pratique et la Révolution », dans *Archives de philosophie*, 2005/4, tome 68, p. 559–572.

dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, même si ceux-ci ne durent pas plus que sa matière en fusion et font vite place à la division, à la trahison.⁹⁷

⁹⁷ Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie ?*, Paris, éd. de Minuit, 1991, p. 167.

Literatur und Gewalt

L'avalanche comme métaphore. Violence de la nature et violence sociale dans la France post-révolutionnaire

Il serait simple de penser que le monde obéit à un ordre, providentiel ou naturel ; la violence y serait une parenthèse de désordre, un manquement à l'harmonie première. La pensée critique est venue briser ce cadre théorique pour mettre les passions au cœur de la vie humaine et les conflits au cœur de la vie sociale. La nature elle-même serait faite de mouvements et de heurts. La violence n'y serait plus l'exception, mais la règle. Les discours théoriques, qui définissent la morale, le cours de l'histoire ou le devenir du monde physique, avancent souvent une explication de cette violence à l'aide de métaphores : celle du vent comme image des passions est la plus fameuse, le vent est responsable de tempêtes et de destructions, mais il ne promet pas moins le mouvement des navires et permet les voyages maritimes au long cours¹. La fiction littéraire joue plus subtilement encore de ces métaphores, elle établit des échos entre les formes diverses de violence et rend compte de la brutalité du réel sans l'enfermer dans une explication trop simple. Le dramaturge ou le romancier peut tenir un propos religieusement ou politiquement explicite, sa pièce de théâtre, son roman sont loin de s'y réduire et posent des questions auxquelles l'auteur ne répond pas toujours.

On sait comment, à la veille de la Révolution, l'ouragan qui détruit le jardin de Paul et de Virginie dans la lointaine « île de France » suggère la puberté des adolescents et l'irruption du désir. Les deux enfants prennent aussi conscience de la violence de l'esclavage et du colonialisme, du poids des préjugés qui a poussé leurs deux familles à quitter l'Europe. Virginie doit retourner en France et la tempête qui l'engloutit à son retour métaphorise les blocages de la société d'Ancien Régime. Dix ans et une Révolution plus tard, en l'an VIII de l'ère républicaine, juste au seuil du siècle nouveau selon le calendrier grégorien, un roman beaucoup moins célèbre est publié par Louise Brayer de Saint-Léon, dont le titre renvoie à celui de Bernardin de Saint-Pierre. Deux prénoms suffisent à dire

1 Tel est l'argument de *L'Idee d'énergie au tournant des Lumières*, PUF, 1988 et *Eine Epoche im Umbruch. Die Idee der Energie in der französischen Spätaufklärung (1770–1820)*, aus dem Französischen von Heinz Thoma, La Haye, Brill, coll. « Laboratorium Aufklärung », 2022.

un couple et font de leur réunion le sujet même du drame : *Eugenio et Virginia*. Virginia est une Virginie italienne. Un récit-cadre inscrit toute l'histoire sous le signe de l'orage. Deux voyageurs français arrivent en Italie, dans la région d'Urbino.

« La nuit était extrêmement sombre ; de gros nuages flottaient sur la cime des cyprès ; le vent sifflait à travers leur feuillage agité [...] un éclair sillonna la nue, le tonnerre se fit entendre, et plusieurs échos répétèrent sourdement le bruit majestueux et terrible qui venait de frapper l'oreille des voyageurs [...] la pluie commençait à tomber, lorsqu'un second éclair, plus fort que le premier, répandit une lumière si vive que les deux Français purent apercevoir un amas de pierres et de débris entassés près d'un bâtiment immense qui était devant eux. »²

Ces ruines annoncent le drame de jeunes amants promis l'un à l'autre et séparés par des décès parmi leurs parents. Le remariage malheureux d'un père rompt l'idylle. La marâtre est inexorable. Comme dans *Paul et Virginie*, un violent orage détruit le jardin qu'Eugenio et Virginia s'étaient aménagé et qui semblait la préfiguration d'une vie commune.

« Parmi les jolis bosquets de la Torre-Vecchia, il y en avait un qu'ils chérissaient de préférence ; des acacias, des boules de neige, des lauriers roses et des peupliers entouraient un tertre de gazon ombragé de myrtes fleuris, et qu'Eugenio avait façonné en autel rustique. Cet autel était dédié à leur hymen futur » (I, 45).

Le *locus amoenus* est fragile : l'hymen futur devient incertain, improbable, puis impossible. L'orage du récit-cadre se répète dans le récit principal.

« Des nuages d'une blancheur éclatante, précurseurs de l'orage, s'amoncelèrent lentement sur la cime des Apennins ; le vent s'éleva avec violence et fit courber en mugissant les branches flexibles des arbres du bocage : plusieurs coups de tonnerre, suivis de quelques gouttes de pluie, forcèrent enfin Virginia et Eugenio à se réfugier dans la grotte pour se mettre à l'abri. Bientôt l'orage redoubla d'une façon effrayante ; le ciel parut en feu ; des éclairs éblouissants déchirèrent le sein des nuages, la foudre gronda sans interruption, et des torrents de pluie jaillirent jusqu'au fond de la grotte » (I, 56–57).

La grotte n'a plus rien d'un refuge érotique. Elle protège de la pluie et non du malheur. La tourmente passée, les amants ne peuvent que constater les dégâts :

« L'autel rustique, détruit en entier, ne présentait plus qu'un amas informe de terre inondée par la pluie ; des arbres fracassés, des branches pendantes, des cendres fumantes

2 *Eugenio et Virginia*, orné de figures dessinées par Lebarbier aîné, Paris, Charles Pougens, an VIII, t. I, p. xij. Les références suivantes de tome et de page sont indiquées entre parenthèses après chaque citation. Je développe ici quelques éléments d'un exposé à Bari, « Roman et violence au début du XIXe siècle », dans *Violence des sentiments et violence de l'histoire. Le roman français à l'orée du XIXe siècle*, textes réunis par Silvia Lorusso, Pise, ETS, « I libri del Seminario di Filologia francese », 2019, p. 13–30.

encore, c'était tout ce qui restait de ce lieu où, quelques heures auparavant, la verdure la plus animée, les plus belles fleurs flattaient les yeux par leurs nuances variées. » (I, 59).

Le saccage annonce la séparation des jeunes gens. Eugenio est poussé à faire carrière dans l'Église, il part à Rome. Virginia est enfermée dans un couvent et bientôt plongée dans un *in pace*. Prisonniers de leurs vœux religieux respectifs, ils ne se retrouvent bien plus tard que pour se perdre définitivement : Eugenio est chargé d'apporter l'extrême-onction à son ancienne maîtresse. Il aura à cœur de la venger en faisant condamner la supérieure du couvent qui l'a poursuivie de sa haine. Le monastère féminin est démoli. L'Italie est alors bouleversée par les guerres révolutionnaires. La destruction du bâtiment conventuel donne le sentiment que la Révolution française et la transformation de l'Italie ont implicitement fait passer de l'Ancien Régime à une époque nouvelle³.

Durant ces mêmes années, l'orage illustre bien d'autres amours interdites. Werther donne l'exemple. Le bouleversement psychologique dans le vertige d'une valse précède le phénomène atmosphérique, mais la violence morale et la colère sociale trouvent un écho dans les fureurs de la nature. Le coup de foudre n'est pas encore le choc amoureux ou l'*innamorento* soudain, il désigne la brusquerie et la brutalité d'un enchaînement dramatique⁴. La violence atmosphérique sert de décor à une passion platonique dans une nouvelle contemporaine de Félicité de Genlis. Une jeune épouse mal aimée et mère très aimante accepte de donner un rendez-vous nocturne à un amant, au sens classique du mot, qu'elle espère discret et délicat. L'orage lui annonce son erreur, le ciel reste un témoin divin :

« A onze heures tous les domestiques étaient couchés ; un silence profond semblait annoncer un repos universel [...] Valérie se mit à la fenêtre, et levant vers le ciel des yeux mouillés de pleurs, elle s'effraya en voyant au-dessus de sa tête une nuée épaisse et noire, sillonnée dans toute son étendue par des éclairs éblouissants et multipliés [...] Dans ce moment, elle entendit les dogues de la basse-cour pousser de longs hurlements qui la firent tressaillir [...] Elle fut tirée de cette espèce de stupeur par un si prodigieux coup de tonnerre qu'elle crut que la foudre était tombée sur le château⁵ ».

Le contraste entre la relative innocence de la jeune femme et les soupçons d'un mari brutal se répète dans l'opposition entre le silence du soir et le déchaînement

3 Voir *Un roman de l'an VIII ou comment enterrer l'Ancien Régime et la Révolution*, « RZLG/CHLR », 2012, n° 3–4, p. 261–270. Plus généralement, voir Anouchka Vasak, *De l'orage dans l'air*, dans Alain Corbin, *La Pluie, le Soleil et le Vent. Une histoire de la sensibilité au temps qu'il fait*, Aubier, 2013 et Olivier Ritz, *Les Métaphores naturelles dans le débat sur la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, collection « L'Europe des Lumières », 2016.

4 Voir A. Vasak, *De l'orage dans l'air*, déjà cité, p. 156, ainsi que, Dolores Martin-Moruno, *Le coup de foudre. L'histoire d'une émotion électrique dans le monde francophone (XVIIIe–XIXe siècles)*, dans *Le Chercheur face aux émotions, Influxus*, en ligne.

5 « La Jeune Pénitente » dans *Le Comte de Corke, surnommé le Grand, ou la Séduction sans artifice ; suivi de sept nouvelles*, par Mme de Genlis, 1805, 3^e éd. Maradan, 1811, t. I, p. 190–191.

du tonnerre. Les domestiques dorment, les chiens se réveillent. L'imprudence de Valérie devient un crime aux yeux de l'époux qui s'estime bafoué. L'orage orchestre l'arrivée du jaloux qui impose un combat mortel à l'amant sous les yeux de l'épouse, attachée à une colonne du lit. La jeune femme est ensuite contrainte à une longue et cruelle pénitence. Le phénomène naturel dit à la fois l'irruption de la passion, la transgression et la violence masculine jusqu'au meurtre. Sous la plume catholique de la romancière, seules la résignation et la piété féminines rompent le cercle de la violence. Même excessive, même imméritée, la pénitence prend une valeur rédemptrice. Contre toute attente, la jeune épouse finit par transformer sa brute de mari. L'ordre traditionnel est finalement rétabli.

La violence de l'orage participe à l'ambiance des romans noirs qui prolifèrent à l'époque. Un passé tout à la fois historique et familial hante les lieux. Le déchaînement atmosphérique rappelle confusément les conflits anciens et les crimes oubliés. Un orage sert ainsi d'ouverture, au sens musical du terme, à un roman qui est attribué sur la page de titre à Anne Radcliffe, mais qui est l'œuvre d'un faussaire prolifique, le baron de Lamothe-Langon, présenté comme simple traducteur, *L'Ermite de la tombe mystérieuse ou le Fantôme du vieux château*.

« Il était nuit ; du côté du midi s'avançaient, poussées par l'autan impétueux, de noires nuées chargées de grêle et de foudres. Les arbres, violemment agités, s'entrechoquaient en gémissant ; les champs, couverts d'épis dorés, étaient au moment de voir s'anéantir leur riche espérance ; et dans les longues galeries du fort château de Saint-Félix, on entendait des sifflements qui portaient l'épouvante dans toutes les âmes [...] Cependant les nuages montaient à l'horizon, le tonnerre grondait avec force, et de fréquents éclairs brillant sur les campagnes portaient dans la salle une clarté fugitive qui, pendant un instant, en illuminait l'étendue⁶ ».

L'*autan* caractérise la région aux pieds des Pyrénées. Les effets sont visuels et sonores, et la comparaison tant morale que politique est explicite. Le maître des lieux est pris par une angoisse qui étreint tous les habitants : « Arembert, malgré sa bravoure, était lui-même en proie aux plus funestes terreurs. L'orage qui allait fondre sur sa ville lui rappelait vivement celui que les passions avaient allumé dans son cœur. » Un pèlerin survient qui annonce : « Une tempête politique est prête à fondre sur les contrées qui vous avoisinent » (I, 12–13). La scène se passe dans le Sud-Ouest français au XIII^e siècle, au moment de l'hérésie albigeoise. Le lecteur découvre progressivement les crimes qu'on croyait oubliés. Arembert a empoisonné son père et assassiné son frère. Mais ce dernier a survécu, il hante le château comme une mauvaise conscience du coupable et la promesse d'une

6 *L'Ermite de la tombe mystérieuse ou le Fantôme du vieux château*. Anecdote extraite des *Annales du treizième siècle*, par Mme Anne Radcliffe, et traduite sur le manuscrit anglais par M. E. L. D. L. baron de Langon [Étienne-Léon de Lamothe-Langon], Paris, Lecointe et Durey, 1822, t. I, p. 2.

vengeance pour les victimes. Le meurtre du père s'accompagne de violences atmosphériques :

« Il semblait que la nature, instruite de cette horrible catastrophe, voulait montrer combien elle lui était odieuse : toute cette nuit fut le témoin de la plus épouvantable tempête qui ait jamais grondé sur la terre, les éléments se combattaient, la foudre anguleuse sillonnait la nue. » (III, 236–237)⁷.

L'ermite est en fait le frère qu'on croyait mort. Il raconte son histoire et détaille les techniques qu'il a employées pour provoquer la terreur dans la région : « Je fis paraître des feux bleuâtres de formes effrayantes ; j'imitai les éclairs et les coups retentissants de la foudre pendant la nuit ; je parcourais les environs de mon ermitage environné de flammes légères » (III, 252). Les orages sont artificiels et renvoient d'autant plus aux passions humaines. Le XIII^e siècle reflète le contexte militaire et diplomatique dans lequel est prétendument trouvé le manuscrit annoncé par le titre. Les guerres religieuses médiévales sont l'image des conflits politiques du tournant du XVIII^e siècle et des combats entre la France et l'Angleterre pour le contrôle de l'Espagne.

L'essor contemporain de la météorologie comme pratique et comme théorie scientifique, la maîtrise de la foudre grâce au paratonnerre⁸ introduisent l'idée d'une rationalité des phénomènes naturels, concurremment à la perpétuation de l'orage comme signe divin ou punition. L'éclair impétueux et l'éclat de la foudre qui empêchent Atala de céder à Chactas renvoient à une providence, la foudre qui défigure et tue Justine en constitue la parodie. Mais quand il renonce à la radicalité de l'écriture anonyme ou pseudo-posthume, volontiers pornographique, Sade recourt à nouveau à l'orage pour parfaire la punition du libertin incestueux et meurtrier. La nature retrouve une dimension providentielle :

« Il faisait une nuit horrible, l'aquilon, la grêle... tous les éléments semblaient s'être déchaînés contre ce misérable... il y a peut-être des cas où la nature, révoltée des crimes de celui qu'elle poursuit, veut l'accabler, avant de le retirer à elle, de tous les fléaux dont elle dispose⁹. »

Errant dans l'obscurité, le meurtrier croise le convoi funèbre de l'épouse dont il a causé la fin. Les flambeaux, les chants religieux, les cloches au lointain transforment la nuit.

7 L'adjectif *anguleux* est reçu dans le discours poétique. Le comte de Tressan parlait déjà des « traits anguleux de la foudre » dans son *Extrait de Roland l'amoureux*, Paris, Pissot, 1780, p. 148. Baour-Lormian reprend dans une adaptation biblique : « Et la foudre anguleuse et le bleuâtre éclair » (*Livre de Job traduit en vers français*, Lallemand-Lépine, 1847, p. 149).

8 Voir A. Vasak, *Météorologies. Discours sur le ciel et le climat, des Lumières au romantisme*, Honoré Champion, 2007.

9 Sade, « Eugénie de Franval », *Les Crimes de l'amour*, an VIII-1800, Paris, Folio, 1987, p. 370.

« La foudre qui s'est tue jusqu'à cet instant, étincelle dans les cieus, et mêle ses éclats aux bruits funèbres qu'on entend. Les éclairs qui sillonnent la nue, éclipsant par intervalles le sinistre feu des flambeaux, semblent disputer aux habitants de la terre le droit de conduire au sépulcre celle qu'accompagne ce convoi, tout fait naître l'horreur, tout respire la désolation... il semble que ce soit le deuil éternel de la nature¹⁰. »

L'esthétique du sublime qui se déploie alors dans la peinture¹¹ ajoute une autre dimension au phénomène. Sous la plume de Chateaubriand, Chactas parle déjà de « l'affreux et magnifique spectacle » de l'orage. Désirée de Castera publie en 1808 un roman noir, *Alméria de Sennecourt*, où une scène d'orage change soudain de sens :

« Il y avait à peine deux heures que M. de Blangy reposait dans les bras du sommeil, lorsque tout à coup un orage violent et terrible éclata. Le vent impétueux courba tous les arbres ; le bruit du torrent se mêlant aux éclats de la foudre retentit dans les longues voûtes du château, et forma un concert lugubre ; la lueur des éclairs donnait à cette scène de destruction un appareil à la fois majestueux et frappant¹². »

L'orage semble une agression contre le héros sensible, qui réagit pourtant de façon inattendue : « Mériadec aimait ces grands effets de la nature, surtout dans les montagnes. Voulant jouir de celui-ci, il se leva, et s'assit auprès de la fenêtre. » Le roman noir de l'époque impériale n'exclut ni l'ironie et l'autodérision.

Si les orages et les tempêtes sont permanents dans la littérature depuis les textes grecs et latins, l'avalanche semble en littérature une invention du XVIII^e siècle. Elle devient un objet scientifique à la rencontre de deux sciences qui se constituent alors, la géologie et la météorologie, tandis que la beauté de la nature travaillée par l'homme est concurrencée par la beauté convulsive d'une nature sauvage. La montagne avec ses sommets, ses glaces et ses à-pics n'est plus seulement un paysage dangereux et inquiétant, elle devient une perspective bouleversante, le résultat d'une longue histoire du globe et la marque d'un dynamisme

10 *Ibid.*, p. 377. Autre orage à connotation apocalyptique dans *Adélaïde de Brunswick* : « Tout à coup, un éclair sillonne les nues, la foudre gronde sur le haut des montagnes, et ses éclairs retentissent dans les vallons ; les nuages, qui se heurtent en tous sens, rendent l'obscurité plus affreuse encore. Cependant les éclairs qui les précèdent se multiplient. Ils ne font bientôt plus qu'un océan de feu de toutes les parties de la voûte nocturne et semblent ne vouloir diriger leur chute que sur ce dernier port de la vie. La terre tremble, les tombeaux s'entr'ouvrent : on eût dit qu'ils lançaient de la terre les principes de mort que leur renvoyait le ciel ; c'est l'agonie de la nature excédée des crimes de l'homme » (*Œuvres complètes*, Cercle du livre précieux, t. XV, p. 189).

11 Voir Alexis Drahos, *Orages et tempêtes, volcans et glaciers. Les Peintres et les sciences de la terre aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Hazan, 2014 et David McCallam, « On the volcanic sublime, its art and artifice », *Volcanoes in eighteenth-century Europe. An essay in environmental humanities*, OUSE, Voltaire Foundation, 2019, p. 87–125.

12 *Alméria de Sennecourt*, par l'auteur d'*Armand et Angéla*, Paris, Léopold Collin, 1808, t. III, p. 175–176.

de la terre. Le mot en revanche n'est pas encore fixé. On ne trouve pas d'article dans le premier tome de l'*Encyclopédie* à la lettre A, mais plus loin à la lettre L sous la signature du baron D'Holbach. Venus du parler romand, trois termes y sont en concurrence : *lavanges*, *avanches* et *avalanches*, rapprochés du latin *labina* et de l'allemand *Lawine* :

« On se sert en Suisse de ces différents noms pour désigner des masses de neiges qui se détachent assez souvent du haut des Alpes, des Pyrénées, & des autres montagnes élevées & couvertes de neiges, qui, après s'être peu-à-peu augmentées sur la route, forment quelquefois, surtout lorsqu'elles sont aidées par le vent, des masses immenses, capables d'ensevelir entièrement des maisons, des villages, & même des villes entières qui se trouvent au bas de ces montagnes. Ces masses de neiges, surtout quand elles ont été durcies par la gelée, entraînent les maisons, les arbres, les rochers, en un mot, tout ce qui se rencontre sur leur passage. Ceux qui voyagent en hiver & dans des temps de dégel dans les gorges des Alpes, sont souvent exposés à être ensevelis sous ces *lavanches* ou éboulements de neige. La moindre chose est capable de les exciter & de les mettre en mouvement, c'est pour cela que les guides qui conduisent les voyageurs, leur imposent un silence très rigoureux lorsqu'ils passent dans de certains défilés de ces pays qui sont dominés par des montagnes presque perpétuellement couvertes de neige » (IX, 308).

L'intérêt pour les avalanches accompagne la conquête des sommets des Alpes et des Pyrénées, il est contemporain du développement de l'alpinisme. Les peintres essaient de saisir la disproportion entre les masses de glace ou de neige en mouvement et la fragilité humaine, Loutherboung ou Turner peignent des glaciers et des avalanches, le phénomène naturel est aussi une métaphore politique pour parler de la Révolution et des guerres impériales¹³. Les moines du Grand-Saint-Bernard qui secourent les victimes des avalanches constituent la réponse humaine et religieuse au cataclysme. Ils sont vantés par Germaine de Staël, par Chateaubriand ou Sophie Cottin¹⁴. La traversée du col du Saint-Bernard par le

13 Voir Raphaël Rabusseau, *Les Neiges labiles. Une histoire culturelle de l'avalanche au XVIIIe siècle*, Genève, Presses d'histoire suisse, 2007.

14 « Les moralistes doivent être comme cet ordre de religieux placés sur le sommet du mont Saint-Bernard ; il faut qu'ils se consacrent à reconduire les voyageurs égarés » (*De l'influence des passions*, conclusion). Staël rapporte une anecdote en ce sens dans *Delphine*, VI, i, Folio, p. 858, et mentionne les religieux du Mont-Cenis dans *Corinne*, XIX, v, Folio, p. 551. Chateaubriand imagine que l'air de l'altitude condamne les religieux au bout de quelques années (*Génie du christianisme*, IV, VI, vi, Pléiade, p. 1043). Un personnage de Sophie Cottin, frappé par l'établissement du mont Saint-Bernard, veut en créer un semblable près de chez lui (*Amélie Mansfield*, Maradan, an XI-1802, t. I, p. 183). Félicité de Genlis à son tour détaille le dévouement de ces « sublimes solitaires » à l'article « Prêtres » du *Dictionnaire critique et raisonné des étiquettes de la cour* (Paris, Mongie, 1818, t. II, p. 162). Voir plus largement Raphaël Rabusseau, *Les Neiges labiles*, p. 94–101.

général Bonaparte semble une autre réponse au défi de la nature, Jacques-Louis David en tire un emblème de l'aventure révolutionnaire puis impériale¹⁵.

Dès 1794, un opéra-comique passionne les Parisiens. Le livret est de Révéroni Saint-Cyr, la musique de Cherubini. La scène se passe au ci-devant Saint-Bernard, devenu Mont Bernard. Le premier acte d'*Elisa, ou le Voyage au Mont Bernard* présente un jeune peintre gênois, Florindo, désespéré d'avoir été refusé par le père de sa maîtresse, tenté par le suicide, mais passionné par les paysages montagnards. Il s'est retiré dans les hauteurs. Son domestique, forcé de le suivre, se sent

« sans cesse menacé d'une énorme avalanche
Qui, roulant avec bruit du sommet des glaciers,
Heurte, entraîne, engloutit des villages entiers¹⁶ ».

Le second acte exploite le pittoresque savoyard, il montre les émigrés chassés par la misère et partant pour Paris avec vielle et tambourin ; la musique exploite le *ranz des vaches*, célébré par Rousseau et bientôt par Senancour¹⁷. Elisa arrive, son père vient de mourir, elle dispose désormais librement de sa main. Mais Florindo a disparu et un ouragan éclate : « L'orage commence, le tonnerre, les vents, la neige en tourbillon, tout annonce un ouragan terrible » (p. 31). Le spectacle n'est avare ni d'effets musicaux ni de machines théâtrales. « Plusieurs glaces se détachent et roulent au fond de l'abîme » (p. 35). « Une masse de neige et de glace se détache, fond sur Florindo, et l'entraîne dans un précipice » (p. 39). Tout finit pourtant bien : le corps de Florindo est retrouvé par les moines et les Savoyards, il est

15 Équivalents rhétoriques de la toile : « La route est bordée, d'un côté de précipices affreux ; de l'autre, des montagnes de neige paraissent suspendues sur la tête des voyageurs. Ces masses, de détachant quelquefois pendant les beaux jours d'été, roulent du haut de la montagne, grossissent par la neige qu'elles trouvent dans leur course, et qu'elles rassemblent par leur mouvement de rotation, écrasent et renversent tout ce qu'elles rencontrent dans leur chemin. Ces éboulements subits sont connus sous le nom d'avalanches ou de lavanges » (Ant. Fantin Desodoards, *Histoire d'Italie, depuis la chute de la République romaine jusqu'aux premières années du dix-neuvième siècle*, Paris, Dufour-Perlet, 1803, t. IX, p. 261). Plus tard encore : « Le Grand-Saint-Bernard est la plus haute sommité de cette longue chaîne des Apennins qui sépare l'Italie de la suisse. La nature y a multiplié les horreurs. Des glaces éternelles, des neiges aussi anciennes que le monde, des rochers à pic, des précipices, des gouffres immenses, un froid insupportable, une profonde et terrible solitude, le bruit sourd et lugubre des torrents, le cri sauvage des chamois, le sifflement des avalanches, étonnent l'imagination et glacent le courage. C'est là que Bonaparte veut passer ; c'est là qu'il passe. » (C. J. Bail, *Histoire politique et morale des révolutions de la France*, Paris, Eymery, 1821, t. I, p. 359–360).

16 *Elisa, ou le Voyage au Mont Bernard*, Paris, Huet, Denné et Charon, s. d., p. 6. La musique est disponible sous un titre légèrement différent, *Eliza ou le Voyage aux glaciers du Mont Saint-Bernard*, Paris, Louis, s. d. Une indication précise : « Représenté au théâtre de la rue Feydeau, le 13 décembre 1794. »

17 Voir Michael Fend, « Literary Motifs, Musical Form and the Quest for the Sublime : Cherubini's « *Eliza ou le Voyage aux glaciers du Mont St-Bernard* », *Cambridge Opera Journal*, V, 1, 1993, p. 17–38 ; ainsi que Guy S. Métraux et Anne Philipona, *Le Ranz des vaches. Du chant des bergers à l'hymne patriotique*, Neuchâtel, Ides et Calendes, 2019.

ramené à la vie et les amants sont unis, surmontant la violence de la société et celle de la nature.

Les romanciers ne pouvaient être en reste. Quand ils s'emparent de l'avalanche, la métaphore est tout à la fois politique et intime. Le narrateur de Jacques Mallet du Pan rapporte une soirée au col du Saint-Bernard :

« A six heures, ce plateau glacé fut presque enseveli dans les ténèbres. Les nuées, poussées par un vent du Nord-Ouest avec la rapidité d'une flèche, tourbillonnaient autour de l'enceinte de rochers : déjà ils retentissaient du bruit d'avalanches [sic] lointaines, et des atomes de neige serrée, divisée comme la poussière, soit en se détachant des montagnes, soit en tombant du ciel, en interceptaient la faible lumière et tous les objets d'alentour¹⁸. »

Un couple de voyageurs est ainsi sauvé par les moines et leur histoire fournit la trame de l'intrigue. Ils s'éloignent de leur Angleterre natale où leur union est inacceptable. Ils continuent leur route vers l'Italie, mais la jeune femme ne résistera pas longtemps au déchirement entre fidélité familiale et amour pour son époux. Sauvée de la catastrophe naturelle, elle est emportée par la violence sociale. L'avalanche apparaît dans le titre même d'un roman en 1802. Catherine de Saint-Venant publie *Frère Ange, ou l'avalanche du mont Saint-Bernard*. Il s'ouvre sur l'accident annoncé par le titre qui devient l'image de l'injustice sociale. Cadet de famille, Alphonse de Lineuil est contraint d'entrer dans les ordres. Religieux au Mont Saint-Bernard sous le nom de frère Ange, il aide les voyageurs égarés ou blessés. Il intervient ainsi lorsqu'« une de ces masses de neiges (qu'on nomme dans le pays avalanche) » est prête à se détacher et à écraser, dans sa chute, ceux qui se trouveraient dessous » (I, 13–14)¹⁹. Les membres d'une famille noble sont ainsi menacés. Mlle de Pompéyan s'attarde « lorsque l'effroyable avalanche, se détachant comme un rocher, et avec un bruit affreux, allait l'engloutir dans sa chute ». Le jeune religieux se précipite et sauve la promeneuse. L'amour naît entre eux.

« Il vit clairement qu'il aimait Célénie. Quel coup de foudre ! ... lui infortuné, destiné par sa cruelle marâtre à passer sa vie dans un cloître, où son devoir sera de songer continuellement au Créateur, se sentit déjà épris pour la créature... » (I, 20).

Le coup de foudre désigne ici encore l'événement subit et malheureux qui l'accable²⁰, mais il prend la forme d'un coup de foudre amoureux au sens moderne de

18 *Le Tombeau de l'île Jennings, ou Ma traversée du Mont Saint-Bernard*, Paris, Dufart, an VI, p. 7. *Avalanche* est également la forme choisie par Delille dans la traduction du poème de la duchesse de Devonshire, *Passage du Mont Saint-Gothard*, Londres, 1802, p. 7.

19 *Frère Ange, ou l'avalanche du mont Saint-Bernard*, Paris, Maison, 1802.

20 Sous la plume de la même romancière : « Cette nouvelle fut un coup de foudre pour l'amoureux jeune » (*Ursule, ou la Victime de la superstition*, par Mme de Saint-Venant, auteur de *Frère Ange*, Paris, Maison, An XIII-1805, t. I, p. 198). « La porte s'ouvrit et laissa voir Mme Coré, que le curé accompagnait. Cette apparition fut un coup de foudre pour Mme Andrieux : elle

l'expression. Astolphe de Custine reprend la scène quelques années plus tard : *Aloys ou le religieux du Mont Saint-Bernard* s'ouvre en pleine tempête, image d'un désir, que n'arrête aucun interdit, et pulsion narrative tout aussi impérieuse. Un voyageur s'abandonne à la tempête : « En vain le tonnerre de l'avalanche, les craquements des glaciers, les sifflements de la tempête ⁽²¹⁾ » l'avertissent du danger. Il est sauvé malgré lui par un religieux qui, par souci spirituel et complicité humaine, lui fait lire l'histoire de ses propres combats. Le sentiment se heurte à la conscience : « l'orage soulève les flots avec moins de fureur, aucun raisonnement ne pouvait calmer le désordre que cette lutte mortelle jetait dans mes idées (p. 138). »

On retrouve un pieux ermite, dans une des anecdotes suisses de Françoise Louise Pont-Wullyamoz, et un exclu de l'ordre social. Le solitaire sauve du suicide le désespéré. Il l'emmène dans son ermitage sur les hauteurs du Saint-Gothard et apporte un apaisement à ses remords. C'est un régicide qui voudrait en finir avec la vie. L'ermite tente longuement de le réconcilier avec Dieu. Les deux hommes se séparent : « Pendant ces adieux, le ciel s'obscurcit, les vents sifflent, la grêle et la neige se confondent, un tourbillon impétueux sépare le prince du solitaire. » L'ermite qui s'est éloigné assiste au déclenchement d'une avalanche :

« Tout à coup une masse énorme se détachant du sommet de la montagne, roule et se précipite avec un bruit effrayant : elle entraîne, écrase tout ce qui se trouve sur son passage [...] C'est une avalanche...²² ».

Une note explique en fin de texte :

« On donne ce nom dans les hautes Alpes, à ces blocs de neige que le printemps détache de leurs sommets, et qui portent la mort et la destruction sur leur passage ; des habitations, des hameaux entiers ont été couverts et écrasés par la chute des avalanches²³. »

L'ironie, la subtilité du texte est de s'achever sans préciser si le coupable, celui qui peut être estimé tel, est ou non emporté par l'avalanche. « A-t-elle anéanti le régicide, ou le ciel l'aurait-il réservé aux austérités d'une pénitence sans terme, au tourment prolongé de ses remords ? » La violence providentielle n'est plus certifiée. Comme le saint homme, le lecteur reste dans le doute. Au cœur de ce roman historique, qui est publié en Allemagne en 1802 et qui se déroule durant le

s'attendit à de nouvelles persécutions » (t. II, p. 109–110). Voir l'article déjà cité de Dolores Martin-Moruno, *Le coup de foudre*.

21 *Aloys, ou le religieux du Mont Saint-Bernard*, Paris, Vézard, 1829, p. 6.

22 *Ermengilde et Boson ou les mystères du donjon de Wufflens*, suivi de *L'Ermite du Saint-Gothard* dans *Nouvelles anecdotes suisses*, Brunswick, 1802, t. II, p. 207–208.

23 *Ibid.*, p. 211. Le traducteur des *Vers sur l'hospice du mont Saint-Bernard* d'Albrecht von Haller propose comme définition : « un torrent de neige qui, en se précipitant des hautes cimes, brise des rochers, et entraîne des forêts entières » (*Essai d'un nouveau cours de langue allemande*, Paris, Floréal an VI–Mai 1798, p. 149).

XIII^e siècle, la question du régicide ne peut que faire écho à la Révolution française. L'image du cataclysme pose la question du sens de l'histoire. Ce n'est pas un hasard si, au cours d'une traversée des Alpes, après avoir marché « de gorge en gorge et de précipice en précipice », le narrateur de Pierre-Simon Ballanche rencontre « l'homme sans nom », autre régicide sur qui son engagement révolutionnaire pèse « comme une montagne »²⁴. Mais le drame spirituel alors n'a plus besoin de la métaphore de l'avalanche.

Cœlina, ou l'enfant du mystère est un succès de librairie au début du XIX^e siècle, avec de nombreuses rééditions et une transposition à la scène par Pixérécourt. Au long de six volumes, Ducray-Duminil déroule son intrigue dans un décor alpin. Au cours du premier, l'héroïne se voit, dans un cauchemar, séparée de sa mère : « soudain la terreur glace mes sens, je tombe, et, roulant d'avalanche en avalanche, je me réveille en sursaut »²⁵. Plus loin, c'est un effondrement bien réel auquel elle assiste :

« [...] un bruit affreux se fit entendre, et vint glacer d'effroi l'âme de Cœlina : elle entendit un long déchirement, et soudain une avalanche, qui se détacha avec une fumée blanche et épaisse, formée par les neiges qu'elle enleva, entraîna dans sa chute une masse de rocher sur laquelle nos voyageurs venaient de passer. » (II, 205).

Les guides expliquent qu'ils avaient calculé, d'après la profondeur des fentes, le moment où l'on pouvait passer. Le récit se développe ainsi de catastrophe en catastrophe et les avalanches sont l'équivalent physique des pièges tendus à l'innocence de Cœlina par ses ennemis. À la fin du roman, l'héroïne peut enfin gravir les sommets des Alpes et acquérir une maîtrise du paysage. Le danger reste présent, mais la jouissance esthétique rétablit dans leurs droits et le paysage et le roman :

« [...] nos voyageurs entendirent tout-à-coup un bruit affreux : ils regardèrent autour d'eux et virent que c'était un éclat de rocher qui s'était détaché d'une des plus hautes aiguilles, et qui bondissait de précipice en précipice, avec une telle rapidité, qu'avant de parvenir au fond il était presque totalement réduit en poussière. Après une marche d'une

24 Ballanche, *L'Homme sans nom*, Didot, 1820, respectivement p. 8 et 84. Le texte est republié en 1828 chez « Jules Didot, imprimeur du Roi ». Hugo répond à Ballanche dans le chapitre des *Misérables*, où Mgr Myriel rend visite au vieux conventionnel près de Digne dans les Alpes de Haute-Provence : « Cet homme était à peu près un monstre. Il n'avait pas voté la mort du roi, mais presque. C'était un quasi-régicide. Il avait été terrible. Comment, au retour des princes légitimes, n'avait-on pas traduit cet homme-là devant une cour prévôtale ? On ne lui eût pas coupé la tête, si vous voulez, il faut de la clémence, soit ; mais un bon bannissement à vie. Un exemple enfin ! etc., etc. C'était un athée d'ailleurs, comme tous ces gens-là. » L'évêque s'incline devant lui. L'avalanche est ailleurs, parole qui croule sur Cosette, ou bien cause minime qui retentit « dans les précipices de l'être, et les avalanches de la création ».

25 *Cœlina, ou l'enfant du mystère*, par Ducray-Duminil, an VII, 4^e éd. Paris, Belin-Le Prieur, 1818, t. I, p. 180.

heure encore, le spectacle le plus magnifique s'offre à leurs yeux. Non, l'imagination ne peut concevoir rien de plus terrible, rien de plus imposant » (VI, 255).

Le spectacle, comme l'achèvement de l'intrigue romanesque, consacre la transformation de la crainte en plaisir. Le suspens se résout en satisfaction²⁶. L'affreux est devenu magnifique. Un autre dépassement de la crainte est proposé par Isabelle de Montolieu, la romancière lausannoise, dans une nouvelle intitulée justement « L'avalanche ». Un guide raconte au voyageur l'histoire du vieux montagnard qui a su, non pas prévoir les avalanches à long terme, mais rassembler un savoir objectif pour diminuer l'incertitude, réduire le hasard. Il écoute les craquements des glaciers, observe les crevasses et peut avertir ses concitoyens à court terme. « J'ai entendu le bruit sourd qui présage toujours le danger prochain. Une portion considérable du rocher se détachera et la chute de l'avalanche sera terrible²⁷. » Il se heurte aux préjugés et se trouve menacé d'être traité de sorcier. Pour vaincre l'incrédulité des villageois, un grand mariage est organisé qui déplace toute la communauté.

« On buvait, on riait, on chantait, on racontait. Tout à coup une forte explosion se fit entendre ; une seconde la suivit. Le bruit trop bien connu jeta l'épouvante dans tous les cœurs. – Une avalanche ! une avalanche ! s'écria-t-on tous ensemble. » (IV, 200)

Les villageois sont sauvés. L'expérience et l'objectivité rationnelle peuvent vaincre la brutalité du phénomène naturel. La narration est identifiée à un exposé de savoir, la sensibilité morale du lecteur à l'attention physique de l'observateur, les détails visuels et auditifs constituent l'expérience du vieux montagnard et nourrissent le texte romanesque.

L'avalanche est ainsi devenue, entre Lumières et Romantisme, un décor des amours malheureuses et une métaphore des ruptures politiques. Elle illustre particulièrement le décalage dans la vie sociale entre un point de départ minime et une conséquence maximale. Elle peut être connotée positivement, dans un contexte helvétique, ou bien reste marquée négativement quand elle engage un bouleversement révolutionnaire et la Terreur en France. Jean-Baptiste Laborde et

26 Par opposition, Ballanche installe l'homme sans nom dans « un hameau perdu au milieu d'une nature affreuse ». « Rien de pittoresque ne s'offrait à la vue » (p. 6). L'oxymore est intériorisé, il est devenu purement spirituel : l'homme sans nom associe des « traits si parfaitement bons » à l'horreur que suscite son passé (p. 11).

27 « L'Avalanche, ou le centenaire des Alpes », dans *Douze nouvelles, par Madame Isabelle de Montolieu, pour servir de suite à son recueil de contes*, Paris-Genève, Paschoud, 1812, t. IV, p. 199. En 1821, une avalanche accompagne l'apparition du solitaire imaginé par le vicomte d'Arlincourt (*Le Solitaire*, Le Normant, etc., 1821, p. 53). En 1830, le voyageur de Nodier rencontre un aveugle dans la vallée de Chamonix : « J'avais à peine deux ans qu'une avalanche [...] écrasa notre petite maison » (*Histoire du roi de Bohême et de ses sept châteaux*, Delangle, 1830, p. 58). L'enfant perd la vue et ses parents. Le malheur moral succède à la catastrophe matérielle.

l'officier des gardes-suisse du Roi Beat Fidel Anton Zurlauben chantent ainsi, avant 1789, la liberté helvétique et la solidarité des cantons qui se fédèrent :

« Semblable à ces lavanges des Alpes, dont la masse énorme qui entraîne avec elle tout ce qu'elle rencontre sur son passage, doit cependant sa première formation à la chute d'une boule de neige, le berceau de la liberté helvétique, faible dans sa création, s'est agrandi insensiblement par la jonction d'États considérables à qui la proximité du local et les mêmes motifs de défense inspiraient l'esprit d'une association confédérative²⁸. »

Une décennie ou deux plus tard, cette valorisation de l'avalanche est moins de mise. Les sociétés populaires qui se multiplient localement en Suisse inquiètent les défenseurs de l'ordre :

« Les dangers dont ces sociétés menacent les mœurs, la tranquillité publique et le bonheur social, et entravent la marche du gouvernement, n'échapperont point au Corps législatif, et il ne balancera pas à les dissoudre par une loi formelle, et de prévenir par sa prompte décision, le développement d'un germe qui dans son accroissement rapide, prend la forme de nos lavanges, et n'est pas moins destructeur dans ses effets²⁹. »

Dans la France pré-révolutionnaire, un des concurrents au concours académique sur la découverte de l'Amérique associe l'avalanche à la nature sauvage, à la santé et à la liberté. L'énergie humaine est en continuité avec les forces telluriques :

« La chute des torrents, les lavanges et les nombreux accidents occasionnés par la fonte des neiges, les masses énormes qui naissent ou s'éboulent avec fracas, les rochers qui se détachent et roulent dans les vallées, les vents impétueux qui semblent ébranler les fondements du monde, les fréquents orages, les éclats du tonnerre mille fois répétés par les échos, les éruptions des volcans, la terre qui tremble et mugit dans ses entrailles, tous ces phénomènes imposants et souvent redoutables prémunissent contre les vaines terreurs et impriment un caractère d'énergie et d'intrépidité [...] Telles sont les principales causes qui conservèrent la liberté à la plupart des peuples de l'Empire de Bogota³⁰. »

Même éloge de l'énergie révolutionnaire sous la plume d'August Gottlieb Meissner qui raconte l'aventure du révolutionnaire napolitain Masaniello, prenant la tête

28 Jean-Baptiste Laborde et Beat Fidel Anton Zurlauben, *Tableaux de la Suisse ou Voyage pittoresque fait dans les XIII cantons du Corps helvétique*, 2^e éd. Paris, Lamy, 1784–1786, t. V, p. 422.

29 « Message sur les Sociétés populaires », *Recueil des lois, arrêtés, proclamations, traités, notes ministérielles et pièces diverses qui ont paru depuis l'origine de la Révolution helvétique jusqu'à la fin de l'année 1798*, Lausanne, 1799, t. II, p. 45.

30 Abbé Genty, *L'Influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain*, Paris, Nyon l'aîné, 1788, p. 64. Sur les concours académiques inspirés par l'abbé de Raynal, voir Hans-Jürgen Lüsebrink et Alexandre Mussard, *Avantages et désavantages de la découverte de l'Amérique : Chastellux, Raynal et le concours de l'Académie de Lyon*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1994, et Jeremy L. Caradonna, « Prendre part au siècle des Lumières. Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIII^e siècle », *Annales, Histoire, sciences sociales*, 2009.

d'une révolte populaire en 1647. Le récit est publié en allemand en 1784, traduit en français l'année même de la prise de la Bastille :

« L'homme ne développe nulle part ses forces avec plus d'étendue ni avec plus d'énergie que dans les séditions. [...] Le poète fécond cherche en vain des comparaisons applicables à la violence, à la marche et aux étonnantes nuances de semblables révolutions. Un flocon de neige qui bientôt est une avalanche, le ruisseau desséché qu'un seul orage transforme en torrent rapide, l'étincelle qui soudain devient une flamme ondoyante, et réduit les cités en cendres, sont de superbes images, sans doute, mais bien inférieures aux scènes terribles des révoltes³¹. »

En 1794, le comte d'Antraigues émigré dénonce une subversion qui pouvait sembler sans gravité mais qui déborde bientôt les institutions les mieux établies :

« La faible main d'un individu peut arrêter sur les pentes glacées du Saint-Gothard, ce caillou qui, détaché de son sommet, n'a encore descendu que de quelques toises [...] mais lorsque, grossi par ces neiges sur lesquelles il se roule, il forme une masse imposante dont la chute la chute rapide s'accroît sans cesse en raison de sa densité, alors les efforts humains sont inutiles [...] Les *avalanches* des Alpes sont, à mes yeux, une fidèle image de la *Révolution* française ; et les écrits des mieux-disant, qui pullulent dans tous les coins de l'Europe, sont les débiles roseaux que l'on croit opposer à son effrayante vélocité³². »

Fils de conventionnel, apprenti chez un imprimeur jacobin, Philarète Chasles est resté fidèle à un idéal révolutionnaire. En pleine Restauration, la métaphore de l'avalanche exprime dans ses alexandrins la marche de l'histoire et l'arrachement au passé. La violence est devenue dialectique du progrès, entre l'abstraction des « pensers nouveaux » et la qualité concrète de l'image :

« Voyez-vous s'ébranler cette foudre de glace,
Silencieux tonnerre, épouvantable masse ?
C'est l'énorme avalanche : elle roule et grandit ;
De sommets en sommets elle tombe et bondit.
Tels ces pensers nouveaux que le génie enfante,
Dogmes audacieux, par une marche lente,
S'entassent dans les flancs de la société.
Longtemps ensevelie, un jour la vérité
S'élance. C'en est fait, tout l'édifice tremble ;

31 *Masaniello, ou la Révolution de Naples, fragment historique*, traduit de l'allemand de M. Meissner, Vienne, 1789, p. 2. Version originale : « Die Schneefloke, die zur Lawine anwächst, der ausgetrochnete Bach, den ein Wolkenbruch zum reissenden Strom ausschwellt, die Flamme, die jetzt als Funke glimt, und jetzt schon ganze Strassen in Asche verwandelt hat [...] » (*Masaniello*, von A. G. Meissner, Leipzig, Breitkopf, 1784, p. 2).

32 Emmanuel Louis Henri Alexandre de Launai comte d'Antraigues, *Lettre du comte d'Antraigues à M. de L. C. sur l'état de la France*, s.l.n.d., p. 3. (à la suite du *Coup d'œil sur la Révolution française*, par le général Montesquiou, suivi de la réponse du comte d'Antraigues, Genève, 1795).

Les peuples et les rois s'engloutissent ensemble.
Tel riche des débris légués par vingt hivers,
L'avalanche s'abîme en des gouffres ouverts³³. »

33 *La Fiancée de Bénarès, nuits indiennes*, par Philarète Chasles, Paris, Urbain Canel et Audin, 1825, p. 86–87.

« La dispersion des pierres fera la dispersion des idées » : Paris et ses mythes pendant la guerre franco-allemande chez Victor Hugo

Le 4 septembre 1870, la Troisième République est proclamée en France par Léon Gambetta. Le Second Empire s'achève par l'arrestation de Napoléon III à Sedan. Dès le lendemain, Victor Hugo, une des plus grandes figures populaires de France, rentre à Paris, après 19 ans d'exil. Son retour advient au cœur d'un contexte de guerre très tendu : l'armée prussienne avance sur le territoire français, ce qui se soldera par le siège de Paris le 17 septembre. Ce jour-là, Victor Hugo publie dans l'hebdomadaire suisse, le *Conteur vaudois*, un « Appel aux Français », dont est extraite la citation qui donne son titre à cette intervention : « La dispersion des pierres fera la dispersion des idées¹. » Hugo perçoit que la possible destruction de la ville de Paris s'accompagnera d'une destruction de certaines valeurs et conceptions fondamentales. C'est de ce lien entre les édifices et leur perception collective dont il sera question dans cet article.

Les villes sont des espaces de vie sociale. Leurs quartiers, leurs rues et leurs monuments racontent des histoires unificatrices pour les communautés qui vivent en leur sein. De telles histoires sont des « mythes de la vie quotidienne », pour reprendre la traduction allemande des *Mythologies* (1957) de Roland Barthes. Elles sont au service de la réduction des complexités spatio-temporelles et historiques en les réunifiant dans des schémas narratifs simples. Des lieux tels que Paris, ses quartiers, ses édifices et ses monuments sont porteurs de sens en tant que sites de mémoire pour ses citoyens. « Le vieux Paris n'est plus [...] » (v. 7) déplore Baudelaire dans *Le Cygne* face aux travaux d'Hausmann ; les travaux du nouveau Paris y sont élevés au rang de mythe comme lieu d'exil. Les espaces de la ville sont porteurs de sens pour le moi lyrique ; ils sont fortement mythisés : « [...] palais neufs, échafaudages, blocs, / Vieux faubourgs, tout pour moi devient allégorie [...] »². C'est exactement ce que dit Victor Hugo, qui, face à la menace de la

1 HUGO Victor, « Appel aux Français », *Conteur Vaudois. Journal de la Suisse romande*, 8^e année, n° 38, 17 septembre 1870, p. 2.

2 BAUDELAIRE Charles, « Le Cygne », *Œuvres complètes* (éd. par Claude PICHOT), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975–1976, p. 85–86, v. 7 et v. 30 sq.

destruction de Paris, craint que les espaces de la ville perdent leur signification. Mais quelle perte de signification Hugo redoute-t-il concrètement ? Quels sont les mythes qui menacent d'être détruits par le siège de Paris et par la Commune qui en résulte ?

Quand Victor Hugo arrive à Paris le 5 septembre, il adresse un premier discours à la foule qui l'attend à la Gare du Nord. Devenu célèbre, ce discours a été relu en public en janvier 2016, lors de la commémoration des victimes des attentats de l'année précédente : « Sauver Paris », dit Hugo, « c'est plus que sauver la France. C'est sauver le monde. Paris est le centre même de l'humanité. Paris est la ville sacrée. [...] Paris est la capitale de la civilisation³. » L'approche des Allemands menace Paris de destruction et met ainsi en péril le mythe de la grandeur de la France, mythe si important pour Hugo. Ce mythe de la grandeur est fondé avant tout sur l'universalité de la civilisation française. Dès le xvi^e siècle, dans l'article « François » de ses *Épithètes* (1571), Maurice de la Porte avait affirmé à ses compatriotes : « Ce peuple dépasse toute autre nation en courtoisie et humanité⁴. » Au xvii^e siècle, dans le célèbre poème *Le Siècle de Louis Le Grand* de Charles Perrault (1687), la grandeur civilisationnelle de la France est élevée au même niveau que celle de l'empereur Auguste : la France justifie en effet ses revendications universalistes comme émanant de l'Empire romain. Au xviii^e siècle, la grandeur d'abord liée au Roi Soleil et à l'« exception culturelle » de la Cour de Versailles prend de plus en plus d'ampleur, jusqu'à atteindre davantage de couches sociales. À travers les Lumières, la langue et la civilisation françaises ont été diffusées dans toute l'Europe. La revendication d'universalité est concrétisée de manière exemplaire par la monumentale *Encyclopédie raisonnée*. Vers la fin du xviii^e siècle, les conceptions de grandeur et d'universalité sont spatialisées et concentrées sur la ville de Paris. Dans son écrit intitulé *Paris, le modèle des nations étrangères, ou, L'Europe Française* de 1776, Louis-Antoine Caraccioli crée simultanément deux narrations ayant un potentiel de mythe fondateur pour le continent européen. Il s'agit d'une part du mythe de Paris comme capitale de l'Europe – ou plutôt « capitale de l'univers », dans la pensée eurocentrée du xix^e siècle, comme Pascale Casanova le constate dans son livre de 1999 *La République mondiale des lettres*. D'autre part, il est question du mythe d'une Europe unie à travers la langue et la culture françaises. La Révolution française accélère cette spatialisation de la grandeur et lui donne une assise plus solide : Paris devient alors, outre le lieu de l'« exception culturelle », celui des droits de l'homme et de la république démocratique. Cette transformation est également due à ses succès en

3 HUGO Victor, « Rentrée à Paris », dans *Actes et paroles – Depuis l'exil*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985 [1884], p. 39 sq.

4 PORTE Maurice (de la), *Les Épithètes* (1571), en ligne : <http://www.preamble.net/epithetes/francais.html>.

terme d'architecture ainsi qu'aux progrès techniques qui y sont liés, de sorte que Paris devient, selon Walter Benjamin, *de facto* la capitale du XIX^e siècle. Toutes ces narrations imprégnées de mythes autour de la ville de Paris convergent dans la grande exposition universelle de 1867 : dans la lignée de l'*Encyclopédie raisonnée*, elle a tenté de regrouper dans un espace d'exposition tous les domaines du travail humain, de la cohésion sociale, des arts et des sciences. Au centre du site d'exposition sur le Champ de Mars, l'architecte Jean Baptiste Sébastien Krantz construisit un colisée ovale, qui, comme un globe, devait symboliser le défilé du monde entier. Le concept de l'exposition parisienne était surtout axé sur les notions de « grandeur » et d'« universalité ». Dans le décret de 1863 du ministère en charge de l'annonce de l'exposition, il est écrit : « 1. Qu'une exposition ait lieu à Paris en 1867 ; 2. qu'elle soit plus complètement universelle que les précédentes [...] »⁵. Dans le catalogue officiel de l'exposition, le lecteur et visiteur est invité à prendre en considération son « caractère de grandeur ». L'universalité et la grandeur s'appuient ici sur une vision économique et politique : l'exposition prend pour modèle historique la Rome antique des Césars, qui, avec son défilé des différentes civilisations, voulait assimiler les peuples dominés. L'exposition universelle de 1867 a un objectif très similaire : elle se doit avant tout de rassembler les États européens dans une rivalité économique et politique bienveillante :

L'Angleterre et la France ont seules réussi jusqu'ici à attirer alternativement le concours de tous les pays à leurs expositions [...] qui ont rapproché, par la mutualité des intérêts, deux peuples divisés jusque-là par la politique.

Espérons que Vienne et Berlin se piqueront d'émulation vis-à-vis de Paris et de Londres ; et que de cette émulation hospitalière naîtra une plus grande intimité d'intérêts et d'idées, qu'on a vainement demandée jusqu'à ce jour à la diplomatie⁶.

Le lieu de l'exposition et sa « grandeur qu'on voudra bien reconnaître » doivent mettre en exergue le rôle essentiel de la France pour une telle « émulation hospitalière des peuples ».

C'est à Victor Hugo qu'on doit en grande partie cette narration. À l'occasion de l'exposition universelle, il suggère la rédaction d'un recueil d'impressions sur les institutions et les monuments de Paris par les écrivains et intellectuels les plus connus de l'époque. Le titre, *Paris guide*, est tout à la fois ambivalent et révélateur. Dans son « Introduction », Hugo développe une mythologie de grande envergure de Paris, qui lui paraît la capitale d'une Europe globale. Il s'agit d'une véritable utopie de la mondialisation, dans laquelle Paris constitue le point central : « Au vingtième siècle, il y aura une nation extraordinaire. Cette nation sera grande, ce

5 DUCUING François, *Exposition universelle de 1867 illustrée*, bureau d'abonnements, 1867, vol. 1, p. 2.

6 *Idem*.

qui ne l'empêchera pas d'être libre⁷. » Dans cette société européenne partageant une langue commune, la France représente le centre de gravitation de l'humanité:

La nation centrale d'où ce mouvement rayonnera sur tous les continents sera parmi les autres sociétés ce qu'est la ferme modèle parmi les métairies. Elle sera plus que nation, elle sera civilisation ; elle sera mieux que civilisation, elle sera famille. [...] Cette nation aura pour capitale Paris, et ne s'appellera point la France ; elle s'appellera l'Europe. [...] Au vingtième siècle, et, aussi aux siècles suivants, plus transfigurée encore, elle s'appellera l'Humanité⁸.

Pour Hugo, Paris est le successeur des grandes villes de l'Antiquité. Selon lui, la ville incarne le Vrai, le Beau et – *nota bene* – le Grand :

Jérusalem, Athènes, Rome. Les trois villes rythmiques. L'idéal se compose de trois rayons : Le Vrai, le Beau, le Grand. De chacune de ces trois villes sort un de ces trois rayons. À elles trois, elles font toute la lumière. Jérusalem dégage le Vrai. C'est là qu'a été dite par le martyr suprême la suprême parole : Liberté, Égalité, Fraternité. Athènes dégage le Beau. Rome dégage le Grand. Paris est la somme de ces trois cités. Il les amalgame dans son unité⁹.

Cela dit, il est indéniable que d'autres pays, notamment la Prusse, avait une vision complètement différente de la grandeur. Dans la grande galerie des machines de l'exposition universelle, l'entreprise Krupp présente un objet prussien bien particulier : La grosse Bertha, le fameux canon gigantesque qui sera bientôt dirigé vers Paris. Dans son utopie parisienne de 1867, Hugo décèle vraiment cette menace ; toutefois, compte tenu de l'euphorie de sa vision mythique de la capitale mondiale française, il la minimise ironiquement :

Les énormes boulets d'acier, du prix de mille francs chaque, que lancent les canons titans fabriqués en Prusse par le gigantesque marteau de Krupp, lequel pèse cent mille livres et coûte trois millions, sont juste aussi efficaces contre le progrès que les bulles de savon soufflées au bout d'un chalumeau de paille par la bouche d'un petit enfant¹⁰.

Trois ans plus tard, cependant, la réalité est tout autre. Dans *L'Année terrible* de 1872, un recueil de poèmes datant de l'époque de la guerre franco-allemande, le mythe de Paris occupe une place centrale. Cette fois-ci cependant, la grandeur de Paris est en jeu. Les bombardements de la ville et la dispersion des pierres mènent à la dispersion des idées. Ils mènent aussi à la dispersion des narrations et de leurs formes.

7 HUGO Victor, « Introduction », dans *Paris guide par les principaux écrivains et artistes de la France*, Paris, Librairie internationale, 1867, p. I.

8 *Ibid.*, p. III sq.

9 *Ibid.*, p. XXV sq.

10 HUGO Victor, « Introduction », dans *Paris guide par les principaux écrivains et artistes de la France*, op. cit., p. XLI.

Il faut ici se pencher rapidement sur les conceptions poétiques d'Hugo, qui s'appuient sur une théorie du progrès social et culturel. Dans la « Préface » de sa pièce de théâtre *Cromwell* de 1827, il distingue, selon la conception des générations de l'homme, trois degrés historiques de la civilisation, qui requièrent chacun leur propre poétique. Après l'Antiquité et le Moyen-Âge chrétien, les Temps Modernes sont ceux du drame ; l'époque moderne a découvert le grotesque en tant qu'objet artistique, « la plus riche source que la nature puisse ouvrir à l'art¹¹ ». Hugo envisage le grotesque comme l'interaction entre le difforme et l'horrible d'une part et le comique et le bouffon d'autre part¹². La poésie moderne est dramatique : elle unit les « qualités plus opposées, peut être tout à la fois plein[e] de profondeur et plein[e] de relief, philosophique et pittoresque ». La poésie moderne est une « poésie complète » :

[...] la poésie de notre temps est donc le drame ; le caractère du drame est le réel ; le réel résulte de la combinaison toute naturelle de deux types, le sublime et le grotesque, qui se croisent dans le drame, comme ils se croisent dans la vie et dans la création¹³.

Les contradictions s'intègrent à une « harmonie des contraires¹⁴ », et c'est, pour la manière de pensée d'Hugo, primordial dans la plupart de ses œuvres. Comme la poésie moderne dramatique allie ces oppositions, elle est une « poésie vraie ». Cette vision pour ainsi dire classique de la *discordia discors* se fonde sur l'interprétation métaphysique de Hugo, qu'il déploie jusque dans ses écrits les plus tardifs. Il croit en effet que l'ordre du monde obéit à un certain principe. Il est question de « ce principe éternel que faute d'un nom plus grand j'appelle Dieu¹⁵ » dans l'un des poèmes de l'*Année terrible*, recueil sur lequel il faut s'arrêter un moment.

Dans les poèmes de l'*Année terrible*, qui suivent comme un journal de guerre les événements du siège de Paris, puis de la Commune, le lecteur retrouve cette conception poétique. Les poèmes sont d'une part de nature épique, d'autre part entièrement dramatisés. La vie banale quotidienne dans le Paris occupé y joue également un rôle, tout comme la mythisation de la ville au moyen d'images bibliques et de récits mythiques antiques. Une seule chose semble disparaître au fil des poèmes : l'« harmonie des contraires ». La narration de la guerre franco-prussienne ainsi que de la Commune témoigne d'une grande incertitude. En effet,

11 Voir Victor HUGO, *Préface de Cromwell*, dans *Théâtre complet de Victor Hugo* (éd. par Roland PURNAL, J.-J. THIERRY et Josette MÉLÈZE), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, 1963–1964, p. 419.

12 *Ibid.*, p. 418.

13 *Ibid.*, p. 425.

14 *Idem.*

15 HUGO Victor, *L'Année terrible*, dans *Œuvres poétiques* (éd. par Pierre ALBOUY), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964–1974, p. 323 (« À l'évêque qui m'appelle athée »).

on se rend compte tout au long de la lecture que le narrateur qui apparaît comme omniscient, sachant si bien relier les événements belliqueux aux dimensions mythiques, est profondément déstabilisé.

En sont témoins les différents niveaux du texte, par exemple le récit des conditions de vie des habitants de Paris pendant le siège. Il est difficile de dire dans quelle mesure la situation biographique personnelle de Hugo lors du siège a joué un rôle crucial pour cette description. De retour à Paris après 19 ans d'exil, il rencontre sa petite-fille Jeanne âgée d'un an. Il craint pour sa vie pendant le siège. Le 18 mars 1871, il doit enterrer son fils Charles décédé subitement quelques jours plus tôt et le cortège funèbre se fraie un chemin à travers les mouvements d'une Commune qui éclate ce jour-là. Le locuteur de l'*Année terrible*, Hugo, décrit la vie quotidienne durant le siège du point de vue d'un grand-père triste¹⁶, qui erre dans la ville à la recherche de jouets pour ses petits-enfants. Au début du siège, alors que subsiste encore l'espoir d'une victoire, la description est encore marquée par l'« harmonie des contraires ». Le récit balance entre grotesque et sublime : « Paris terrible et gai combat », peut-on lire au début du poème intitulé *Lettre à une femme, par ballon monté, 10 Janvier*. Au cours du siège coexistent des moments sublimes, telle que la fuite en montgolfière de la femme évoquée, et des situations grotesques pour ceux qui sont restés, qui doivent entre autres se nourrir d'animaux du zoo :

J'ai payé quinze francs quatre œufs frais, non pour moi,
Mais pour mon petit George et ma petite Jeanne.
Nous mangeons du cheval, du rat, de l'ours, de l'âne.
Paris est si bien pris, cerné, muré, noué,
Gardé, que notre ventre est l'arche de Noé ;
Dans nos flancs toute bête, honnête ou mal famée,
Pénètre, et chien et chat, le mammon, le pygmée,
Tout entre, et la souris rencontre l'éléphant¹⁷.

Dans l'*Année terrible*, l'accent n'est cependant pas mis sur la description de la quotidienneté des événements guerriers, mais sur la mythisation de Paris.

Quoi ! Paris, ce lieu saint, cette cité forêt,
Cette habitation énorme des idées
Vers qui par des lueurs les âmes sont guidées,
Ce tumulte enseignant la science aux savants,
Ce grand lever d'aurore au milieu des vivants,
[...]
Paris est du progrès toute la réussite.
Qu'importe que le nord roule son noir Cocyte,

¹⁶ *Ibid.*, p. 340 : « Fort peu de joie ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

Et qu'un flot de passants le submerge aujourd'hui,
Les siècles sont pour lui si l'heure est contre lui¹⁸.

Cet extrait ne s'inscrit pas seulement dans cette stylisation de *Paris guide*, selon laquelle Paris incarne la ville des idées, de la science du siècle des Lumières et donc du progrès. Elle est élevée, suivant le modèle de la Bible, au rang de ville édue, comme « lieu saint », en particulier à d'autres moments de la narration, où l'on peut lire par exemple : « Sauve ton œuvre, ô Dieu, toi qui d'un souffle émeut / L'ombre où Léviathan tord ses bras venimeux¹⁹ ! »

Plus on suit cette piste des mythisations, plus on remarque toutefois l'incertitude du narrateur due aux troubles historiques. Ainsi, la description métaphorique de l'adversaire contraste avec l'assurance qu'il affiche lorsqu'il prétend que même si la situation présente de Paris n'est pas à son avantage, elle a pour elle son histoire centenaire. En qualifiant l'ennemi de flot venant du Nord, ou encore de Vandale²⁰, il l'identifie justement à ces incursions des Germains dans l'Empire romain, qui, après des siècles de tradition et de grandeur historique, a conduit à sa chute. En premier lieu, le narrateur souhaite d'un ton presque implorant, que, tel un phénix, Paris renaisse de ses cendres après la défaite, pour retrouver sa grandeur : « [...] dans l'honneur, le beau, le vrai, les grands mœurs, / Tu renaiss d'un côté quand de l'autre tu meurs²¹. » Par la suite, il change cependant soudainement sa perspective : la situation apparaît sous un tout autre jour du point de vue de la création, qui finit par assister effarée à une lutte ouverte et apocalyptique : « [...] rien ne continue, et tout est en suspens ; / La création sent qu'elle est témoin d'un crime ; / et l'univers regarde avec stupeur l'abîme²²... » Et lorsque finalement la destruction de Paris, qui vient d'être représentée comme un crime, prend soudainement un sens christologique de rédemption de l'humanité, le lecteur remarque le manque d'assurance du narrateur :

Ville, ton sort est beau ! ta passion te met,
Ville, au milieu du genre humain, sur un sommet.
Personne ne pourra t'approcher sans entendre
Sortir de ton supplice auguste une voix tendre,
Car tu souffres pour tous et tu saignes pour tous²³.

La dimension mythique qu'Hugo attribue à la prise et à la destruction de Paris est un bricolage qui laisse voir au lecteur une situation absolument dramatique, sans

18 *Ibid.*, p. 343 sq.

19 *Ibid.*, p. 311.

20 *Ibid.*, p. 320.

21 *Ibid.*, p. 305.

22 *Ibid.*, p. 312.

23 *Ibid.*, p. 464.

lui offrir cette « harmonie des contraires », cet équilibre entre le grotesque et le sublime.

Cette « dispersion des idées » apparaît comme la conséquence des destructions dans la ville, comme en témoignent les réflexions poétiques concernant un événement concret : la destruction de la colonne Vendôme par la Commune. Le monument a été construit en 1806 avec les boulets de canon de la bataille d'Austerlitz, d'après le modèle romain de la colonne de Trajan. La statue qui surmonte la colonne rend hommage à Napoléon Bonaparte sous les traits de l'empereur Auguste. Le monument sera démoli sur l'instigation de Gustave Courbet, artiste et communard, pour des raisons politiques et esthétiques. En effet, dans le décret de la Commune du 12 avril 1871, il est écrit :

La Commune de Paris, considérant que la colonne impériale de la place Vendôme est un monument de barbarie, un symbole de force brutale et de fausse gloire, une affirmation du militarisme, une négation du droit international, une insulte permanente des vainqueurs aux vaincus, un attentat perpétuel à l'un des trois grands principes de la République française, la fraternité, décrète : Article unique. La colonne de la place Vendôme sera démolie²⁴.

Pour Victor Hugo, cette destruction de la colonne par ses propres citoyens est signe du déclin de la grandeur de Paris : « ce qu'on brise est grand²⁵ », peut-on lire dans le poème *Les Deux Trophées*, qui déplore la démolition de la colonne et conjointement les tirs incessants sur l'Arc de Triomphe de la part des troupes de Versailles. La complainte montre – et c'est particulièrement intéressant – de lourdes conséquences quant à la dispersion des idées : pour Hugo, il n'est plus question dans l'*Année terrible* du « grand homme » Napoléon, dont la statue tombe à terre. Toutefois, Victor Hugo a fortement contribué au mythe napoléonien dans ses poèmes de jeunesse et il a rédigé plusieurs poèmes sur la colonne Vendôme comme signe de la grandeur napoléonienne dans ses recueils *Les Voix intérieures* de 1827 et *Les Chants du Crépuscule* de 1830. En 1871, Hugo se sert de la colonne comme symbole du progrès pour lequel s'est battu avec succès le peuple français et en particulier les Parisiens. Ce pouvoir du peuple s'exprime dans les bas-reliefs en bronze de la colonne qui s'élèvent en spirale montrant des scènes de batailles napoléoniennes. Par conséquent, le narrateur exprime son indignation quant à la destruction de la colonne, ainsi que de l'Arc de Triomphe :

Vertige ! de qui donc Paris est-il la proie ?
Un pouvoir le mutile, un autre le foudroie.
[...]
Ô fratricide ! Ici toute la frénésie

24 Cité par Pierre VESINIER, *Histoire de la Commune de Paris*, Londres, Chapman and Hall, 1871, p. 305 sq.

25 HUGO Victor, *Année terrible*, op. cit., p. 396.

Des canons, des mortiers, des mitrailles ; et là
Le vandalisme ; ici Charybde, et là Scylla.
Peuple, ils sont deux. Broyant tes splendeurs étouffées,
Chacun ôte à ta gloire un de tes deux trophées [...] ²⁶.

Le poème s'adresse donc au peuple : il propose de conserver la colonne et de remplacer la statue de Napoléon à sa cime par une représentation symbolique du peuple :

La grande France est là ! Qu'importe Bonaparte !
Est-ce qu'on voit un roi quand on regarde Sparte ?
Ôtez Napoléon, le peuple reparaît.
Abattez l'arbre, mais respectez la forêt.
Tous ces grands combattants, tournant sur ces spirales,
Peuplant les champs, les tours, les barques amirales,
Franchissant murs et ponts, fossés, fleuves, marais,
C'est la France montant à l'assaut du progrès.
Justice ! ôtez de là César, mettez-y Rome.
Qu'on voie cette cime un peuple et non un homme [...] ²⁷.

Le siège de Paris entraîne ainsi un changement qui aura de nombreuses conséquences, y compris dans le domaine de l'historiographie : pour le « moi qui parle » dans l'*Année terrible*, ce ne sont plus les grands hommes qui font l'histoire. C'est le peuple. Cependant, le narrateur sait, entre autres au vu de l'expérience de la destruction de la colonne, avec quelle vélocité un peuple devient « populace ». C'est justement cette peur qu'il exprime à plusieurs reprises au début du prologue de son *Année terrible*, montrant ainsi la plus grande dispersion des idées :

Quand un poing monstrueux, de l'ombre où l'horreur flotte,
Sort, tenant aux cheveux la tête de Charlotte
Pâle du coup de hache et rouge du soufflet,
C'est la foule ; et ceci me heurte et me déplaît ;
C'est l'élément aveugle et confus ; c'est le nombre ;
C'est la sombre faiblesse et c'est la force sombre ²⁸.

Il s'ouvre donc une perspective claire : la guerre franco-prussienne et le siège de Paris marquent une rupture historique dans la perception de soi en France, en particulier en ce qui concerne le rayonnement de sa grandeur civilisationnelle. L'incertitude qui est apparue en raison de la guerre reste jusqu'à nos jours tangible dans les discussions actuelles menées autour de la mélancolie française. Les origines de cette mélancolie s'ancrent dans les deux guerres mondiales. Conséquence directe de la guerre franco-allemande, ne serait-ce qu'à cause du

²⁶ *Ibid.*, p. 392 sq.

²⁷ *Ibid.*, p. 393.

²⁸ *Ibid.*, p. 285.

conflit autour de l'Alsace et de la Lorraine, la première a conduit au choix de la langue anglaise comme nouvelle langue internationale. Rien n'a pu compenser cette insécurité : ni la mission civilisatrice active de la Troisième République dans les colonies, ni la tentative de Charles de Gaulle de restituer la grandeur historique de la France dans la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale.

Zum Gewaltbegriff bei Albert Camus

A Corinthe, deux temples voisinaient, celui de la Violence et celui de la Nécessité.
Camus, L'Été

0. Vorbemerkungen

Die beiden Begriffe Kultur und Gewalt werden oft als widersprüchlich wahrgenommen. Nach allgemeiner Auffassung hat Gewalt keine Kultur und ist Kultur a priori gewaltfrei. Die Etymologie von Kultur (lat. colere, cultum) verweist auf den ursprünglichen Begriffsinhalt »bebauen, bewirtschaften, pflegen«, der für das semantische Feld von »Kultur« bis heute bestimmend ist. Mit der Erweiterung des Kunstbegriffs in der Geschichte ist es zu semantischen Erweiterungen des Begriffsfeldes (z.B. Kunst als Provokation, Agitation etc.) gekommen. Unter diesen Prämissen sind die Reflexionen eines Schriftstellers über Gewalt im Spannungsfeld von Kultur und Gewalt anzusiedeln.

In den vergangenen Jahren hat die Gewaltfrage in der Camus-Forschung zunehmend Beachtung gefunden: 2019 erschien unter dem Titel *De l'ombre vers le soleil: Albert Camus face à la violence*¹ ein Sammelband mit elf Beiträgen zu Teilaspekten der Gewaltfrage im Werk von Albert Camus. Guy Basset konstatiert in seinem Überblicksartikel »La violence dans l'œuvre d'Albert Camus: quelle(s) violence(s)?«: »Pourtant, s'il est toujours présent, le mot »violence« lui-même n'est pas si fréquent que cela dans l'œuvre de Camus. Par contre, la thématique de la violence y est omniprésente.«² Er verweist einerseits auf eine Omnipräsenz des

1 *De l'ombre vers le soleil: Albert Camus face à la violence*. Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus: Éditions des Offray 2019. Dieser Band versammelt die Vorträge eines Kolloquiums, das am 5. und 6. Oktober 2018 von der Association Rencontres Méditerranéennes in Lourmarin durchgeführt wurde. Die Beiträge aus diesem Band werden in den Fußnoten zitiert mit der Abkürzung für den Sammelband: *De l'ombre vers le soleil*, 2019. Bereits zwei Jahre zuvor war erschienen: David Ohana, *Albert Camus and the critique of violence*, Chicago Sussex Academic Press 2017.

2 Guy Basset, »La violence dans l'œuvre d'Albert Camus: quelle(s) violence(s)?«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 13–21, hier S. 15.

Gewaltthemas in Camus' Werk, stellt aber andererseits eine eher geringe Frequenz der Gewaltvokabel im Gesamtwerk fest. Im Anschluss an diesen Befund wird der vorliegende Beitrag versuchen, Camus' historische und literarische Semantik des Gewaltbegriffs in seinem Werk – freilich ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit – herauszuarbeiten. Dabei können Rückschlüsse auf seine Theorie bzw. Philosophie der Gewalt im Kontext von Gewaltdiskursen und ihre Bedeutung für die Gegenwart gezogen werden; methodisch steht dabei die Textimmanenz in Verbindung mit der kursorischen Lektüre exemplarisch ausgewählter Werke im Vordergrund.

Einige Anmerkungen zum Gewaltbegriff seien vorausgeschickt. Der Terminus »Begriff« ist nicht nur diffus und komplex, auch seine Polysemie wird häufig problematisiert. So stellte Gadamer unverhohlen fest: »Kaum einer versteht, was ein Begriff ist.«³ Nach Platon drücken sich im Begriffsinhalt Ideen aus, nach Aristoteles ist der Begriffsinhalt bloßes Produkt gedanklicher Abstraktionsleistung. Im rationalistischen Denken gehen apriorische Begriffe der Erfahrung voraus, während der Empirismus alle Begriffe aus der sinnlichen Erfahrung ableitet. Kant unterschied empirische, d.h. aus der Erfahrung hervorgehende Begriffe, und reine Verstandesbegriffe (Kategorien) sowie reine Vernunftbegriffe (Ideen). Bei Hegel bezeichnet der Begriff das Wesen einer Sache. Dieser Abso-lutsetzung des Begriffs setzen u. a. Kierkegaard, Nietzsche und anschließend die Lebens- und Existenzphilosophie ihre Philosophien des konkret existierenden Lebens entgegen. In dieser existenzphilosophischen Denk- und Begriffstradition ist partiell auch Albert Camus zu verorten, dessen Lebenswelt und Biographie durch zahlreiche Gewalterfahrungen geprägt sind.

Im Allgemeinen werden das Wort und der Begriff »Gewalt« synonym verwandt für die Anwendung von physischem oder psychischem Zwang gegenüber Menschen. Somit umfasst der Begriff im Sinne des lateinischen *violentia* erstens die rohe, gegen Sitte und Recht verstoßende Einwirkung auf Personen und zweitens im Sinne des lateinischen *potestas* das Durchsetzungsvermögen in Macht- und Herrschaftsbeziehungen. Während zum Beispiel das Englische und das Französische in der lateinischen Begriffstradition der *violentia* stehen, vereinigt das Deutsche beide Aspekte und verwischt dadurch die grundlegenden Unterschiede zwischen einerseits staatlicher Machtbefugnis und andererseits über sie hinausgehender Gewaltherrschaft bzw. individueller Gewalttätigkeit; das staatliche Gewaltmonopol (lateinisch *vis*) ist ein wesentliches Element der Souveränität eines Staates.

3 Zitiert nach Pirmin Stekeler-Weithofer, *Sprachphilosophie. Eine Einführung*. München, Beck 2014, S. 7. Zur Begriffsgeschichte allgemein: Ernst Müller/Falko Schmieder, *Begriffsgeschichte zur Einführung*. Hamburg, Junius 2020.

In vielen Disziplinen ist der Gewaltbegriff Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit. Die Psychologie z. B. befasst sich mit Gewalt im Sinne individuellen oder kollektiven Angriffsverhaltens unter dem Begriff Aggression. Im Strafrecht, das in den Werken von Albert Camus eine zentrale Rolle spielt (der zweite Teil des Romans *L'Étranger* ist z. B. dem Prozess gegen einen Mörder gewidmet), ist Gewalt vielfach Tatbestandsmerkmal einer Straftat. Das Wort Gewalt wird aber auch im Sinne von Kraft – man denke nur an die Naturgewalten – und rhetorisch auch als Metapher eingesetzt, wenn etwa von Redegewalt oder Sprachgewalt gehandelt wird. Gewalt kann in vielen Formen (direkt versus indirekt, physisch oder psychisch usw.) und Funktionen (Erpressung, gefügig machen, vernichten etc.) auftreten. Im Französischen wurde der Begriff »violence« bis zum 16. Jahrhundert eher selten verwendet; in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges kommt es dann zu einer hohen Frequenz, während paradoxerweise der Frequenzindex zwischen 1700–1939 zurückgeht und danach wieder stark zunimmt.⁴ Dies mag sicherlich damit zusammenhängen, dass zahlreiche Synonyme und verwandte Begriffe für das Wort Gewalt als Sammelbegriff existieren. Auf diese semantische Problematik des Gewaltbegriffs geht beispielsweise Herfried Münkler in einer Besprechung der Arbeiten des renommierten Osteuropa-Historikers Baberowski ein:

Gewalt ist ein Sammelbegriff, der für vieles steht: für Schlägereien auf Bahnhöfen und vor Fußballstadien, für Massaker in Bürgerkriegen, für die systematische Auslöschung von Menschengruppen bei der Errichtung einer als ideal angesehenen politisch-sozialen Ordnung, schließlich für die Führung von großen wie kleinen Kriegen. Dabei ist nicht nur die Art der Gewaltausübung verschieden, sondern das sind auch die Motive und Absichten, die Begründungen und Zielsetzungen, die mit der Gewaltanwendung verbunden werden. (...) Die meisten Gewaltforscher sind bestrebt, ihr Thema räumlich und zeitlich einzugrenzen, um es in den Griff zu bekommen.⁵

Ferner ist Ausgangspunkt von Gewalttheorien oft die Frage, ob der Mensch von Natur aus eine Gewaltdisposition habe (Aggressionstrieb) oder ein friedliches Lebewesen sei. Mit der biblischen Geschichte von Kain und Abel in der Genesis ist einer der existentiellen Grundkonflikte der Menschheit bereits vorgezeichnet: Kain erschlägt seinen Bruder Abel – warum? Der Brudermord ist in der Menschheitsgeschichte – Gott hat Abels Opfergabe jener Kains vorgezogen – sozusagen die Urszene der Gewalt. Während sich Verhaltensforscher, Biologen

4 »Violence«, *Educalingo.com*, Paragraph »Fréquence d'utilisation du terme »violence« sur la période« [en ligne] URL: <https://educalingo.com/fr/dic-fr/violence> (abgerufen: 19.10.2020) (<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/affart.exe?19;s=1136426370;b=0> (abgerufen: 19.10.2020)).

5 Herfried Münkler, »Wo kommt all die Gewalt her? Kommentar zu einer Kontroverse«, in: Richard Riess (Hg.), *Dem Entsetzen täglich in die Fratze sehen. Über die dunkle Seite des Menschen*. Darmstadt, WBG Theiss 2019, S. 106–113, hier S. 106–107.

und Psychologen den oben skizzierten Grundfragen widmen, versuchen z.B. Historiker und Literaturhistoriker, wie Münkler anmerkt, ihre Analysen der Gewalt zeitlich, räumlich usw. einzugrenzen.⁶

I. Zur Gewaltfrage in historisch-politischen Texten von Camus

Jeanyves Guérin, Herausgeber des *Dictionnaire Albert Camus* und zugleich Verfasser des Artikels »Violence«, bescheinigt Camus eine Kohärenz seines Denkens der Gewalt. Dieses Denken sei weder das eines Politologen noch eines Soziologen oder Anthropologen, sondern das eines demokratischen Staatsbürgers und Moralisten, dem erst heute durch die Nachwelt Gerechtigkeit zuteilwurde.⁷ Worin besteht nun diese Kohärenz, die Guérin konstatiert? Blickt man auf die Lebensdaten von Camus – 7. November 1913 geboren in Mondovi, Algerien, gestorben bei einem tragischen Autounfall am 4. Januar 1960 in Villeblevin, Yonne, Frankreich – so muss man ihn historisch-chronologisch im Zeitalter der beiden Weltkriege, des Ost-West-Konflikts, des Algerienkrieges und damit zusammenhängend auch im historischen Kontext der Dekolonialisierung verorten. Er gehört zu jener Generation, die ungleich mehr als andere mit der historischen Gewalt konfrontiert wurde. Sein Vater fällt im Ersten Weltkrieg und der junge Albert wächst in einem Haushalt mit einer Großmutter auf, für die Gewalt durchaus noch ein Instrument der Erziehung darstellte:

J'ai grandi, avec tous les hommes de mon âge, aux tambours de la première guerre et notre histoire, depuis, n'a pas cessé d'être meurtrière, injuste ou violente. Mais le vrai pessimisme, qui se rencontre, consiste à renchérir sur tant de cruauté et d'infamie. Je

6 Zur Gewaltfragen allgemein siehe u.a.: Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973; J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, Robert Laffont, 1981; R. Muchembled, *Une histoire de la violence*, Paris, Seuil, 2008; Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, PUF 2011; M. Salmons, *Le livre noir des violences sexuelles*, Paris, Dunod, 2018 (2013); Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1975; Jörg Baberowski, *Räume der Gewalt*, Frankfurt a. M., Fischer 2015.

7 »La réflexion de Camus sur la violence est cohérente. Elle lui fait honneur. Elle était trop décalée par rapport aux idéologies dominantes pour être comprise par ses contemporains. Ce n'est pas celle d'un politologue, d'un sociologue ou d'un anthropologue, mais d'un citoyen démocrate et d'un moraliste. La postérité lui a rendu justice.« Jeanyves Guérin, *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Bouquins, 2009, S. 924–926; Zitate aus diesem Nachschlagewerk werden im Folgenden mit der Abkürzung *Dictionnaire Camus* wiedergegeben. Als weiteres Nachschlagewerk siehe jetzt auch Marylin Maeso, *L'abécédaire d'Albert Camus*, Paris, Éd. de l'Observatoire, 2020.

n'ai jamais cessé, pour ma part, de lutter contre ce déshonneur et je ne hais que les cruels [Noces, suivi de *L'Été*, Gallimard, 1959 (folio 16), S. 95].⁸

Geschichte habe er als eine Abfolge von Mord, Ungerechtigkeit und Gewalt erlebt, klagt Camus rückblickend, und bekennt sich dazu, nur die Grausamen zu hassen. Ein weiterer Aspekt ist erwähnenswert: In seiner Jugend erkrankt er an Tuberkulose, und diese Krankheitserfahrung wird zugleich für ihn zu einer Erfahrung der Naturgewalt, die ihn sein ganzes Leben lang bis zum tragischen Unfalltod begleiten wird. Die auf Instinkte und Triebe zurückgehenden Kräfte der Gewalt, auch bei sich selbst, kann auch er nicht leugnen; so schreibt er in *L'envers et l'endroit*:

L'interdiction, l'idée que »cela ne se fait pas«, qui m'est assez étrangère en tant que fils d'une libre nature, m'est présente en tant qu'esclave, et esclave admiratif, d'une tradition artistique sévère. Peut-être aussi cette méfiance vise-t-elle mon anarchie profonde, et par là, reste utile. Je connais mon désordre, la violence de certains instincts, l'abandon sans grâce où je peux me jeter. Pour être édifiée, l'œuvre d'art doit se servir d'abord de ces forces obscures de l'âme (Gallimard, 1958, S. 18).

Durch Umwertung der innersten Triebkräfte in Kreativkräfte und damit in schöpferische Kunst glaubt er, die auch ihm eigenen inneren Kräfte der Anarchie überwinden zu können. Hannah Arendt hat später in ihrem 1970 erschienenen Buch *Macht und Gewalt* explizit auf dieses schöpferische Element der Gewalt im diskurshistorischen Kontext (Sorel, Nietzsche, Bergson u. a.) hingewiesen.⁹ Camus' literarische, journalistische und philosophische Arbeiten und Werke spiegeln insofern immer auch Aspekte seiner Haltung zur Gewaltfrage, indem sie auch die eigenen »dunklen Seelenkräfte« mit einbeziehen.

Begrifflichkeit und Theorien der Gewalt sind in Camus' Werk in unterschiedlichen Begründungszusammenhängen präsent. In seinen *Lettres à un ami allemand*¹⁰ setzt er sich ideologiekritisch mit den fatalen Auswirkungen totalitären Denkens und seiner gewaltsamen politischen und militärischen Umsetzung auseinander: den Gewalttheorien des Nationalsozialismus und Faschismus.

8 Im Folgenden werden Zitate aus Camus' Werk bei der Ersterwähnung mit Angabe des Verlags und des Erscheinungsjahrs nach dem Zitat angegeben; alle weiteren Zitate aus diesem Werk beziehen sich jeweils auf diese Ausgabe und werden nur noch mit Seitenangaben nach dem Zitat nachgewiesen.

9 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*. München, Piper ²⁷2019 (1970), S. 70.

10 Zitiert wird nach der Ausgabe: Paris, Gallimard, 1948 (édition renouvelée en 1972, collection folio). Die entsprechenden Seitenangaben sind nach dem Zitat in Klammern gesetzt. Literatur: Mathias Delori, »Camus et la montée aux extrêmes. Commentaires d'un politiste sur les »Lettres à un ami allemand«, in: *Littérature* 199, 2020, S. 101–120; Hans Peter Lund, »Albert Camus face à l'Allemagne. Réactions et lectures«, in: *RHLF* CXIX 2019, S. 125–143; Brigitte Sändig, »Camus und die Deutschen – die Deutschen und Camus«, in: *RF* CXXVI 2014, S. 341–362.

Die fiktiven Briefe sind in den Jahren 1943–44 entstanden, als der Sieg der Alliierten über Hitler-Deutschland sich bereits abzeichnete. Gewidmet sind sie seinem Gefährten in der Résistance René Leyaud, den er in Lyon getroffen hatte, und der am 13. Juni 1944 von den Deutschen hingerichtet wurde. Diese fiktiven Briefe, dazu Artikel in der Zeitschrift *Combat* und der Roman *La Peste*, sind eine Art Denkmal für die Kämpfer der französischen Widerstandsbewegung¹¹, der auch er selbst sich angeschlossen hatte. Sein Politikverständnis gründet sich in den Briefen nicht auf einem Freund-Feind-Denken, wie schon der Titel der Briefe nahelegt, die sich an ein europäisches Publikum richten. Camus galt schon früh als ein Anhänger der deutsch-französischen Versöhnung. In dem auf den 7. Mai 1947 datierten Artikel »Anniversaire« schreibt er:

Quels que soient notre passion intérieure et le souvenir de nos révoltes, nous savons bien que la paix du monde a besoin d'une Allemagne pacifiée, et qu'on ne pacifie pas un pays en l'exilant à jamais de l'ordre international. Si le dialogue avec l'Allemagne est encore possible, c'est la raison même qui demande qu'on le reprenne¹².

Ohne hier näherhin auf Inhalt und Bedeutung der vier Briefe einzugehen, sollen seine Semantisierungen der Gewalt in diesem fiktiven Dialog mit einem imaginären Gesprächspartner kurz umrissen werden. So finden sich im Vorwort zur italienischen Ausgabe von 1948 Hinweise auf die für Camus bedeutsamen Lesarten:

Mais je voudrais seulement prévenir un malentendu. Lorsque l'auteur de ces lettres dit »vous«, il ne veut pas dire »vous autres Allemands«, mais »vous autres nazis«. Quand il dit »nous«, cela ne signifie pas toujours »nous autres Français« mais »nous autres, Européens libres«. Ce sont deux attitudes que j'oppose, non deux nations, même si, à un moment de l'histoire, ces deux nations ont pu incarner deux attitudes ennemies. Pour reprendre un mot qui ne m'appartient pas, j'aime trop mon pays pour être nationaliste. Et je sais que la France, ni l'Italie, ne perdraient rien, au contraire, à s'ouvrir sur une société plus large. Mais nous sommes encore loin de compte et l'Europe est toujours déchirée. C'est pourquoi j'aurais honte aujourd'hui si je laissais croire qu'un écrivain

11 Cf. den Artikel »Résistance« im *Dictionnaire Camus*, p. 775–777. Cf. Philippe Vanney, »La paix dans la guerre«, *Le pacifisme défendu par Le Soir républicain* d'Albert Camus et Pascal Pia«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 79–91; Colin Davis, »La guerre de Camus. L'Étranger et Lettres à un ami allemand«, in: Ève Morisi (dir.), *Camus et l'éthique*, Classiques Garnier, 2014, S. 57–68.

12 *Anniversaire*, in: *Combat*, 7 mai 1947 (Albert Camus, *Œuvres complètes*, Pléiade, 2006, Bd. II, p. 432); Zitate aus der neuen Pléiade-Ausgabe der Werke Camus' werden wie hier auch im folgenden mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl wiedergegeben. (»Welche auch immer unsere innere Leidenschaft und die Erinnerung an unsere Revolten sein mögen, wir wissen sehr wohl, dass der Weltfrieden ein befriedetes Deutschland braucht und dass man ein Land nicht befriedet, indem man es für immer aus der internationalen Ordnung verbannt. Wenn der Dialog mit Deutschland noch möglich ist, dann fordert gerade die Vernunft dazu auf, ihn wieder aufzunehmen.«, Übersetzung: WJ).

français puisse être l'ennemi d'une seule nation. Je ne déteste que les bourreaux. Tout lecteur qui voudra bien lire les *Lettres à un ami allemand* dans cette perspective, c'est-à-dire comme un document de la lutte contre la violence, admettra que je puisse dire maintenant que je n'en renie pas un seul mot (Préface à l'édition italienne, Gallimard 1948, S. 14–15).

Camus distanziert sich von jeder Form von Nationalismus. Er ist nicht gegen die Deutschen im Allgemeinen, sondern gegen die Nationalsozialisten, die Faschisten im Besonderen. Dabei macht Camus deutlich, daß er nur die Henker hasst; seine Briefe versteht er als Dokument seines Kampfes gegen die Sinnlosigkeit von Hass und Gewalt. Seine Reflexionen zielen auf die Unterscheidung zwischen Opfer und Mystik, Energie und Gewalt, Kraft und Grausamkeit und die Trennung von wahr und falsch. Wenn es keine menschliche oder göttliche Moral mehr gibt, gelten nach Auffassung des deutschen Dialogpartners nur noch die Werte, die auch in der Tierwelt dominieren, d.h. List und Gewalt. Nach fünf Kriegsjahren gebe es, so Camus, auf dieser Erde keinen Morgen mehr ohne Agonie, keinen Abend ohne Gefängnisse, keinen Mittag ohne Gemetzel. Aber in den Krieg habe man eintreten müssen, um zu überleben, ohne dabei die Erinnerung an das Glück zu verlieren.¹³ Die Erinnerungskraft und die Gedanken an die vielfältigen Formen des Glücks werden zu positiven Triebkräften im Kampf gegen die totalitäre Gewalt des Fachismus, die mit Gewaltlosigkeit nicht besiegt werden kann. In den *Lettres à un ami allemand* setzt Albert Camus am Ende auf den Dialog, also Sprache und Kommunikation. Wenn er den Feind als Freund anredet, steht nicht der Hass, sondern dessen Überwindung im Vordergrund. Dem faschistisch-totalitären Europa unter deutscher Führung setzt er seine Vision des solidarischen Europas der Nationen gegenüber. Der Einsatz von Gewalt, so das Fazit dieser Briefe, ist für ihn nur dann legitim, wenn am Ende die Befriedung steht.

Ein Blick in Teile des journalistischen Œuvres¹⁴ von Camus macht deutlich, wie präsent auch hier das Gewaltthema ist. Unter dem Titel *Actuelles. Chroniques 1944–1948*¹⁵ erschienen tagesaktuelle Texte und Zeitungsartikel. Der Begriff »violence« wird dabei in unterschiedlichen zeithistorischen Kontexten und literarischen Formen verwendet. In zahlreichen Maximen verurteilt er Mord und Gewalt in der Welt (S. 24, 44) und beklagt die blinde Aufopferung von Menschen über Jahrhunderte hinweg durch List und Gewalt (S. 47). Als ethische Haltung der Gewalt gegenüber fordert er: »Im Hass nicht nachgeben, der Gewalt nichts

13 *Lettres à un ami allemand*, Gallimard, 1948, S. 17–37.

14 Cf. Artikel »Journalisme« von Jeanyves Guérin im *Dictionnaire Camus*, S. 446–448.

15 Hier zit. nach der Ausgabe: Albert Camus, *Actuelles. Ecrits politiques*. Gallimard 1950. (Édition renouvelée en 1972, collection folio essais). Die entsprechenden Textbelege finden sich auf den S. 24–169. Weitere Seitenangaben stehen jeweils in Klammern hinter der entsprechenden Textstelle.

konzidieren, nicht zulassen, dass wir blind vor Leidenschaft werden, das können wir noch für die Freundschaft und gegen den Hitlerismus tun. Heute noch lässt man sich in einigen Zeitungen zu Gewalt und Kränkung verleiten. Aber damit gibt man dem Feind weiterhin nach.«¹⁶ Folgerichtig scheinen ihm daher Gewalt und Demokratie unvereinbar, denn »wenn Parteien oder Menschen so überzeugt von ihren Begründungen sind, dass sie akzeptieren, den Mund ihrer Widersacher mit Gewalt zu schließen, dann gibt es keine Demokratie mehr.« In der ideologischen Kontroverse zwischen Sozialismus und Kommunismus im Frankreich jener Jahre wird die Gewaltfrage zu einer ethischen Herausforderung. Die Frage der Gewaltanwendung – auch befristet und wohl begründet – wird zu einer Grundsatzfrage und einem zentralen Unterscheidungskriterium zwischen den beiden politischen Strömungen der damaligen Linken in Frankreich. Kommunisten, so Camus, setzten Lüge und Gewalt im Dienste eines höheren Ziels ein, während Sozialisten an dem Prinzip der Gewaltlosigkeit festhielten. Camus positioniert sich selbst nicht auf der Seite der absoluten Gewaltlosigkeit. Die christliche Auffassung von Gewaltlosigkeit lehnt er daher ab und hält sozusagen als Lehre aus der deutschen Okkupation Frankreichs die Gewalt für unvermeidbar, denn auf Schläge könne man nicht mit der Segnung antworten. Jede Legitimierung von Gewalt, auch im Namen einer absoluten Staatsräson oder einer totalitären Philosophie, verurteilt er. So formuliert er das Paradox der Gewalt in der Gewaltlosigkeit in einer *Maxime*: Gewalt ist unvermeidbar und zugleich unentschuldbar. Camus ist kein Prediger der Gewaltlosigkeit, er weiß um ihre Unmöglichkeit. Im Hinblick auf die unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Begründungen des Terrors in jenen Jahren plädiert er für eine Begrenzung und Isolierung von Gewalt immer da, wo sie unvermeidlich ist, denn sie dürfe »ihren Furor nicht bis zum Ende austoben«. Intellektuelle, die zum Mord aufrufen und deren Worte weitergehen als ihre Taten, verachtet er.¹⁷

Camus' Haltung zur Gewaltfrage hängt eng zusammen mit seinen Erfahrungen in der *Résistance*. Wie man damals – so seine Überzeugung – nicht auf Seiten der Konzentrationslager stehen konnte, so kann man in seiner Zeit nicht auf Seiten der *Goulags* stehen. In einer *Maxime* konstatiert er, daß echte Resignation zur blinden Orthodoxie führe und Verzweiflung zu Philosophien der Gewalt. Konzentrationslager und der Arbeitseinsatz politisch Deportierter sind für ihn ein Beispiel der vom Staat legitimierten Gewalt; sie waren Teil des Staatsapparats in Hitler-Deutschland und auch im sowjetischen Russland. In der Sowjetunion werden sie, so die Auffassung Camus', durch die historische Notwendigkeit ge-

16 *Actuelles*, op.cit., S. 82; Übersetzung: WJ. Alle Übersetzungen von Camus-Zitaten ins Deutsche sind in diesem Beitrag vom Verfasser, WJ.

17 Solche Intellektuelle nennt Camus »Zuschauerphilosophen«; siehe hierzu den »Artikel »Merleau-Ponty« im *Dictionnaire Camus*, S. 541–543.

rechtfertigt; für Sozialisten jedoch dürften Konzentrationslager kein Mittel des Regierens sein. Diese Gedanken führen Camus konsequent zu einer Theorie der Nachkriegszeit mit dem Ziel eines durch internationale Regeln gesicherten Weltfriedens. Die Begrenzung der Gewalt müsse oberstes Ziel sein; seine konkreten Vorschläge lauten Abschaffung der Todesstrafe, Aufhebung von Urteilen, die rückwirkend und ohne zeitliche Befristung gefällt wurden sowie Abschaffung der Konzentrationslager¹⁸. Aus der kritischen Auseinandersetzung mit diesen zeithistorischen Phänomenen entwickelt er eine Art Physiologie des Henkers, der früher berufsmäßig »nach dem Mysterium des Lebens und des Fleisches trachtete«. In der Gegenwart seien Macht und Gewalt zu Doktrinen geworden; die modernen Vollstrecker finde man auf Ministersesseln und das Beil sei durch das Tintensiegel ersetzt worden. Aus diesen Sätzen spricht die Erfahrung eines Gerichtsreporters und eines kritischen Zeitzeugen. Unterschiedliche Auffassungen sind zu respektieren, es geht ihm darum, »de défendre jusqu'au bout le droit de leurs adversaires à n'être pas de leur avis¹⁹«, ein Satz, den man auch Voltaire zugeschrieben hat. Revolutionen könnten durch Gewalt gelingen, so Camus, aber Bestand könnten sie nur durch den Dialog haben.

In seiner Nobelpreisrede von 1957 verweist Camus auf die für seine Generation prägenden Katastrophen und Krisenszenarien, vom Ersten und Zweiten Weltkrieg bis zur atomaren Bedrohung in der Gegenwart. In einer von der nuklearen Zerstörung bedrohten Welt stehe seine Generation nun vor einer pädagogischen und künstlerischen Herausforderung:

Ces hommes, nés au début de la première guerre mondiale, qui ont eu vingt ans au moment où s'installaient à la fois le pouvoir hitlérien et les premiers procès révolutionnaires, qui ont été confrontés ensuite, pour parfaire leur éducation, à la guerre d'Espagne, à la deuxième guerre mondiale, à l'univers concentrationnaire, à l'Europe de la torture et des prisons, doivent aujourd'hui élever leurs fils et leurs œuvres dans un monde menacé de destruction nucléaire.²⁰

In Hinblick auf den staatlich organisierten Mord hatte er sich vehement bereits 1945 – im Unterschied zu anderen französischen Intellektuellen²¹ – gegen den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima ausgesprochen und wurde damit zu

18 *Actuelles*, op.cit., S. 151; Pl. II, S. 480.

19 *Actuelles I. Ecrits politiques*, Gallimard (folio essais) 1972 (1950), S. 169. Es handelt sich offensichtlich um ein apokryphes Zitat Voltaires, für das kein Beleg nachgewiesen ist.

20 *Pléiade*-Ausgabe, Bd. 4, S. 237–244. Zur Rede selbst cf. etwa Pierre-Louis Rey, »Discours de Stockholm«, in: *Dictionnaire Camus*, S. 856–858; Heiner Wittmann, »Kunst und Moral. Albert Camus und seine Nobelpreisrede«, in: W. Jung (Hg.), *Albert Camus oder der glückliche Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphus heureux*. Bonn University Press, V&R unipress Göttingen 2013, S. 173–192.

21 Zur Haltung französischer Intellektueller siehe Simone Debout, »Sartre et Camus face à Hiroshima«, in: *ESPRIT*, janvier 1998, S. 151–158.

einer wichtigen Stimme gegen die neue atomare Gewalt.²² Zugleich kritisierte er die Wissenschaft, die der Politik die Gewaltinstrumente für den organisierten Mord geliefert hat und weiterhin liefert. Mit dem Abwurf der Atombombe erreiche die Menschheit, so Camus, die letzte Stufe der Barbarei. Er appelliert an das Verantwortungsbewusstsein der Wissenschaft angesichts solcher zweifelhafter »wissenschaftlicher« Fortschritte.²³ Im Zusammenhang mit seinem Kommentar zum Abwurf der Atombombe auf Hiroshima stellt Camus wissenschaftskritisch fest: »In einer allen Zerreißproben der Gewalt ausgelieferten Welt, unfähig zu irgendeiner Kontrolle, indifferent der Gerechtigkeit oder dem einfachen Glück der Menschen gegenüber, widmet sich die Wissenschaft dem organisierten Mord und niemand wird zweifelsohne daran denken, sich darüber zu wundern, es sei denn aus unverbesserlichem Idealismus«²⁴. Er sieht die Menschheit vor die Wahl zwischen Hölle und Vernunft gestellt und allen möglichen Zerreißproben der Gewalt (*livré à tous les déchirements de la violence*) ausgeliefert. Die Wissenschaft im Dienst des organisierten Mordes bleibt von seiner Kritik nicht verschont; mit dieser Haltung steht er in einer Reihe von Denkern wie Karl Jaspers, Raymond Aron und Hans Jonas, die sich ebenfalls mit der philosophischen Bedeutung von Hiroshima auseinandergesetzt haben. Die »heilbringende Angst« vor einer Apokalypse, die kein Lager verschonen würde, könne der »Anfang der Weisheit« sein, so Camus. Mit sprachgewaltiger Metaphorik greift er auf das Bild vom »Spiel mit dem Feuer« zurück, auf dessen Scheiterhaufen Häresie und Orthodoxie verbrennen. Das Gleichgewicht des Schreckens, so Camus, führe das Ende der Ideologien herbei. Leider hat sich diese Prognose nicht bewahrheitet, denn auf Gewalt setzende totalitäre Ideologien und Fundamentalismen bestehen bis heute fort.

Ein Jahr nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki erschienen zwischen dem 19. und 30. November 1946 unter dem Obertitel *Ni victimes ni bourreaux* (*Weder Opfer noch Henker*) acht Artikel von Camus in der Zeitschrift *Combat*²⁵. Die in der Verneinung durch das Konjunktionspaar des »weder noch« verborgene Philo-

22 Zur Atombombe siehe Camus' Artikel in *Combat*, 8 août 1945 (Pl. II, S. 409–410). Siehe auch Vincent Grégoire, »Pour une dénonciation véhémente de la destruction d'Hiroshima, par Camus »à chaud« (8 août 1945) et par Duras »à froid« (1958)«, in: *FR XCIII*, 4, 2020, S. 31–44.

23 Schon Rabelais' Maxime »Science sans conscience n'est que ruine de l'âme« (*Pantagruel*, 1532) hatte an die Verknüpfung von Wissen und Gewissen appelliert: »Mais par ce que selon les dires du Sage Salomon, Sapience n'entre point en âme malveillante, et science sans conscience n'est que ruine de l'âme, il te convient servir, aimer et craindre Dieu, et en lui remettre toutes tes pensées et tout ton espoir ; et par une foi charitable, lui être fidèle, en sorte que jamais tu ne t'en écarter par péché.« Rabelais, *Pantagruel* (1532). *Œuvres de François Rabelais*. Éd. É. Champion 1922, t. 3,4, S. 3–348.

24 *Actuelles. Ecrits politiques*, op.cit., S. 60–61.

25 AC, *Œuvres complètes*, Pléiade, t. II, S. 436–456.

sophie markiert seine ethische Forderung in der Apokalypse jener Jahre, weder Opfer noch Henker zu werden. Reisen, Reflexionen, Dialoge mit Intellektuellen seiner Generation (Sartre, Malraux, Merleau-Ponty, Arthur Koestler, Manès Sperber) machen aus diesen Texten insgesamt einen Essay zur politischen Philosophie und den internationalen Beziehungen. Die Formel vom »Ende der Ideologien«, die Raymond Aron oft zugeschrieben wird, findet sich auch in diesem Text wieder. Laut Camus' Ausgangsdiagnose sind die Europäer zu einem großen Teil der Gewalt und Lügen überdrüssig und nicht mehr bereit, ihresgleichen zu töten, um sie von einer Idee zu überzeugen, und sie wollen auch nicht von solchen Idealen und Utopien überzeugt werden. Sie glauben weder an die Verwirklichung des Sozialismus in Russland noch des Liberalismus in Amerika. In Zeiten von Polemiken, Drohungen und heftigen Gewaltausbrüchen sieht Camus von der Rechten bis zur Linken Ideologen am Werk, die ihre jeweilige Wahrheit für zielführend für das Glück der Menschen erklären. Die Verabsolutierung der Geschichte in den Philosophien eines Hegel bzw. Marx mit dem Ziel der klassenlosen Gesellschaft habe den Zweck definiert, der die Mittel heiligt. In jener Zeit steht Camus den französischen Sozialisten nahe und sieht diese angesichts der Gewalt in der stalinistischen Sowjetunion von Skrupeln ergriffen; die Frage der Gewaltanwendung ist ihm auch hier wieder ein zentrales Unterscheidungskriterium zwischen Kommunismus und Sozialismus. Als Syndikalist, Sozialist und libertärer Geist schließt er nicht die Augen vor Terror und Gewalt des Stalinismus, und dies führt dann zu der berühmten Kontroverse mit Jean-Paul Sartre und anderen Linksintellektuellen. Die Machtergreifung mithilfe der Gewalt sei, so Camus, eine romantische Idee, die durch den Fortschritt der Waffentechnik illusorisch geworden sei; man müsse daher der Innenpolitik ihre Bedeutung nehmen – man heile ja auch nicht die Pest mit Schnupfenmitteln. Eine Krise, die die ganze Welt vor eine Zerreißprobe stellt, müsse auch universal gelöst werden, und dafür brauche man eine Weltordnung. Auch wenn viele Menschen Gewalt und Gemetzel (*la violence et la tuerie*) verachteten, seien dennoch viele nicht zu einer Überprüfung ihres Denkens und Handelns bereit.²⁶ In einer Art Schlussfolgerung konstatiert er einen nicht enden wollenden Kampf auf den fünf Kontinenten »entre la violence et la prédication«, zwischen »Gewalt und Predigt«. Es sei daher besser, ein Narr zu sein, der an die *conditio humana* glaube, als ein Feigling, der an den Ereignissen der Geschichte verzweifeln. »Et désormais, le seul honneur sera de tenir obstinément ce formidable pari qui décidera enfin si les paroles sont plus fortes que les balles«²⁷. Ganz im Sinne Pascals, mit dessen

26 Vgl. zu diesen Fragen Rodion Ebbighausen, »Albert Camus' nach wie vor aktuelle politische Alternative zu den Ideologien des Kalten Krieges«, in: *Lendemains* XLV, 2020, S. 210–226.

27 Pl. II, S. 456.

Werk er sehr vertraut ist, geht er eine Wette²⁸ ein, wer darüber entscheidet, ob Wörter oder Kugeln stärker sind.²⁹ Sich auf diese Wette einzulassen ist für ihn eine Frage der Ehre. Daraus spricht seine ethische Grundhaltung: Er setzt auf die Macht des Wortes und nicht auf die Gewalt zur Verbesserung der »condition humaine«. Zu Recht gilt dieser Text *Weder Opfer noch Henker*³⁰ als fundamental für das Streben nach Gewaltlosigkeit und den Pazifismus bis in die Gegenwart hinein. Der Verlauf der Geschichte, bis zur Corona-Pandemie unserer Tage, zeigt, wie zutreffend einige Prognosen Camus' waren und wie wichtig supranationale Organisationen wie die UNO und die Europäische Union sind, um weltweite Konflikte einzuhegen und Pandemien zu bekämpfen.

Im zeithistorischen Kontext des Algerienkrieges hält Camus am 18. März 1956 in Algier seine Rede *Appel pour une trêve civile en Algérie (Aufruf zu einem Burgfrieden in Algerien)*³¹. Darin spricht er sich für einen dritten Weg zwischen Kolonialismus und militantem Nationalismus aus. Ihm schwebt eine muslimisch-französische Konföderation vor. Der Hang zu einem Föderalismus à la Proudhon führt Camus – für den eine arabische Nation niemals existiert hat – zu der Hoffnung auf eine Föderation der Völker; der von der FLN geführte Kampf hat einen souveränen algerischen Staat in einem arabisch-muslimischen Rahmen und mit islamischen Prinzipien zum Ziel:

Une Algérie constituée par des peuplements fédérés et reliés à la France me paraît préférable, au regard de la simple justice, à un empire d'Islam qui ne réaliserait à l'intention des peuples arabes qu'une addition de misères et de souffrances et qui arracherait le peuple français d'Algérie à sa patrie naturelle³².

Er kritisiert den panarabischen Imperialismus, der auch die eigene Bevölkerung mit Terror und Gewalt überzieht und so neue Konflikte und Schmerzen verur-

28 Die Frage der berühmten »Pascalschen Wette« lautet: »Kann man sich aus der Frage nach der Existenz Gottes heraushalten?«. Mit Vernunft kann man aber weder die Existenz noch die Nichtexistenz Gottes beweisen, man muss also wetten. Entscheidend sind nach Pascal Einsatz und Risiko: Vernunft steht gegen die Seligkeit. Wenn man gewinnt, gewinnt man alles [die ewige Seligkeit]; wenn man verliert, verliert man nichts [denn die Vernunft bleibt im Recht].

29 Siehe den Artikel »Blaise Pascal« im *Dictionnaire Camus*, op.cit., S. 648–649; Roger Quilliot, »Un exemple d'influence pascalienne au XXe siècle: l'œuvre d'Albert Camus«, in: *Les Pensées de Pascal ont trois cents ans*, Clermont-Ferand, De Bussac, 1971, S. 119–133. Wirkungsge-schichtlich reicht der Einfluss Pascals über S. Kierkegaard, F. Nietzsche und die französischen Existenzialisten bis in die Gegenwart.

30 Cf. zuletzt hierzu Rémi Larue, »De l'ombre de la guerre à la recherche de »repères éblouissants«: Autour de *Ni victimes ni bourreaux*, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 39–52. Larue sieht in dieser Schrift »la vraie fondation de la pensée camusienne face à la violence: profondément internationaliste, ancrée dans une tradition anarchiste ou libertaire, avec pour fondement principal la solidarité et la coopération, et, surtout, farouchement opposé à l'idée d'efficacité« (S. 52).

31 AC, *Œuvres complètes*, Pl. IV, S. 372–380.

32 AC, *Œuvres complètes*, Pl. IV, S. 305.

sacht, die sich nicht durch Gewalt und autoritäre Lösungen bereinigen lassen. Da auch er sich in Algerien beheimatet fühlt, hat er diese These immer wieder engagiert vorgetragen. Im Algerienkrieg hat Albert Camus die terroristischen Attentate der FLN genauso verurteilt wie die Repressionen durch die französische Armee. Die Zeit des Kolonialismus ist für ihn vorbei.³³ Weder leugnet noch relativiert er den Terror der französischen Kolonialtruppen, auch die Verbrechen der algerischen Résistance und die berechtigten Anliegen des algerischen Volkes hat er im Blick. Für ihn bleibt ein Kriegsverbrechen ein Kriegsverbrechen, wie auch immer es durch die Verbrechen des Gegners gerechtfertigt wird.³⁴ Übeltaten gleichen sich nicht aus, sondern sie werden addiert. Den Dialog zu akzeptieren bedeutet für ihn Gewalt verweigern, ablehnen und zurückweisen.

Die Terrorismusfrage³⁵ wird in Camus' Werk insbesondere im Zusammenhang mit den Ereignissen in Algerien diskutiert; in dem Band *Actuelles III* geht er ausführlich darauf ein. In seinem autobiographischen Roman *Le Premier Homme*³⁶ ist in einer Episode die Rede von der Explosion einer Bombe in unmittelbarer Nähe der Wohnung, in der es zu einer Wiederbegegnung von Jacques Cormery und seiner Mutter kommt. Die Stelle beschreibt das Entsetzen der Mutter, aber auch die Reaktionen auf der Straße: Angst, Zorn und Hass erzeugen ein Pogromklima gegenüber den arabischen Passanten. Der Erzähler bringt einen Unschuldigen in Sicherheit, der von der Bevölkerung bedroht wird. Ein wütender Passant schreit ihn an: »Tu parleras quand tu auras vu la bouillie là-

33 »Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en tirer les conséquences«. AC, *Œuvres complètes*, Pl. IV, S. 302. Zu den Positionen Camus' zur Algerienfrage siehe u. a.: Jean-Jacques Gonzalès, »Une utopie méditerranéenne: Albert Camus et l'Algérie en guerre«, in: *La Guerre d'Algérie 1954–2004: la fin de l'amnésie*, dir. Mohammed Harbi et Benjamin Stora (Paris: Robert Laffont, 2004), S. 597–620; Jeanyves Guérin, »Camus, l'Islam et les Arabes«, in: J. G., *Albert Camus: littérature et politique*, Paris, Honoré Champion, 2013, S. 323–343; Amine Ait-Chaalal, »Albert Camus et la guerre d'Algérie, l'étrange équation. Prolégomènes, rétroactes et regard(s)«, in: *Les Lettres romanes LXXIII* 2019, S. 177–196.

34 Pl. IV, S. 375.

35 Cf. den Beitrag von Rodion Ebbinghausen, »Camus und der Terrorismus«, in: W. Jung (Hg.), *Albert Camus oder der glückliche Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphus heureux*, Bonn University Press/V&R unipress Göttingen 2013, S. 15–40; Lou Marin, *Camus et sa critique libertaire de la violence*. Montpellier, Indigène 2011 (2010); id., »Camus und seine libertäre Kritik der Gewalt«, in: W. Jung (Hg.), op.cit., S. 73–88; Eric Werner, *De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calmann-Lévy, 1972; Maurice Weyembergh, »L'Analyse camusienne du terrorisme est-elle encore actuelle?«, in: *Albert Camus 22: Camus et l'histoire* (= numéro spécial de La Revue des lettres modernes, 2055–61, 2009, S. 135–47; Jean Monneret, *Camus et le terrorisme*, essai, Paris, Michalon 2013. Vgl. allgemein auch: Gilles Ferragu, *L'Histoire du terrorisme*, Paris, Perrin, 2014; Bruce Hoffmann, *Terrorismus. Der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*. Frankfurt a. M., Fischer 2019.

36 Albert Camus, *Le premier homme*. Gallimard, 1994 (folio 3320); cf. Cornelia Ruhe, »Schweigen und Schreiben. Albert Camus' algerisches Dilemma«, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 251,1, 2014, S. 83–110.

bas!³⁷. In all seinen Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben der beiden Hauptbevölkerungsgruppen Franzosen und Araber in Algerien ist eine tief verankerte Verweigerungshaltung erkennbar, zu einem Triumph der Gewalt beizutragen. Von einer »infernalischen Dialektik« spricht Camus, nach der sowohl die einen als auch die anderen getötet werden, wobei jeder dem anderen die Schuld zuweist und seine Gewalttaten durch die Gewalt des Gegners rechtfertigt³⁸. Camus lehnt, wie aus zahlreichen Textstellen hervorgeht, die mimetische Gewalt und das Räderwerk ab, das sie am Laufen hält, wie er metaphorisch formuliert. In der Zeit der Dekolonialisierung wurde die Gewalt im Dienst der Befreiung der Völker weithin gerechtfertigt. In *Les Damnés de la terre* aus dem Jahre 1961 von Frantz Fanon³⁹ schreibt Sartre in seinem Vorwort diesen Satz: »Il faut tuer: abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds⁴⁰«. Darauf hat Camus ihm indirekt geantwortet:

J'ai horreur de la violence confortable. J'ai horreur de ceux dont les paroles vont plus loin que les actes. C'est en cela que je me sépare de quelques-uns de nos grands esprits,

37 AC, *Le premier homme*, Gallimard (folio 3320), 1994, S. 88.

38 Pl. IV, S. 375. Michel Onfray, *L'ordre libertaire d'Albert Camus, La vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion 2012, kommentiert diesen Vortrag wie folgt: »Lors des réunions préparatoires à cette soirée, Camus s'enfonce dans le pessimisme: il lui semble que son pays atteint un point de non-retour. Les uns et les autres ne voient plus que par violence: la violence coloniale, présentée comme responsable de la violence nationale; le terrorisme indépendantiste, légitimé comme riposte au terrorisme étatique. Le sang versé par le FLN se dit revanche du sang répandu par l'Etat français. A quoi bon parler encore? Quel sens revêt cette soirée qui appelle à la trêve alors que chacun hausse le ton et que Camus risque d'être physiquement attaqué par les ultras du nationalisme algérien et les extrémistes du colonialisme métropolitain?«, S. 434. In dieser Gewaltspirale drohte Camus selbst Opfer nicht nur geistiger, sondern auch physischer Gewalt zu werden.

39 Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, 1961, rééd., La Découverte, 2002; cf. Lakhdar Maougal, »Frantz Fanon et Albert Camus«, in: Thamina Maougal/ Mohamed Maougal (Hg.), *Albert Camus. Assassinat post-mortem*. Alger, Editions APIC 2005, S. 173–223.

40 Préface aux *Damnés de la terre*, in Frantz Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte 2011, S. 442. Diese Haltung hat Sartre noch einmal in einem Interview im *Magazin Actuel* 1973 bekräftigt: »La révolution implique la violence et l'existence d'un parti plus radical qui s'impose au détriment d'autres groupes plus conciliants. (...) Et comment reprocher sa violence au FLN quotidiennement confronté, pendant des années, à la répression de l'armée française, à ses tortures, à ses massacres? Il est inévitable que le parti révolutionnaire en vienne à frapper également certains de ses membres (...).« Siehe in diesem Kontext u.a. Pierre Verstraeten, *Violence et éthique; esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris, 1972; zur Kontroverse Sartre – Camus siehe Ronald J. Aronson, »Camus and Sartre on violence – the unresolved conflict«, in: *Journal of Romance Studies* 2006, Bd. 6, S. 67–77.

dont je m'arrêterai de mépriser les appels aux meurtres quand ils tiendront eux-mêmes les fusils de l'exécution. («Deux réponses à d'Astier de la Vigerie»)⁴¹.

Im Zusammenhang mit dieser Kontroverse ist an ein Fragment aus den Entwürfen zu Camus' Roman *Le Premier Homme* zu erinnern: »Aux Arabes. Je vous défendrai à n'importe quel prix, sauf au prix de ma mère, parce qu'elle a connu plus que vous l'injustice et la douleur. Et, si dans votre rage aveugle, vous touchez à elle ou risquez d'y toucher, je serai votre ennemi jusqu'au bout«⁴². Daraus sind in der Kritik Rassismus-Vorwürfe gegen Camus entstanden. Die Ermordung des Arabers im *Étranger* wäre z. B. nach Christiane Chaulet-Auchour »le symptôme symbolique d'une lutte pour le territoire« und Ausdruck des Wunsches, »l'Autre/ den Anderen« zu beseitigen⁴³. Eine solche Deutung oder Lesart lässt sich meines Erachtens nicht aus der Romanfiktion ableiten; darauf wird später noch einzugehen sein.

Camus' Denken der Gewalt impliziert grundsätzlich die Ablehnung der Todesstrafe. 1957 verfasst er seine *Réflexions sur la guillotine*⁴⁴, eine Streitschrift gegen die Todesstrafe und die Ritualisierung der Gewalt. Darin kommt er zu der Auffassung, dass der Richter, der ein Todesurteil fälle, ein Mörder sei. Nach Camus braucht die Demokratie keine Opfermaschine (machine sacrificielle). Die Verbrechen Hitlers und Stalins, die Säuberungswellen nach dem 2. Weltkrieg und der Algerienkrieg hatten Camus in höchstem Maße für Gewaltmaßnahmen des Staates sensibilisiert. Über Jahrhunderte hinweg wurde die Todesstrafe für schwere Vergehen mit dem Gewaltmonopol des Staates legitimiert; in zahlrei-

41 »Trêve pour les civils«, in: *Actuelles III* (AC, *Œuvres complètes*, Essais, Gallimard 1965), S. 983. Siehe auch die Artikel »Algérie« und »Guerre d'Algérie« im *Dictionnaire Camus*, op.cit., S. 30ff.; Brigitte Sändig, *Albert Camus. Autonomie und Solidarität*, Würzburg 2004, S. 46ff. (Kap. Zweimal algerische Kolonialgeschichte-Kateb: *Nedjma*, Camus: *Le Premier Homme*).

42 Pl. IV, S. 958.

43 Christiane Chaulet-Auchour, *Albert Camus, Alger*. Biarritz, Atlantica, 1998. Ähnlich argumentieren auch Pierre Nora, Albert Memmi, Raymond Aron und Edward Saïd; letzterer spricht von Camus als »d'inconscient colonial« [in: Edward W. Said, »Albert Camus ou l'inconscient colonial«, in *Culture et Impérialisme*, Fayard, Paris, 2000 (Originalausgabe: *Culture and Imperialism*. London, Random House 1993), S. 204–224].

44 Arthur Koestler et Albert Camus, *Réflexions sur la peine capitale*, Paris, Calmann-Lévy, 1957 (Le livre de poche, texte intégral. Pluriel), S. 119–170; die entsprechenden Zitate beziehen sich im laufenden Text auf diese Ausgabe und werden durch Seitenangabe nach dem Zitat belegt. In diesem Band sind drei Texte versammelt: die *Réflexions sur la potence* über die Todesstrafe im Vereinigten Königreich von Arthur Koestler; *La Peine de mort en France* von Jean-Bloch Michel und der Text von Camus. Zur Textgenese siehe Camus, *Œuvres complètes*, Pl. IV, S. 1381–1384. Cf. P.-F. Smets, »Albert Camus et la guillotine.« *Le Combat pour l'abolition de la peine de mort*: Hugo, Koestler, Camus et d'autres. Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2003; Hiroshi Mino, »Le père est allé voir une execution: L'Étranger, «Réflexions sur la guillotine«, *Le Premier homme*«, in: *Lettres modernes Minard, Série Albert Camus* 22, 2010, S. 217–235; Eve Morisi, *Capital Letters. Hugo, Baudelaire, Camus and the Death Penalty*. Flashpoints 33, 2020.

chen Ländern gibt es sie heute noch. Zu den berühmten Positionierungen von Literaten gegen die Todesstrafe zählen im 19. Jahrhundert etwa Victor Hugos *Le dernier jour d'un condamné*, Lamartines *Contre la peine de mort* in den *Odes politiques*, in deren Tradition Camus' *Reflexionen über die Guillotine* stehen. Darin berichtet Camus über ein von der Familie überliefertes Ereignis im Leben seines Vaters. Es ist sozusagen ein Schlüsselerlebnis, ein Erkenntnismomentum in seiner Biographie. Kurz vor Beginn des Ersten Weltkrieges hatte ein Landarbeiter eine Bauernfamilie mit ihren Kindern massakriert und wurde in Algier zum Tode verurteilt. In einer Art Blutrausch hatte er getötet und seine Opfer bestohlen. Nach damaliger Auffassung galt die Enthauptung als eine noch zu milde Strafe für einen solches Monstrum. Auch sein Vater teilte diese Meinung, den insbesondere auch die Ermordung der Kinder schockiert hatte. Camus überliefert, dass sein Vater zum ersten Mal in seinem Leben an einer Hinrichtung teilnehmen wollte. Nach dem Bericht seiner Mutter kam er völlig schockiert und stumm zurück und musste sich übergeben.

Il venait de découvrir la réalité qui se cachait sous les grandes formules dont on la masquait. Au lieu de penser aux enfants massacrés, il ne pouvait plus penser qu'à ce corps pantelant qu'on venait de jeter sur une planche pour lui couper le cou. Il faut croire que cet acte rituel est bien horrible pour arriver à vaincre l'indignation d'un homme simple et droit et pour qu'un châtiment qu'il estimait cent fois mérité n'ait eu finalement d'autre effet que de lui retourner le cœur⁴⁵.

In dieser Textstelle vergleicht Camus die Todesstrafe und die anschließende Hinrichtung mit einem vorsätzlichen Verbrechen, das in der Justiz strenger bestraft wird als die spontane rohe Gewalttat. Seiner Argumentation zufolge ist die degradierende, zerstörerische Angst, der man den Inhaftierten über Monate oder Jahre aussetzt, schrecklicher als der Tod selbst; denn das Opfer war der Angst in dieser Form nicht ausgesetzt⁴⁶. Die 1957 erschienene Schrift gegen die Todesstrafe wurde kurz darauf zusammen mit dem *Reflexionen über den Galgen* von Arthur Koestler erneut publiziert. Der Schriftsteller Bernard Clavel wollte ein Jahr später Camus dazu bewegen, im Kampf gegen die Todesstrafe die Führung zu übernehmen, da er als engagierter Intellektueller im Kampf gegen die Todesstrafe hervorgetreten war. Diese wurde in Frankreich erst 1981 unter Justizminister Robert Badinter und Präsident Mitterrand abgeschafft; bis heute ist die Abschaffung der Todesstrafe ein Aufnahmekriterium für die EU.

45 Ed. Calmann-Lévy 1957/Le livre de poche – pluriel, S. 7.

46 Ibid., S. 26–27.

II. Zum Gewaltbegriff in einigen literarischen Werken Camus

Die Frage, wie sich die Ablehnung der Gewalt auch im literarischen Werk von Camus spiegelt und wie er die Gewaltthematik literarisch gestaltet, ist zentral für die folgenden Überlegungen. In der Literaturgeschichte wurden immer wieder einzelne literarische Werke ausgemacht, gegen die der Vorwurf einer Ästhetisierung der Gewalt erhoben wurde. Zum Komplex »Ästhetik und Gewalt« kann an dieser Stelle nur auf einige wenige Beispiele hingewiesen werden. Der von Jürgen Wertheimer 1986 herausgegebene Sammelband über *Ästhetik der Gewalt. Ihre Darstellung in Literatur und Kunst* umfasst eine Zeitspanne, die von Homers *Ilias* bis hin zum *Theater der Grausamkeit* (Artaud), Pasolini und Ingeborg Bachmann reicht. Neben Überblicksdarstellungen gibt es Einzeldarstellungen zu speziellen Themen, wie etwa die Habilitationsschrift von Hans Richard Brittnacher *Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de siècle* (2001).⁴⁷ Erwähnenswert sind unter den neueren Arbeiten der von Pierre-Jean Dufief und Marie Perrin-Daubard herausgegebene Sammelband *Violence politique et littérature au XIXe siècle* (2013)⁴⁸ sowie der Band zur Gewaltfrage in der Philosophie von Marc Crépon und Frédéric Worms *La philosophie face à la violence* (Paris, Équateurs 2015). Mit Poetiken der Gewalt in zeitgenössischen frankophonen Erzählungen befassen sich Jean-François Leiden und Emmanuel Bruno in ihrem Band *Poétiques de la violence et récits francophones contemporains* (Boston 2017). Beispielhaft für die englische Literatur verweise ich auf Uwe Baumanns Beitrag »Repräsentationen von politischer Gewalt und politischer Furcht in der Geschichte, Kultur und Literatur der Englischen Renaissance«⁴⁹.

Im folgenden Abschnitt sollen Camus' Begrifflichkeit der Gewalt, sein Nachdenken über die Gewaltfrage und ihre literarische Umsetzung anhand exemplarisch ausgewählter Textstellen aus seinem literarischen Werk vertieft werden. Der sinnlose Mord wie auch der Tod im allgemeinen sind wiederholt Ausgangspunkte von Reflexionen, deren Folgen für die unterschiedlichen literarischen Gestaltungen der Gewaltthematik herauszuarbeiten sind.

47 Der Gewaltbegriff wird häufig auch im Zusammenhang mit der moralischen Kategorie des Bösen betrachtet; siehe u. a. Georges Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987; Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*; Karl Heinz Bohrer, *Imagination des Bösen*. Zur Begründung einer ästhetischen Kategorie. München, Hanser 2004; Florian Rötzer (Hg.), *Das Böse*, Göttingen 1995.

48 Actes du colloque de l'Univ. de Paris Ouest Nanterre, avril 2010, textes rassemblés et prés. p. Pierre-Jean Dufief und Marie Perrin-Daubard, Paris, Le Manuscrit, 2013.

49 Uwe Baumann, »Grenzgebiete: Repräsentationen von politischer Gewalt und politischer Furcht in der Geschichte, Kultur und Literatur der Englischen Renaissance«, in: A. Haarmann/C. Rok (Hgg.), *Wozu Literatur(-Wissenschaft)? Methoden, Funktionen, Perspektiven*. Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst, Bd. 14 (Göttingen: Bonn University Press, 2019), S. 111–157.

Innerhalb seines dramatischen Werks ist im Gewaltzusammenhang besonders *Caligula* hervorzuheben. Das Drama über den römischen Kaiser greift eine historische Figur auf und entwickelt daraus eine Studie über den sinnlosen Mord. Dieser dramatische Text wurde geschrieben vor den großen Massenmorden des 20. Jahrhunderts. Iris Radisch schreibt dazu in ihrer aktuellen Camus-Biografie: »Caligula, der verrückte Herrscher eines untergehenden Großreiches, lässt seine Untertanen ermorden wie lästige Fliegen – ein Hitler, ein Stalin in römischen Sandalen«⁵⁰. Nach Erich Fromm liefert das Stück »ein Beispiel des extremen Typs der sadistischen Kontrolle, die dem Verlangen nach Allmacht gleichkommt«⁵¹.

In dem Roman *L'Étranger*⁵² berichtet der erste Teil über die Ereignisse vor dem Mord und der zweite Teil widmet sich ausschließlich dem Prozess gegen den Angeklagten, der zum Tode verurteilt wird. Camus' erster 1942 publizierter Roman *L'Étranger* zählt bis heute zu den Klassikern der Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts und spielt im Kontext der Gewaltthematik eine zentrale Rolle. Der Roman galt vielen als Ausdruck des Lebensgefühls seiner Generation, die sich nach traumatischen Kriegserfahrungen mit der existenziellen Grundfrage nach dem Sinn des Lebens konfrontiert sah. Der Antiheld Meursault wird zum Symbol und zur Verkörperung der Idee des Absurden. Die mangelnde Empathie beim Tod seiner Mutter zu Beginn des Romans, die fast emotionslose Liebesbeziehung zu seiner früheren Kollegin Maria sind figurenpsychologische Elemente, die auch im späteren Gerichtsprozess eine Rolle spielen. Bei einem Strandausflug mit seinem Nachbarn Raymond kommt es zu einer Auseinandersetzung mit einem Araber, den er später erschießt. Die glühende Mittagssonne, das aufblitzende Messer des Arabers sind Tatumstände, die ihn zu der Äußerung im Prozess veranlassen, allein die Sonne sei schuld an diesem Mord gewesen. Die Trostrhetorik des Gefängnisgeistlichen weist er zurück, er emp-

50 Iris Radisch, *Camus. Das Ideal der Einfachheit. Eine Biografie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2013, S. 125. Dieses Theaterstück wurde zuletzt am Schauspielhaus Düsseldorf neu inszeniert von Janine Ortiz. Zur Gewaltfrage in der Korrespondenz zwischen Albert Camus und der Schauspielerin Maria Casarès siehe Françoise Keltz-Drapeau, »La violence, ombre et soleil dans la correspondance entre Albert Camus et Maria Casarès. De l'ombre à la lumière«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 53–64.

51 Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Hamburg, Rowohlt 1997 (engl. Originalausgabe: 1973), S. 326f. Siehe auch Nathalie Macé, »Caligula: les figures d'écrivains à la croisée des questionnements«, in: *Présence d'Albert Camus*, 10, 2018, S. 86–101; Madalina Grigore-Muresan, »Pouvoir politique et violence dans l'œuvre d'Albert Camus. La figure du tyran dans ›Caligula‹ et ›L'État de siège‹«, in: *La revue des lettres modernes, Série Albert Camus* 22 (»Camus et l'histoire«), 2009, S. 199–216.

52 Zitate aus diesem Roman beziehen sich im Folgenden auf die Ausgabe: Paris, Gallimard NRF, 1950 (Gallimard 1942).

findet keine Reue, und in Erwartung seiner Hinrichtung akzeptiert er die Absurdität seines Daseins⁵³.

Als Gerichtsreporter hat Albert Camus an zahlreichen Verfahren teilgenommen und ihnen eine mediale Öffentlichkeit zum Beispiel im *Alger républicain* verschafft. Es ist ihm sogar gelungen, etwa für Michel Hodent⁵⁴ einen Freispruch zu erwirken, indem er auf den inhärenten Machtmissbrauch in einem Kolonialstaat verweist. Sein Interesse für das Justizwesen wird auch durch seine frühe Rezeption von Franz Kafka geweckt, denn schon 1934 entdeckte er *Der Prozess* in der Übersetzung von Alexandre Vialatte; und als Lektor bei Gallimard Anfang der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts gelingt es ihm, Kafka in Frankreich trotz der deutschen Zensur zu veröffentlichen, ohne Zweifel ein Akt intellektuellen Widerstandes. Bei Camus steht die Gewaltfrage im *Étranger* im Zusammenhang mit ihrer Ahndung und ihrer Bestrafung im juristischen Sinne. Im Dialog zwischen dem Oberstaatsanwalt und dem Angeklagten geht es um die Frage nach einer vorsätzlichen oder unüberlegten Straftat bzw. einem Mord.

Et voilà, Messieurs, a dit l'avocat général. J'ai retracé devant vous le fil d'événements qui a conduit cet homme à tuer en pleine connaissance de cause. J'insiste là-dessus, a-t-il dit. Car il ne s'agit pas d'un assassinat ordinaire, d'un acte irréfléchi que vous pourriez estimer atténué par les circonstances. Cet homme, Messieurs, cet homme est intelligent. Vous l'avez entendu, n'est-ce pas ? Il sait répondre. Il connaît la valeur des mots. Et l'on ne peut pas dire qu'il a agi sans se rendre compte de ce qu'il faisait (S. 81).

Je me suis levé et comme j'avais envie de parler, j'ai dit, un peu au hasard d'ailleurs, que je n'avais pas eu l'intention de tuer l'Arabe. Le président a répondu que c'était une affirmation, que jusqu'ici il saisisait mal mon système de défense et qu'il serait heureux, avant d'entendre mon avocat, de me faire préciser les motifs qui avaient inspiré mon acte. J'ai dit rapidement, en mêlant un peu les mots et en me rendant compte de mon ridicule, que c'était à cause du soleil (S. 83).

Die Motivlage bleibt ungeklärt, die Sonne als Mordmotiv sieht der Angeklagte selbst als lächerliche Begründung. Die Camus-Exegese⁵⁵ zu diesem Roman und

53 Zu den intertextuellen Bezügen dieses Romans zu Stendhals *Le Rouge et le Noir* und den Befindlichkeiten des zum Tode verurteilten Helden Julien Sorel cf. den Artikel »Stendhal« von Pierre-Louis Rey im *Dictionnaire Camus*, S. 853–855. Zum Thema »Fremdheit« allgemein s. Rudolf Stichweh, *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*. Berlin, Suhrkamp 2010.

54 Zur Affäre Hodent siehe den entsprechenden Artikel im *Dictionnaire Camus*, S. 379–380.

55 Siehe u. a. Agnès Spiquel, »Camus et le jugement«, in: *Présence d'Albert Camus* 11, 2019, S. 37–47; Klaus Bahners, *Weder Mord noch Notwehr. »Der Fremde« von A. Camus und die Tötung des Arabers durch Meursault*. Bonn, Romanistischer Verlag, 2015; Ulrich Mölk, »Der Prozeß gegen den Fremden«, in: *Literatur und Recht. Literarische Rechtsfälle von der Antike bis zur Gegenwart*. Ed. Ulrich Mölk. Göttingen, Wallstein, 1996; Dietmar Rieger, »C'était à cause du soleil.« Unzuverlässiges Erzählen und Leserlenkung in Camus' *Étranger*«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 40, 2010, S. 339–50; M. Tasaki, »Le meurtre sur la plage: Paris, Alger

dem Gerichtsprozess ist kaum noch überschaubar. Die Begründung eines Mordes, oder anders ausgedrückt die Theorie der Gewaltanwendung und ihrer praktischen Umsetzung, wird von Camus auf die abstrakte Ebene der Indifferenz der Welt gegenüber verlegt. Diese Indifferenz, die er der Welt entgegenbringt, erwartet er auch in Bezug auf sich selbst. Zum Tode verurteilt sind alle, früher oder später, so charakterisiert der Romanprotagonist seine Haltung zum Leben (S. 92–93). Der Roman ist kein juristischer Kommentar einer Straftat, der Gewaltakt wird als »acte gratuit«, als grundlose Handlung im Sinne einer existenzialistisch-absurden Philosophie überhöht.

Die von Camus in *L'envers et l'endroit* bereits bei sich selbst diagnostizierten »dunklen Seelenkräfte« werden im Roman *La Chute* im Kontext der Gewalthematik noch einmal aufgegriffen. Die archetypisch geradezu in jedem Menschen schlummernden Gewaltphantasien bringt der im selbst gewählten Exil in Amsterdam lebende Anwalt Jean-Baptist Clamence hier wie folgt auf den Begriff:

La vérité est que tout homme intelligent, vous le savez bien, rêve d'être un gangster et de régner sur la société par la seule violence. Comme ce n'est pas aussi facile que peut le faire croire la lecture des romans spécialisés, on s'en remet généralement à la politique et l'on court au parti le plus cruel. Qu'importe, n'est-ce pas, d'humilier son esprit si l'on arrive par là à dominer tout le monde? Je découvrais en moi de doux rêves d'oppression (*La Chute*, Paris, Gallimard, 1956, S. 35).

Nach Clamence träumt jeder intelligente Mensch davon, ein Gangster zu sein und über die Gesellschaft allein mit der Kraft der Gewalt zu herrschen; in der Psychologie wird dieses Symptom unter dem Begriff der Allmachtsphantasien subsumiert.⁵⁶ Da das wahre Leben nicht so ist, wie es in den Kriminalromanen fiktiv gestaltet wird, kommt es zu Verfahren der Sublimierung und Kompensation; man geht in die Politik und wird Mitglied der grausamsten Partei. Die den Menschen innewohnenden Gewaltphantasien – oft als Urtriebe aus der Frühzeit des Menschen als Jäger und Sammler gedeutet – müssen zivilisatorisch eingehegt oder nach Freud sublimiert werden. Figurenpsychologisch hat Camus diese Art von Dominanzträumen im Unterbewusstsein von Clamence angesiedelt.

Der Roman *La peste*⁵⁷ zeigt auf eindrucksvolle Weise, wie die Pest sowohl im wörtlichen Sinne (als Epidemie) als auch im allegorischen Sinne (die deutsche Okkupation Frankreichs) besiegt werden kann: durch Solidarität. In Zeiten des Coronavirus, das der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts einen Stillstand,

et la présence des Arabes«, in: *Études Camusiennes* 3, 1998, S. 68–81; Alice Kaplan, *En quête de »L'Étranger«*, trad. de l'angl. (États-Unis) p. Patrick Hersant, Paris, Gallimard 2016.

56 Zum tyrannischen Potential des Individuums vgl. u. a. T. Todorov, »La tyrannie de l'individu«, in: *Le Monde* du 26/03/2011.

57 Bei Zitaten aus diesem Roman beziehen sich die Seitenangaben auf die Ausgabe: Paris, Gallimard, 1955 (1947).

wenn nicht gar einen Rückschritt verordnet, wird Camus' Werk auch wieder für die Politik zu einer literarischen Referenz und beschert dem Roman eine neue Welle der Rezeption⁵⁸. Der Roman ist zunächst die literarische Auseinandersetzung mit einer Naturgewalt, die als Pest bzw. Seuche die Bewohner der Stadt Oran heimsucht und die unterschiedlichen Verhaltensweisen und Reaktionen der Menschen im Umgang mit dieser Naturgewalt in Szene setzt. In der Camus-Exegese dominiert vor allem die allegorische Lesart des Romans, das Verhalten der Franzosen angesichts der deutschen Okkupation im Zweiten Weltkrieg. Die Allegorie wird dem Leser als Chronik unterbreitet, Literatur somit in der französischen Nachkriegszeit zu einer Form der Vergangenheitsbewältigung. Camus hat diesen Roman sowohl als literarisches als auch historisches Dokument verstanden, ein Mahnmal gegen jede Art von Gewalt und Terror, die nur durch die Solidarität und das Engagement der Menschen zu überwinden sei. Welche Bedeutung hat nun die Gewalt in diesem Roman? Mit einer gewissen Betroffenheit liest man die Beichte, die Tarrou bei Rieux über den Verlauf seines Lebens ablegt. Beide sind sozusagen »Doubles« des Autors Camus und somit Übermittler seines Denkens. Tarrou berichtet sowohl von einer Kindheitserfahrung als auch seinem späteren politisch-militanten Aktivismus. Die Kindheitserfahrung hängt eng zusammen mit der Frage des legalen Mordes, da Tarrou von dem Schock berichtet, den der Anblick seines Vaters als Oberstaatsanwalt am Schwurgerichtshof bei ihm ausgelöst hat: wie verwandelt durch die rote Robe trat er vor den Augen seines Sohnes auf und forderte die Todesstrafe für einen durch die Prozessinszenierung niedergeschmetterten Halunken. Die zweite Erfahrung ist die des militanten Politikers, zu dem Tarrou geworden war, um gegen die mörderische Welt zu revoltieren und ihr ein Ende zu bereiten. Auch diese Erfahrung wurde enttäuscht und führte zu der Feststellung, dass die Ideologien selbst, in deren Namen er gekämpft hatte, zur Rechtfertigung des Mordes dienten. Konsequenterweise lehnt er daher jede Theorie und Legitimation der Hinrichtung, des Tötens und der Gewalt ab:

Mais ce qui m'intéressait, c'était la condamnation à mort (...) En conséquence, j'ai fait de la politique comme on dit (...) J'ai cru que la société où je vivais était celle qui reposait

58 Die deutsche Übersetzung im Rowohlt Verlag Hamburg war Ende März 2020 vergriffen und wurde neu aufgelegt; einzelne Exemplare waren im Internet und in Antiquariaten zu Höchstpreisen bis zu 1500 € zu erwerben. Siehe auch Andreas Öhler, »Albert Camus und Corona«, in: DIE ZEIT/Rheinischer Merkur, 18. März 2021 (C&W,1). Zum Verhältnis Pest und Politik siehe Marilyn Maeso, »Nous autres, petits pestiférés«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 93–102. Am Beispiel der Romanfigur Grand zeigt Anne Proteau die Bedeutung des Schreibens für die Einhegung der Gewalt: »Écrire pour conjurer la violence«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 117–126. Zur Camus-Rezeption in der zeitgenössischen Epidemie-Erzählung siehe jetzt Aurélie Palud, *La Contagion des imaginaires. L'héritage camusien dans le récit d'épidémie contemporain*. Presses universitaires de Rennes 2020.

sur la condamnation à mort et qu'en la combattant, je combattrais l'assassinat. Je l'ai cru, je me suis donc mis avec les autres que j'aimais et que je n'ai pas cessé d'aimer. J'y suis resté longtemps et il n'est pas de pays en Europe dont je n'aie partagé les luttes. Passons (...) Bien entendu, je savais que, nous aussi, nous prononcions, à l'occasion, des condamnations. Mais on me disait que ces quelques morts étaient nécessaires pour amener un monde où l'on ne tuerait plus personne. Cela pouvait continuer jusqu'au jour où j'ai vu une exécution (c'était en Hongrie) et le même vertige qui avait saisi l'enfant que j'étais a obscurci mes yeux d'homme (...) J'ai appris que j'avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j'avais même provoqué cette mort en trouvant bons les actions et les principes qui l'avaient fatalement entraînée. Il me semble que l'histoire m'a donné raison, aujourd'hui c'est à qui tuera le plus. Ils sont tous dans la fureur du meurtrier, et ils ne peuvent pas faire autrement (...). Et c'est pourquoi j'ai décidé de refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu'on fasse mourir (...) (S. 227–228).

In der Romanhandlung kommt es durch die Konfrontation mit der Seuche während der Quarantäne zu ersten Gewaltakten der Bürger in der Stadt:

Certains de nos concitoyens en effet, perdant la tête entre la chaleur et la peste, s'étaient déjà laissé aller à la violence et avaient essayé de tromper la vigilance des barrages pour fuir hors de la ville (S. 99).

Die Verwendung des Gewaltbegriffes steht hier für die Gewalt im allgemeinen, während der Plural für konkrete Gewalttaten der Stadtbewohner steht, die durch die Quarantäne ihre Fassung verloren haben:

Mais, en fait on pouvait dire à ce moment, au milieu du mois d'août, que la peste avait tout recouvert. Il n'y avait plus alors de destins individuels, mais une histoire collective qui était la peste et des sentiments partagés par tous. Le plus grand était la séparation et l'exil, avec ce que cela comportait de peur et de révolte. Voilà pourquoi le narrateur croit qu'il convient, à ce sommet de la chaleur et de la maladie, de décrire la façon générale et à titre d'exemple, les violences de nos concitoyens vivants, les enterrements des défunts et la souffrance des amants séparés (S. 156).

Es sind vor allem die Umstände, die in Verbindung mit der Naturgewalt des Windes einen Hauch von Revolution auslösen, so die poetische Paraphrasierung der aufkeimenden Revolte:

On peut penser que toutes ces circonstances, ajoutées au vent, portèrent aussi l'incendie dans certains esprits. Les portes de la ville furent attaquées de nouveau pendant la nuit, et à plusieurs reprises, mais cette fois par de petits groupes armés. Il y eut des échanges de coups de feu, des blessés et quelques évasions. Les postes de garde furent renforcés et ces tentatives cessèrent assez rapidement. Elles suffirent, cependant, pour faire lever dans la ville un souffle de révolution qui provoqua quelques scènes de violence (S. 159).

Manche versuchen gewaltsam auszubrechen, es kommt zu Schusswechseln, ein Hauch von Revolution weht durch die Stadt, es kommt zu Gewaltsszenen. Der

Jesuitenpater Paneloux, der die Pest in seiner ersten Predigt als Strafe Gottes deutet, ist sozusagen der intellektuelle Gegenspieler des auf Solidarität setzenden Arztes Rieux. Dialoge und Streitgespräche spitzen die Gewaltthematik erzählerisch zu und kreisen um die Theodizeefrage, d.h. den Widerspruch zwischen Gottes Allmacht und Güte einerseits und dem in der Welt vorhandenen physischen Übel, moralischen Bösen und vielfältigen Leiden andererseits. Der Tod eines unschuldigen Kindes könne mit christlicher Schuld rhetorik – so Rieux – nicht gerechtfertigt werden. Er setzt auf ein medizinisches und solidarisches Vorgehen gegen die Mikroben und die Pest. Einige diesbezügliche Passagen im Roman können auch heute noch im Umgang mit der Corona-Pandemie, sozusagen einer Variante der Naturgewalt, als Handlungs- und Handlungsanleitungen gelesen werden.⁵⁹ Das in der französischen humanistischen Tradition verankerte Ideal der »Honnêteté« wird im Zeichen der Seuche von Camus neu definiert:

L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distractions possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait! Oui, Rieux, c'est bien fatigant d'être un pestiféré. Mais c'est encore plus fatigant de ne pas vouloir l'être (S. 230).

Der »honnête homme« war als allseitig gebildeter Weltmann gesellschaftliches Leitbild im 17. Jahrhundert. Unter einem rechtschaffenen oder ehrlichen Menschen wird in der *Pest* jener verstanden, der niemanden ansteckt, weil er Zerstreuungen möglichst wenig nachgeht. Und das meint Camus hier nicht nur im wörtlichen, sondern auch im übertragenen, allegorischen Sinne.

III. Zum Gewaltbegriff in *L'Homme révolté*

Der 1942 bei Gallimard erschienene Essay über das Absurde unter dem Titel *Le mythe de Sisyphe* enthält zwar keinen einzigen Beleg für das Wort »violence«; gleichwohl enthält der Mythos selbst die Gewalthaltigkeit der antiken Gottesbilder. Sisyphos, der Sohn des Windgottes Aiolos, war Gründer und König von Korinth; er überlistete sogar Thanatos, den Tod, und fesselte ihn, sodass niemand sterben konnte, bis Ares den Thanatos wieder befreite. Zur Strafe für seine Verschlagenheit mußte Sisyphos in der Unterwelt einen Felsbrocken auf einen Berg wälzen, von dem dieser im letzten Augenblick stets wieder hinabrollte. Diese Strafe wurde zum Symbol für die Absurdität menschlicher Existenz: der Gewalt der Götter stellt der Autor den absurden Kampf des Menschen gegen das

⁵⁹ Zum Zusammenhang der Judenrettung während der Okkupation und *La Peste* cf. Lou Marin, »Camus et la non-violence. *La Peste* et le sauvetage des Juifs au Chambon-sur-Lignon pendant l'occupation. Bifurcation décisive pour son approche de la révolte non violente«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 127–145.

Schicksal und die Metaphysik gegenüber. Die hier schon in Ansätzen erkennbare Theorie der Revolte und die damit zusammenhängende Gewaltfrage diskutiert Camus in dem 1951 erschienenen philosophischen Essay *L'homme révolté*⁶⁰ im größeren Zusammenhang der Ideen- und Revolutionsgeschichte; dieses Werk ist zentral für Camus' Denken der Gewalt. Es besteht aus einer Einleitung und fünf Teilen unterschiedlicher Länge: *L'homme révolté*, *La révolte métaphysique*, *La révolte historique*, *Révolte et art*, *La Pensée de midi*. In der Einleitung und dem ersten Teil nimmt der Autor in gewisser Weise Distanz vom Mythos von Sisyphos und dem absurden Denken und vermittelt dem Leser seine Sicht der idealen Revolte. Diese Beschreibung dient ihm als Kriterium zur Beurteilung von Revolten und realen Revolutionen und wird im letzten Teil zum Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Überwindung des Nihilismus seiner Zeit, die er als eine »Zeit der Mörder« typisiert. Bei seinen Erörterungen geht es ihm vor allem um die Frage der Haltung (»comment s'y conduire«⁶¹) zu Mord und Gewalt. In der Einleitung (Das Absurde und der Mord) unterscheidet er zunächst zwischen Verbrechen aus Leidenschaft und vorsätzlichen Verbrechen nach dem Strafbuch. Sein Zeitalter charakterisiert er als Zeitalter des Vorsatzes und des perfekten Verbrechens, in dem die Philosophie zu allem diene, auch dazu, einen Mörder in einen Richter zu verwandeln. Die Überprüfung der Logik des Verbrechens und seiner Rechtfertigung erklärt er zum Hauptanliegen seines Essays; damit stellt er auch die Logik der Rechtsphilosophie zur Legitimation von Gewalt auf den Prüfstand.

Der *Homme révolté* wurde überwiegend als philosophisches Werk rezipiert, er ist aber vor allem eine Anklage gegen Dichter und Denker als Wegbereiter des Massenmords im 20. Jahrhundert. Der Schriftsteller Camus wird zum Ankläger, der in der deutsch-französischen Geistesgeschichte wie ein Archäologe nach Spuren literarischer Gewaltakte sucht. Autoren wie Lautréamont, Sade, Rimbaud, Nietzsche, Auguste Comte, Karl Marx und Max Stirner, vor allem aber G. W. F. Hegel werden von ihm im Zusammenhang mit der Gewaltfrage ermittelt. Die Auseinandersetzung mit diesen Denkern fokussiert zugleich den Zusammenhang von Kultur und Gewalt, letztlich die Verantwortung der Kultur für Gewalt. In diesem Zusammenhang geht Camus u. a. auf den russischstämmigen Exilfranzosen Alexandre Kojève⁶² ein, der zwischen 1933 und 1939 in Paris Hegel-

60 Gallimard 1951. Die Seitenangaben im laufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe (abgekürzt: HR).

61 AC, *L'Homme révolté*, 1951, S. 12; zur Bedeutung des Dialogs für die Menschheit als Widerstandskraft gegen die Gewalt des Nihilismus siehe Laurent Bove, »Albert Camus face à la violence de la domination: une éthique de la résistance et de l'amour«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 23–38, hier S. 37.

62 Eigentlich A. Koschewnikow; der französische Philosoph russischer Abstammung (1902–1968) war seit 1933 an der École des Hautes Études in Paris und seine Interpretationen der

Vorlesungen hielt, die für viele französische Intellektuelle jener Zeit sozusagen Pflichtveranstaltungen waren. Darin vertrat Kojève die These, dass die im Namen der Geschichte verübte Gewalt unumgänglich, Gewalt daher ein notwendiges Moment der Selbstentfaltung des Hegelschen Absoluten sei.⁶³ In der Lesart von Camus wird Hegel in der Folge zum Schreibtischtäter, zum geistigen Urvater des Terrors, der Zerstörung, des Imperialismus und des Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Neben Hegel diskutiert Camus in *L'Homme révolté*⁶⁴ auch den Einfluss von Denkern wie Marx u. a. auf die Gewalttheorien und die Gewaltfrage, die hier nur knapp skizziert werden können. Seine Reflexionen enthalten Elemente zu einer Diskursgeschichte der Gewalt.

Die Französische Revolution und das 19. Jahrhundert haben eine radikale Infragestellung der Metaphysik und eine Neubegründung des Wissens zur Folge. Im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum romantischen Helden hinterfragt Camus die Vorstellung von der göttlichen Gewalt, die eine Art Gründungsmythos der (schwarzen) Romantik darstellt:

Le héros romantique s'estime donc contraint de commettre le mal, par nostalgie d'un bien impossible. Satan s'élève contre son créateur, parce que celui-ci a employé la force pour le réduire. »Égalé en raison, dit le Satan de Milton, il s'est élevé au-dessus de ses égaux par la force.« La violence divine est ainsi condamnée explicitement. Le révolté s'éloignera de ce Dieu agresseur et indigne, »le plus loin de lui est le mieux«, et régnera sur toutes les forces hostiles à l'ordre divin. Le prince du mal n'a choisi sa voie que parce que le bien est une notion définie et utilisée par Dieu pour des desseins injustes (HR, S. 56).

Die Gewaltfrage sieht Camus immer wieder auch im Kontext der moralischen Kategorie des Bösen. So greift er etwa auf Miltons Hauptwerk *Paradise lost* (1674) zurück, in dem Milton den biblischen Stoff des Sündenfalls behandelt, den er als Auflehnung gegen den göttlichen Schöpfungsplan in weltgeschichtlich-kosmischen Dimensionen deutet. Wenn in der Schöpfungsgeschichte – aus der Sicht von Miltons Satan – der Ursprung der Gewalt verortet sei, so kann nach Camus

Philosophie Hegels übten einen großen Einfluß auf die französische Philosophie (J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty u. a.) aus. Zu Camus und Kojève siehe Philippe Sabot, »Les mésaventures de la dialectique. Camus critique de Kojève dans *L'Homme révolté*«, in: *Albert Camus contemporain*, dir. p. Dolorès Lyotard. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009, S. 45–59. Zum 50. Todestag von Kojève schrieb Wolf Lepenies: »Er wollte Deutschland eindämmen und starb für die EU« (DIE WELT, 5.6.2018).

63 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*. Essai sur le problème communiste. Gallimard 1948 (Collection Idées, (n° 432) Gallimard 1980). Zu Hegel siehe jetzt Jürgen Kaube, *Hegels Welt*. Berlin, Rowohlt 2020.

64 Cf. zu *L'Homme révolté* u. a.: Jeanyves Guérin, *Voies et voix de la révolte chez Albert Camus*, Paris, Champion 2020; Pierre-Louis Rey, *Camus, l'homme révolté*, Gallimard 2006; »L'homme révolté« cinquante ans après, textes réunis et présentés par Raymond Gay-Crosier, Paris, Lettres Modernes Minard, 2001.

die vorsätzliche Gewalt in der Geschichte auch als eine Antwort auf die göttliche Gewalt interpretiert werden. Die romantische Revolte suche daher eine Lösung der Gewaltfrage in dem ethischen Begriff der Haltung, die in einer ästhetischen Einheit den dem Zufall ausgelieferten und von den göttlichen Gewalten zerstörten Menschen erst wieder zu einer Einheit zusammenführe. Diese ästhetische Einheit des Menschen habe Nietzsche⁶⁵ als Kraft des Menschen bezeichnet, die aus der Verbindung seiner Intelligenz mit seinem Mut hervorgehe. Die spätere Vereinnahmung und Umwertung Nietzsches durch die nationalsozialistische Ideologie kritisiert Camus scharf; denn Fanatismus ist nach Nietzsche »ein tödlicher Feind der Intelligenz«. Das nationalsozialistische Deutschland habe ausgerechnet Nietzsche zu einem Lehrer von Lügen und Gewalt gemacht.⁶⁶ Als ein weiteres Beispiel für die Verbindung des Bösen und der Gewalt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nennt er Maldoror⁶⁷: Lautréamonts *Les Chants de Maldoror* (1868) erzählt in Form eines Prosagedichts die (Un-)Taten des Maldoror, dessen Wirken eine Feier der Grausamkeit, der Vergewaltigung und des Mordes ist. Diese Poetik des Bösen ist eine radikale Umwertung der christlichen und bürgerlichen Moral. Im Kontext der Dekadenz steht das Werk zwischen einer Ästhetik der Grausamkeit und einer Parodie auf die schwarze Romantik. Daher identifiziert Camus in diesen Gesängen eine Pädagogik des Verbrechens und der Gewalt:

Maldoror va se lancer contre la création et son auteur. *Les Chants* exaltent »la sainteté du crime«, annoncent une série croissante de »crimes glorieux«, et la stance 20 du chant II inaugure même une véritable pédagogie du crime et de la violence (HR, S.92).

Ferner verweist Camus auf den Marquis de Sade als Vorboden der Gewalt von Polizeistaaten und prüft die Ästhetisierung der Gewalt in der Literatur unter anderem am Beispiel des französischen Surrealismus. André Breton habe den Verrat gelobt und Gewalt zum einzigen adäquaten Ausdrucksmodus erklärt. Ihm legt er das Bonmot zur Last: »Die einfachste surrealistische Tat bestehe darin, mit dem Revolver in der Hand auf die Straße zu gehen und blindlings in die Menge zu schießen«⁶⁸. Im übrigen hatte ja auch schon der Futurismus mit seiner Begeis-

65 Maurice Weyembergh, »Camus und Nietzsche«, in: *Sinn und Form* 45.4, 1993, S. 654–664: »Ich verdanke Nietzsche einen Teil dessen, was ich bin«. Zur Nietzsche-Rezeption von Albert Camus«, in: *Geschichte und Gegenwart der Existenzphilosophie*, hrsg. v. D. Sölch, O. Victor, Basel: Schwabe, 2021, S. 227–262. Marc de Launay, *Nietzsche et la race*. Seuil 2020.

66 Die entsprechenden Belege finden sich im HR, S. 57–83.

67 Zur Beschäftigung Camus' mit Lautréamont siehe den einschlägigen Artikel im *Dictionnaire Camus*, S. 471–472.

68 HR, S. 101.

terung für die Kriegsrhetorik die Ästhetisierung der Gewalt entscheidend gefördert.⁶⁹

Camus' Nachdenken über Gewalt im *L'Homme révolté* ist zuweilen sprunghaft; von der Ästhetik der Gewalt geht er über zur begrifflichen Gegenüberstellung von Revolte und Revolution und ihren Bezug zur Gewaltfrage. Am Anfang aller Revolutionen steht nach Camus der Freiheitsbegriff als Voraussetzung für Gerechtigkeit. In der Geschichte der Revolutionen komme es aber dennoch zu Phasen, in denen die Justiz die Aufhebung der Freiheit verlange mit der Konsequenz kleinerer oder größerer Phasen des Staatsterrors. Die Revolte sei zwar eine Art Sehnsucht nach Unschuld, aber auch sie ergreife eines Tages die Waffen und stehe damit zur totalen Schuld, das heißt zu Mord und Gewalt: Die Revolten der Unterdrückten, die Revolutionen, die zum Königsmord führten und jene des 20. Jahrhunderts hätten daher bewusst eine immer größere Schuld in Kauf genommen, um eine immer größere Befreiung zu erreichen.⁷⁰

»Le cœur humain marche de la nature à la violence, de la violence à la morale«⁷¹: In der Trias von Natur, Gewalt und Moral plädiert Camus für eine neue Moral. Das allgemeine und freie Wahlrecht sei Grundlage neuer Gesetze und damit eine universale Moral, so sein geschichtsphilosophisches Fazit. In einem Exkurs greift er erneut auf die Gewaltgeschichte seit der Französischen Revolution im Zusammenhang mit dem geschichtsphilosophischen Denken zurück: Bis 1789 diene die göttliche Transzendenz der Rechtfertigung königlicher Willkür. Nach der Revolution traten an ihre Stelle formale Prinzipien wie Vernunft und Gerechtigkeit als Herrschaftslegitimation, die jedoch weder gerecht noch vernünftig war. So beginnt nach Camus mit der Vergöttlichung der Geschichte und des Menschen das »Reich der Lüge und der Gewalt«. Stand am Anfang bei Saint-Just die Idylle, so ist nach Hegel alles Tragödie: Hegels Versuch einer Überwindung von Schrecken und Terror habe lediglich zu deren Erweiterung geführt.⁷²

69 Ähnlich äußert sich über den Ästhetizismus in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts Georg Orwell: »Man kann nicht rein ästhetisches Interesse an einer Krankheit nehmen, an der man stirbt; man kann nicht gefühllos gegenüber einem Mann sitzen, der einem gerade die Kehle durchschneidet. In einer Welt, in der Faschismus und Sozialismus gegeneinander antraten, musste jeder denkende Mensch Position beziehen (...). Diese Zeit (...) erwies der Literaturkritik einen großen Dienst, weil sie die Illusion des reinen Ästhetizismus zerstörte (...). Sie nahm der Kunst um der Kunst willen ihren Nimbus.« Zit. nach Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Frankfurt am Main, Fischer 2004 (1999), S. 240.

70 HR, S. 114.

71 HR, S. 132.

72 HR, S. 145–146; vgl. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études. Éd. p. Raymond Queneau. Gallimard, Paris 1947.– Teilübersetzung: Alexandre Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur »Phänomenologie des Geistes«* [1947]. Hrsg. von Iring Fetscher. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum. Aus d. Franz.

Wenn nur noch die Revolution der einzige Wert sei, wende sich in Zukunft die Gewalt gegen alle im Dienst einer abstrakten Idee.

Gedanklich leitet Camus an diesem Punkt zur russischen Revolutionstheorie und Netchaïev über, der die Anwendung von Gewalt gegen Menschen rechtfertigte.⁷³ Zusammen mit Bakunin verfasste er den *Katechismus des Revolutionärs*, demzufolge erst die Militarisierung der Revolution den Vorgesetzten den Einsatz von Lügen und Gewalt gegen ihre Untergebenen erlaubte. Zur Begründung einer unzerstörbaren Gesellschaft sei laut Bakunin die Übernahme der politischen Theorie Machiavellis und des Systems der Jesuiten erforderlich: für den Körper die reine Gewalt und für die Seele die Lüge. So werde aus der Geschichte eine einzige und lange Vergewaltigung jedes menschlichen Protestes gegen Ungerechtigkeit.⁷⁴

Bei der Betrachtung der faschistischen, braunen Revolution bezieht sich Camus u. a. auf Rauschning⁷⁵. Diese Revolution sei weder Befreiung noch Gerechtigkeit oder geistiger Aufschwung, sie sei der Tod der Freiheit, die Herrschaft der Gewalt und die Versklavung des Geistes: »la mort de la liberté, la domination de la violence et l'esclavage de l'esprit«. Faschismus sei Verachtung: in der Politik bereite die Verachtung den Faschismus vor oder begründe ihn in Verbindung mit der menschenverachtenden Rassenlehre: »Quand la race est en danger d'être opprimée (...) la question de légalité ne joue plus qu'un rôle secondaire.« Dieses Hitler-Zitat belegt, daß die Legalitätsfrage der Gewalt im Nationalsozialismus lediglich eine sekundäre Rolle spielte, da alles der Rassenideologie untergeordnet wurde.⁷⁶

Nach dem Sieg über den Nationalsozialismus sehen sich Intellektuelle wie Albert Camus in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend mit dem Stalinismus und dem roten Terror konfrontiert.⁷⁷ In *L'Homme révolté* äußert

von Iring Fetscher u. a., Kohlhammer, Stuttgart 1958, ab 1975 bei Suhrkamp, Frankfurt am Main.

73 Sergueï Netchaïev, *Catéchisme du révolutionnaire*, 1869; siehe weiterführend hierzu die Artikel »Netchaïev« und »Bakounine« im *Dictionnaire Camus*, S. 603–604, 71–72.

74 HR, S. 172–180.

75 Hermann Rauschning (1887–1982) trat 1926 der Danziger NSDAP bei, wurde 1933 Präsident des Senats der Freien Stadt Danzig, legte 1934 sein Amt nieder und emigrierte 1936 in die Schweiz. Er ist bekannt durch seine kritischen Bücher über den Nationalsozialismus, hier vor allem *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*. Zürich, Europa Verlag⁵ 1938.

76 HR, S. 191.

77 Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (op.cit.) plädierte für die Interpretation des Kommunismus als Vollendung der Menschheitsgeschichte, mit der auch die historische Gewalt überflüssig werde. Er steht in der Nachfolge von Hegels Geschichtsphilosophie. Siehe u. a. Jörg Baberowski, *Der rote Terror. Geschichte des Stalinismus*. Frankfurt a. M., Fischer 2007; Stéphane Courtois u. a. (Hg.), *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*. Paris, Laffont 1997; dt. Übersetzung: *Das Schwarzbuch des Kommunismus: Unterdrückung, Ver-*

Camus nachdrücklich seine Kritik an der Gewalttheorie des Marxismus. Wenn nach Marx die Geschichte eine Abfolge von Klassenkämpfen sei, an deren Ende die proletarische Revolution stehe, so werde die Geschichte zum Richter und der Proletarier zum Vollstrecker des Urteils. Geschichte wird als Abfolge von Krisen gedeutet, bis in der letzten Krise die Welt des Austauschs ihr Ende findet: Denn aufgrund einer höchsten Gewalt höre die Geschichte auf, gewalttätig zu sein und so entstehe das Paradies auf Erden. Jedes Mittel wie Diktatur oder Gewalt sei auf diesem Weg erlaubt. Nach Albert Camus befürwortet der Marxismus die revolutionäre Gewalt zur Erlangung der Macht, riskiert aber als legale Gewalt auf dem Gipfel der Macht die Legalisierung von Terror und Prozessen. In *L'Homme révolté* lehnt Camus den mit Blick auf das Endziel durch den Marxismus gerechtfertigten »rationalen Mord« ab und setzt dem Begriff der Revolution bewußt den Begriff der Revolte entgegen: die Revolte suche in der Geschichte nach exemplarischen Optionen und effizienten Haltungen angesichts offenbar unlösbarer Antinomien, einerseits von Gewalt und Gewaltlosigkeit und andererseits von Gerechtigkeit und Freiheit. Prinzip der Revolte müsse grundsätzlich der Gewaltverzicht sein.⁷⁸

Im geschichtsphilosophischen Denken von Camus⁷⁹ braucht Geschichte eine Werteorientierung, um nicht dem Gesetz der Effizienz zu unterliegen. Geschichte in ihrer reinen Bewegung liefere von sich aus noch keinen Wert, ein rein historisches Denken sei also nihilistisch. Es akzeptiere das Böse der Geschichte und stehe darin im Widerspruch zur Revolte.⁸⁰ Die Frage nach dem Bösen in der

brechen und Terror, (mit »Die Aufarbeitung des Sozialismus in der DDR« / von Joachim Gauck und Ehrhart Neubert), unter Beteiligung von Ehrhart Neubert, Joachim Gauck, Stéphane Courtois, Irmela Arnsperger [Übers.]. München, Piper 1998.

78 Die entsprechenden Belege finden sich im *HR*, S. 216–218, 251, 297. Noch 17 Jahre nach Camus' Tod schrieb Genet im Kontext dieser ideologischen Positionierungen: »Die heutige Lage, die aktuellen politischen Systeme erlauben nur die Revolte. Aber die Revolution würde nur die Revolte wahrscheinlich nicht erlauben, ich meine die individuelle Revolte« (*Le Monde*, 2. September 1977). Er rechtfertigt die revolutionäre Gewalt in seinem Text »Gewalt und Brutalität«, der den in Stammheim inhaftierten Mitgliedern der RAF gewidmet war und einen Skandal auslöste; siehe hierzu Niklas Benders Rezension zu der deutschen Werkausgabe der politischen Essays Jean Genets unter dem Titel »Jean Genet. Der intellektuelle Freischärler« in der *FAZ* vom 1.8.2021.

79 Zur Geschichtsphilosophie von Camus siehe Madelina Grigore-Muresan, »La réflexion historique chez Albert Camus«, in: *Revue des Lettres modernes*, série Albert Camus, 21, 2007, S. 13–49. Siehe auch Hans-Martin Schönherr-Mann, *Gewalt, Macht, individueller Widerstand. Staatsverständnisse im Existentialismus*. Baden-Baden, Nomos 2015.

80 Vgl. *HR*, S. 299. Zur Deutung des Bösen und Absurden s. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. Frankfurt a. M., Fischer 2004 (1999): »Es ist das Böse in dem Sinne der Abwesenheit der guten Gründe in der Welt. Es ist die Erfahrung des Abgrunds oder, wie es dann bei Camus heißt, des Absurden« (S. 220). Siehe auch Karl-Heinz Bohrer, *Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*. München [u.a.]: Hanser, 1978 [zugl.: Bielefeld, Univ., Habil.-Schr., 1977/78].

Geschichte verknüpft Camus mit der Rolle des Menschen in der Geschichte und der Schuldfrage:

L'homme enfin n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive. La révolte nous met au contraire sur le chemin d'une culpabilité calculée. Son seul espoir, mais invincible, s'incarne, à la limite, dans des meurtriers innocents (HR, S. 308).

Da der Mensch nicht am Anfang der Geschichte steht, ist er weder vollkommen schuldig noch unschuldig: Erst die Grenzüberschreitung führt zur nicht wieder gutzumachenden Schuld, die Revolte hingegen zur einkalkulierten Schuld und damit zum Paradox der »unschuldigen Mörder«.

Die Begriffe Gerechtigkeit und Freiheit denkt Camus in ihrer gegenseitigen Begrenzung: die absolute Gewaltlosigkeit begründe negativ die Knechtschaft und die mit ihr zusammenhängende Gewalt; die systemische Gewalt zerstöre positiv die lebendige Gemeinschaft und das Sein, das wir aus ihr erhalten. Wenn die Verabsolutierung der Geschichte zur Legitimierung der Gewalt führt, kann Gewalt nicht vermieden werden; sie müsse aber jeweils an eine persönliche Verantwortung und damit ein unmittelbares Risiko gebunden sein. Die systemische Gewalt stehe in einer Ordnung, die sie begründet, etwa Führerprinzip oder historische Vernunft. Wenn der Exzess der Ungerechtigkeit Gewalt unvermeidbar mache, lehne der Revoltierende Gewalt im Dienste einer Doktrin oder Staatsraison a priori ab.⁸¹

Camus' Auseinandersetzung mit Gewaltdiskursen steht in engem Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie, dabei sind für ihn die Philosophie der Freiheit und der Humanismus zentrale Orientierungspunkte. Im letzten Kapitel (*La pensée de midi*) von *L'Homme révolté* greift er den Gewaltbegriff im Rückblick auf den Geschichtsverlauf an einigen Stellen wieder auf. Hier werden nun das Reale und der Realismus zu Kriterien der Abgrenzung von Revolte und Revolution.⁸² Die Revolution im 20. Jahrhundert stütze sich vorgeblich auf die Ökonomie, sei aber zunächst Politik und Ideologie und könne daher Terror und Gewalt nicht vermeiden; ihr Streben nach dem Absoluten führe zu einer Modellierung der Realität. Umgekehrt stütze sich die Revolte bei ihrem Streben nach der Wahrheit auf das Reale. Die Revolution versuche von oben nach unten ihr Ziel zu erreichen, die Revolte von unten nach oben. Daher könne es unter den verschiedenen politischen Umständen einen historischen Fortschritt nur ohne Terror und Gewalt geben. Der tiefe Konflikt seines Jahrhunderts, des 20. Jahr-

81 Die Revolte müsse die Gewalt begrenzen, die Revolution zur Abschaffung der Todesstrafe führen, heißt es im HR, S. 302–303.

82 Vgl. hierzu jetzt Bernd Oei, *Albert Camus – Revolution und Revolte*. Baden-Baden, Tectum Verlag 2020.

hunderts, so Camus, entstehe nicht so sehr zwischen den deutschen Geschichtsideologien und der christlichen Politik, sondern zwischen den deutschen Träumen und der mediterranen Tradition, der Geschichte und der Natur.⁸³ In der deutschen Ideologie kommen nach Camus zwanzig Jahrhunderte eines vergeblichen Kampfes gegen die Natur im Namen eines historischen Gottes und dann einer vergöttlichten Geschichte (Hegel) zur Vollendung. Der Mittagsgedanke stehe dem Nachtgedanken entgegen, wie der mittelmeeerische Geist und das griechische Maß der Hybris und der Maßlosigkeit der deutschen Philosophie entgegenstehe.⁸⁴ Sie macht er verantwortlich für die moderne Tragödie im 20. Jahrhundert.

Camus hatte nach 1947 den Plan, ein umfangreiches Werk über die nationalsozialistischen Konzentrationslager zu schreiben, aber angesichts der Arbeiten von David Rousset⁸⁵ änderte er seine Absicht und konzentrierte sich auf den zeitgenössischen Totalitarismus. *L'Homme révolté* wurde eine Kampfschrift gegen den Totalitarismus, den ideologisch oder abstrakt motivierten Mord, die Ideologien der Effizienz, die den Mord im Namen einer fernen Zukunft, im Namen der Geschichte und im Dienst der Revolution rechtfertigen.

La révolution n'est que la suite logique de la révolte métaphysique (...). L'esprit révolutionnaire prend aussi la défense de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner. Simplement, il tente de lui donner son règne dans le temps. Refusant dieu, il choisit l'Histoire (...) tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique (HR, S. 259).

Dieses Werk wurde eine Art Pamphlet gegen Vorstellungen und Geschichtsphilosophien, die vom Christentum bis hin zum Marxismus die Menschen über ihr jeweiliges Elend hinweg trösten wollen mit dem Versprechen eines besseren Morgen. Zuweilen polemisiert Camus ohne Nuancierung gegen den Marxismus und gegen Hegel, den Philosophen der Dialektik von Herren und Knechten und der Geschichte als einer neuen Transzendenz, als Weg des Freiheitsgeistes zum Absoluten. Die heftige Kontroverse um dieses Werk, die unmittelbar nach sei-

83 Vgl. HR, S. 309–310; zu diesen ideologischen Mittelmeertheorien siehe u. a. David R. Ellison, »Le dernier Camus et la Méditerranée«, in: Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Septentrion, 2009, S. 15–27; Wolf Lepenies, »Das Mittelmeer zur Zeit der europäischen Diktaturen. Albert Camus, »Pensée de midi« gegen Deutsche Ideologie«, in: W.L., *Die Macht am Mittelmeer. Französische Träume von einem anderen Europa*. München, Hanser 2016, S. 289–312.

84 Vgl. HR, S. 310–311. In *L'Exil d'Hélène* heißt es: »L'ignorance reconnue, le refus du fanatisme, les bornes du monde et de l'homme, le visage aimé, la beauté enfin, voilà le camp où nous rejoignons les Grecs«, in: *L'Été*, Paris, Gallimard, 1959, S. 91.

85 David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, 1946, Éd. de Minuit, 1965; id., *Les Jours de notre mort*, Paris, Éditions du Pavois 1947. Siehe auch Heinz Robert Schlette, »Albert Camus et les Juifs«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 147–158.

nem Erscheinen eröffnet wurde, ist bis heute nicht abgeschlossen.⁸⁶ Die essayistische Form erlaubte Camus seine Vorgehensweise, die von der Kritik nicht verschont wurde. Seine Hermeneutik der offiziellen Geschichte als einer Geschichte »großer Mörder« verweist auf die ursprüngliche und fortgesetzte Verantwortung des Menschen für Gewalt:

L'Histoire officielle a toujours été l'histoire des grands meurtriers. Et ce n'est pas d'aujourd'hui que Caïn tue Abel! Mais c'est aujourd'hui que Caïn tue Abel au nom de la logique et réclame ensuite la Légion d'honneur (Appendices de *L'Homme révolté*)⁸⁷.

Die Blutspur des Brudermords durchzieht die Geschichte der Menschheit bis heute – zur Zeit von Camus im Namen einer Logik, für die sogar der höchste Verdienstorden reklamiert wurde, so seine ironische Anmerkung. *L'Homme révolté* zeigt diese Blutspuren vor allem in der Ideengeschichte auf. Seine grundsätzliche Skepsis gegenüber einem teleologischen Geschichtsverständnis ist für seine negative Perspektive auf die offizielle Geschichte ausschlaggebend.

IV. Schlußbemerkungen

»Le bien et le mal, le vainqueur et le vaincu: à Corinthe, deux temples voisinaient, celui de la Violence et celui de la Nécessité«⁸⁸. Die Nachbarschaft der beiden Tempel der Gewalt und der Notwendigkeit in Korinth inspirierte Camus' mittelmeerisches Denken, das oft postulierte Griechentum⁸⁹ und sein Denken der Gewalt.⁹⁰ Die abstrakten Begriffe Kraft und Gewalt hat Camus in *L'Été* (*»Les jeux«*) in der allegorischen Formel von den beiden Boxern als einsamen Göttern in Oran verdichtet. Die Zuschauermenge verschwindet nach dem Kampf in die

86 Brigitte Sändig, »Der Mensch in der Revolte« in der DDR – Erinnerungen«, in: *RZLG* XLIV (2020), S. 401–412.

87 Pl. III, S. 352.

88 Pl. III, S. 578.

89 Heinz Robert Schlette, »Rejoindre les Grecs. Griechen und Christen bei Albert Camus«, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 42, 1999, S. 5–19; Françoise Keltz-Drapeau, *Une dette à l'égard de la culture grecque: la juste mesure d'Aristote*, Paris, L'Harmattan 2012.

90 Lohnenswert scheint mir eine Untersuchung über den Zusammenhang im Denken der Gewalt bei Camus und Girard. René Girards Theorie des Gewaltmechanismus (*Le sacré et la violence*, Paris, Grasset 1972; dt. Übersetzung: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M., Fischer 1992) beschäftigt sich mit dem Phänomen der »heißen Gewalt«, mit dem Pogrom, der wild um sich greifenden Blutrache, dem Exzess, dem Bluttausch. Er skizziert die Genese einer Zivilisation, der es gelingt, die Gewalt einzudämmen und im Opferritual zu kanalisieren, in der Aussonderung von Sündenböcken und schließlich im Mechanismus des staatlichen Gewaltmonopols. Das nationalsozialistische Regime habe nun aber genau dieses staatliche Gewaltmonopol zum Zweck des Massenmordes eingesetzt, dabei handele es sich um eine »kalte Gewalt«. Gewalt, so Girard, pflanze sich wie ein Virus im Gesellschaftskörper fest und könne zur allgemeinen Raserei ausarten.

Dunkelheit, ohne noch Kräfte auf die Exegese des Boxkampfes zu verschwenden. Orans Bevölkerung ist ein Volk ohne Vergangenheit, das seine Verbundenheit dadurch zelebriert, dass es sich im Boxring um die Kämpfer herum versammelt. Solche Riten seien gewiß nicht einfach, aber sie vereinfachten alles, Gut und Böse, Sieger und Besiegte. Das sportliche Zelebrieren von Kampf, Niederlage und Sieg in Oran ist ein wesentlicher Aspekt im Denken der Gewalt bei Camus. Wenn Gewalt im Ringen um den Frieden nicht anders besiegt werden kann als durch Gewalt und sie damit zu einer Notwendigkeit wird, wie es die Gegenüberstellung der korinthischen Tempel suggerieren, ist sie nach Camus zu rechtfertigen.

Der Autor kontrastiert im weiteren Textverlauf (*Les monuments*) das griechische Korinth mit dem algerischen Oran, dem Schauplatz der Pest. Dabei geht es ihm um die Herausarbeitung einer kulturellen Differenz: Im Zentrum der Stadt Oran wurde für die unzähligen landwirtschaftlichen Organisationen, von denen dieses Land lebt, ein überzeugendes Bild »ihrer Tugenden« errichtet: das Haus des Kolonisten oder »Maison de l'Agriculture«.⁹¹ Folgt man der Symbolik des Gebäudes, so verkörpert es nach Camus drei Tugenden: Kühnheit im Geschmack, die Liebe zur Gewalt und den Sinn für historische Synthesen. Ägypten, Byzanz und München hätten an der »zarten Konstruktion eines Stück Gebäcks« mitgewirkt, das einen umgestülpten Pokal darstellt.⁹² Ironie und Spott, aber auch Verachtung für Vorbilder und Parallelen finden in dieser Bildwelt mit ihren historischen Referenzen ihren literarischen Ausdruck; darin zeigt sich vor allem seine kritische Haltung zum Kolonialismus. Die Gewaltaffinität seiner Zeitgenossen vergleicht er mit jener der alten Götter:

En vérité, si Prométhée revenait, les hommes d'aujourd'hui feraient comme les dieux d'alors : ils le cloueraient au rocher, au nom même de cet humanisme dont il est le premier symbole. Les voix ennemies qui insulteraient alors le vaincu seraient les mêmes qui retentissent au seuil de la tragédie eschylienne : celles de la Force et de la Violence (Pl. III, S. 590).

Und am Ende von »Prométhée aux enfers« in *L'Été* (1946) wird Prometheus gar zum Prototyp des Humanisten:

Au cœur le plus sombre de l'histoire, les hommes de Prométhée, sans cesser leur dur métier, garderont un regard sur la terre, et sur l'herbe inlassable. Le héros enchaîné maintient dans la foudre et le tonnerre divins sa foi tranquille en l'homme. C'est ainsi qu'il est plus dur que son rocher et plus patient que son vautour. Mieux que la révolte contre les dieux, c'est cette longue obstination qui a du sens pour nous. Et cette ad-

91 1930 errichtet aus Anlaß der Hundertjahrfeier des französischen Algerien, Pl. III, S. 1337, Anm. 21.

92 Pl. III, S. 578. Dort heißt es weiter: »Dans cette heureuse barbarie, ce sont les marques regrettables de la civilisation«.

mirable volonté de ne rien séparer ni exclure qui a toujours réconcilié et réconciliera encore le cœur douloureux des hommes et les printemps du monde (Pl.III, S. 592).

In der beharrlichen Revolte gegen die Götter, auch die modernen, zeigt sich die bewundernswerte Willenskraft des Prometheus, weder zu separieren noch auszuschließen und das schmerzende Herz der Menschen und »die Frühlinge« der Welt miteinander zu versöhnen, so ein vielleicht pathetisch klingendes Fazit Camus'. Prometheus, das erste Symbol des Humanismus, würde von den Heutigen wieder wie damals von den Göttern an den Felsen gefesselt, der Besiegte würde von den feindlichen Stimmen beschimpft, die zu Beginn der Tragödie des Aischylos zu hören sind: die der Macht/Kratos und der Gewalt/Bia, der Knechte des Zeus.⁹³ Die Geschichte der Gewalt vom Alten Testament über die Antike und ihre Mythologie, die kollektive Gewalt von Staaten in Kriegen und die vielfachen Formen individueller Gewalt bis in die Gegenwart hinein sind im Denken Camus' gegenwärtig und stimulieren seine Suche nach den Maßnahmen gegen die Gewalt.⁹⁴

Die von Albert Camus und vielen anderen formulierte Erkenntnis ist immer wieder neu zu vermitteln: dass nämlich Kommunikation und Verzicht auf Gewalt im Laufe der Geschichte für die Evolution des Menschen im Prozess der Zivilisation und der Entwicklung von Kultur entscheidend gewesen sind. In diesem Sinne ist auch Camus' Kulturbegriff zu deuten: »Il y a dans le monde et qui marche parallèlement à la force de mort et de contrainte une force énorme de persuasion qui s'appelle la culture«⁹⁵. Den Kräften von Tod und Zwang stellt er die »enorme Überzeugungskraft« gegenüber, die er mit dem Begriff »Kultur« gleichsetzt. Sprache sieht er als Instrument der Gewalteinhegung auf dem Weg zur Gewaltlosigkeit. Gewalt durch Sprache⁹⁶ lehnt er ab, wie u. a. seine Kontro-

93 Die Zeitgenossen und die Nachwelt hat die Geschichte des Prometheus als Empörer gegen den höchsten Gott, als Helfer der Menschheit und »Kulturbringer« bis heute eher weltanschaulich und philosophisch als emotional gefesselt. Sie inspirierte Goethe zu seinem berühmten »Prometheus«-Gedicht (1773), Carl Orff zu einer modernen musikalischen Gestaltung des Mythos (1968), den Dramatiker Heiner Müller zu einer marxistisch geprägten Deutung des Prometheus als »Sinnbild des Revolutionären« (1969) und Peter Handke zu einer sprachgewaltigen Neuübertragung. Siehe vor allem auch Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1979 (Kapitel »Prometheus wird Napoleon, Napoleon Prometheus«, S. 504–566). Grundlegend nach wie vor: A. de Waelens, »Pensée mythique et philosophie du mal«, in: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 59, numéro 62, 1961, S. 315–347.

94 Zu Albert Camus und Paul Ricoeur angesichts der Gewalt cf. Pierre-Olivier Monteil, »Albert Camus et Paul Ricoeur face à la violence«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 103–116.

95 *Carnets III*, mars 1951 – décembre 1959, Gallimard 1989, hier S. 187. Leider ist im *Dictionnaire Camus* kein einschlägiger Artikel zum Kulturbegriff aufgenommen.

96 Zur Aktualität dieser Frage siehe u. a.: Durs Grünbein, »Wie aus Sprache Gewalt wird«, in: DIE ZEIT Nr. 3/2019, 10. Januar 2019; Maria-Sibylla Lotter, »Wann wird Sprache zur Gefahr?«, in: DIE ZEIT, N° 3, 14. Januar 2021, S. 47; dies., »Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen. Emotionalisierung durch Concept Creep«, in: Die Emotionalisierung des Politischen. Texte

verse mit Sartre gezeigt hat. Camus' Werk in all seinen Facetten und literarischen Formen ist daher ein starkes Plädoyer für die Kommunikation – die Macht der Sprache und Überzeugungskraft – und das Ideal des Gewaltverzichts. Hannah Arendts politische Theorie der Gewalt, die etwa zehn Jahre nach Camus' Tod und im Kontext der Studentenbewegung der 68er im 20. Jahrhundert entstanden ist, lässt eine Denkrichtung erkennen, die Camus sehr nahe ist, auch wenn sie ihn in ihrem grundlegenden Werk *Macht und Gewalt* nicht explizit erwähnt. Sie sah in der Gewaltlosigkeit nicht das Gegenteil von Gewalt. Eine persönliche Begegnung zwischen den beiden war in Paris geplant, aber nicht zustande gekommen.⁹⁷

Der Übergang vom Zyklus des Absurden zum Zyklus der Revolte in Camus' Denken wurde sicherlich von der Notwendigkeit initiiert, eine Moral oder eine Ethik zu entwerfen mit dem Ziel, das Auseinanderbrechen der Welt zu vermeiden (*«éviter que le monde se défasse»*⁹⁸); eine auf Werten begründete Ethik, Werten, die *vor* dem Handeln stehen, die Grenzen markieren, im Gegensatz zu den Werten der modernen Philosophien, die diese Werte *nach* dem Handeln einfordern. Es geht Camus darum, eine Moral im Dienste der Geschichte und des Fortschrittsgedankens abzulehnen und zu wissen, wie man sich zu verhalten hat (*«savoir comment s'y conduire»*), wenn Moral, Religion oder Philosophie keine akzeptable Antwort geben.⁹⁹ Sein Sinn für Gerechtigkeit wird zu seinem moralischen Kompass. Gerechtigkeit führt zu Frieden, Freiheit und Gewaltverzicht. Aufrichtigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit sind für ihn Kategorien einer idealen Welt, in der der Mensch am Ende selbst zum Gott wird; Lüge, Ungerechtigkeit und Gewalt führen in einer realen Welt zur prometheischen Reaktion der Revolte:

Mais si l'homme était capable d'introduire à lui seul l'unité dans le monde, s'il pouvait y faire régner, par son seul décret, la sincérité, l'innocence et la justice, il serait Dieu lui-même. Aussi bien, s'il le pouvait, la révolte serait désormais sans raisons. S'il y a révolte, c'est que le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté (HR, S. 296).

Die vielfachen Formen und Funktionen der Gewalt spiegeln sich in der Begrifflichkeit und Verwendung des Wortes »violence« in den unterschiedlichen literarischen und medialen Werken und Beiträgen von Camus. In der Auseinan-

zur Betrachtung eines vielfältigen Phänomens, hg. v. Paul Helfritsch und Jörg Müller Hipper, Bielefeld, Transcript 2021, S. 263–278; zum Terrorismus als kommunikativer Gewalt cf. Peter Waldmann, *Terrorismus. Provokation der Macht*, Hamburg, Murrmann 2011; zum Einfluß von Medien und Kunst auf die Wahrnehmung von Terrorismus siehe Felix Hoffmann, *Unheimlich vertraut. Bilder vom Terror*, Begleitband zur Ausstellung in Berlin, Köln, König 2011.

97 Siehe: Artikel »Arendt, Hannah (1906–1975)«, in: *Dictionnaire Albert Camus*, S. 53–55; Jeffrey C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven, Yale University Press 1992; Rémi Baudouï, »Hannah Arendt et Albert Camus«, in: *Présence d'Albert Camus*, 9, 2017, S. 13–27.

98 *Discours de Suède*, Pl. IV, S. 241.

99 Vgl. Eve Morisi (dir.), *Camus et l'éthique*, Paris, Classiques Garnier 2014.

dersetzung mit der Ästhetik der Grausamkeit und der Gewalt verschont er auch nicht sein eigenes Werk und seine literarischen Gestalten. Er distanziert sich von dem Massenmörder Caligula, von den Mördern Martha, Mersault und Meursault. Martha ermordet aus Habgier ihren Sohn (*Le malentendu*); Mersault (*La mort heureuse*) verdankt seinen sozialen Aufstieg dem Mord an einem lebensmüden Greis, mit dessen Vermögen er sich von seiner Herkunft loskauft, und damit ist er im Figurentableau Camus' der erste der vielen Mörder. Kunst und Literatur sind kein Spiel, Verbrechen beginnt im Kopf, so sein Fazit. Camus polemisiert einerseits gegen die geschichtsphilosophisch abgesicherte Gewalt des Marxismus und der Revolution, andererseits akzeptiert er mit Einschränkungen verzweifelte Terroranschläge der Partisanen in der Résistance und der russischen Anarchisten. Gewalt im Namen der Geschichte lehnt er ab, Gewalt im Namen des Gewissens ist er aber bereit zu akzeptieren.¹⁰⁰

Welche Maßnahmen gegen die Gewalt fordert Camus am Ende ein? Er plädiert einerseits für eine Ethik des maßvollen Widerstandes, der zugleich die Grenzen zwischen Revolte, Revolution und Terror markiert; andererseits erscheint ihm bei der Alternative zwischen töten oder getötet werden Gewalt unvermeidbar; dabei ist er sich des Zwiespalts der Gewalt bewusst, denn nur durch den eigenen Tod kann Gewalt gesühnt werden. Unschuldige gilt es zu verschonen und Gegner stets als Menschen zu achten. Camus' historisches Gewissen, seine ideologische Unvoreingenommenheit oder sein »Denken ohne Geländer« (Hannah Arendt) prägen entscheidend seine Reflexionen über die Gewalt.

In einem Vortrag im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg über »L'Incroyant et les Chrétiens« sagte Camus 1948:

Nous sommes devant le mal. Et pour moi il est vrai que je me sens un peu comme cet Augustin d'avant le christianisme qui disait: »Je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas«. (...) Entre les forces de la terreur et celles du dialogue, un grand combat inégal est commencé. Je n'ai que des illusions raisonnables sur l'issue de ce combat. Mais je crois qu'il faut le mener (Pl. II, S. 473).

Angesichts des Bösen in der Welt und vor die Wahl zwischen Terror und Dialog gestellt, plädiert er für eine internationale Vereinbarung, »un code qui préciserait ces limitations à la violence: suppression de la peine de mort, dénonciation des

100 In diesem Zusammenhang ist auch sein Theaterstück *Les Justes/Die Gerechten* (1949) zu sehen; vgl. dazu: Eva Erdmann, »Nicht immer reden immer nur Wörter«. Narrationen und Ereignisse der Sprachgewalt und »Les Justes« (1949) von A. Camus«, in: *Poetiken des Terrors. Narrative des 11. September 2001 im interkulturellen Vergleich*. Hg. von Ursula Hennigfeld. Heidelberg, Winter 2014, S. 39–51. Zur Inszenierung der Gewalt in Theateradaptationem siehe Virginie Lupo, »La mise en scène de la violence dans le théâtre d'adaptation d'Albert Camus«, in: *De l'ombre vers le soleil*, 2019, S. 65–78; zum Verhältnis Mord – Unschuld siehe die vergleichende Analyse von Hiroshi Mino, »Le meurtre et l'innocence chez Camus«, in: *Présence d'Albert Camus*, 10, 2018, S. 65–85.

condamnations dont la durée n'est pas précisée, de la rétroactivité des lois, et du système concentrationnaire.«¹⁰¹ Die globale Einhegung der Gewalt mit den unterschiedlichen Methoden und Instrumenten bleibt bis heute leider ein unerreichtes Ziel internationaler Politik.¹⁰²

Zur komplexen Begrifflichkeit der Gewalt bei Albert Camus lässt sich abschließend sagen: Camus denkt die Gewalt im Zusammenhang mit der moralischen Kategorie des Bösen und der Phänomenologie kollektiver und individueller Gewalt; er setzt sich kritisch mit ideologischer und politischer Legitimierung der Gewalt auseinander und plädiert für deren Einhegung; Geschichte und Mythologie der Gewalt sowie deren Ästhetisierung sind Aspekte, die Camus' Denken der Gewalt einschließt. In der Entgiftung der Geister und der Befriedung der Fanatismen durch Verweis auf die Begrenzung von Gewalt und Justiz sieht er die zentrale Rolle des Intellektuellen:

(...) le rôle de l'intellectuel est de discerner, selon ses moyens, dans chaque camp, les limites respectives de la force et de la justice. Il est donc nécessaire d'éclairer les définitions pour désintoxiquer les esprits et apaiser les fanatismes, même à contre-courant«.¹⁰³

Die literarischen Texte, Essays und Artikel von Albert Camus sind Denkanstöße für Gerechtigkeit, Freiheit und Demokratie - Werte, für die er sich immer eingesetzt hat. Er hat zuweilen Banalitäten formuliert, wie Jeanyves Guérin schreibt, aber keine einzige von ihm signierte Zeile rechtfertigt oder bejubelt Terror, Folter, das System der Konzentrationslager, ein Kriegsverbrechen oder ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit.¹⁰⁴ Camus' Sensibilität für Gewalt gilt nicht nur Gewaltfragen und -diskursen in der Vergangenheit, sondern vor allem in seiner Gegenwart, in der die Macht und Kraft des Wortes zur Einhegung der Gewalt beitragen kann und Sprache nicht zur Gewalt führen darf. Weil er um die Kraft (force) der Gewalt (violence) wusste, war er umso sensibler und aufmerksamer für jede Form der Gewalt in der Gegenwart. Dadurch unterscheidet er sich grundlegend von manchen Intellektuellen unserer Zeit, die nach Entschuldigungen für Gewaltakte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft suchen. Kriege in jeder Form als brutalste Instrumente der Gewalt sind zu ächten, will die Menschheit die Werte der Kultur und des Humanismus retten. So schreibt

101 Pl. II, »Dialogue pour le dialogue«, S. 479–481, hier S. 480.

102 Philosoph und Nobelpreisträger Amartya Sen, *Identität und Gewalt*, München, Beck 2020, geht der Frage nach, wie Identität durch die Ausgrenzung von anderen Menschen zementiert wird und so Differenz in Hass und Gewalt umschlägt. Identitäten sind dabei für ihn niemals statisch, kein Mensch besitze nur eine einzige Identität.

103 AC, *Œuvres complètes*, Pl. IV, S. 303 (Avant propos, *Actuelles III*).

104 Jeanyves Guérin, »Albert Camus: éthique et politique«, *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 94 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cdlm/8622>).

Camus vier Jahre vor seinem Unfalltod in einer Hommage an Wolfgang Amadeus Mozart: »Saint-Exupéry maudissait les guerres et l'injustice dans la mesure où elles risquaient de tuer dans un homme le Mozart qu'il aurait pu devenir«¹⁰⁵. Unter Berufung auf Saint-Exupéry, der am Ende des 2. Weltkrieges als Pilot sein Leben im Kampf verlor, verflucht er Kriege und Ungerechtigkeit und ihre zerstörerische Kraft.

105 »Remerciement à Mozart«, in: *l'Express*, 2 février 1956 (Pl. III, S. 1078–1081).

Philosophie, die über Leichen geht. Albert Camus' »Caligula« und die dunkle Seite des Existenzialismus

Die Vermischung von Realität und Fiktion, davon lebt das Theater, zumindest in der europäischen Tradition, seit 2500 Jahren. Und schon immer hat es Verbrecher lebendig werden lassen: Ödipus, Medea, Titus Andronicus, Richard III., Blaubart, Hitler, Stalin oder den Mörder Roberto Zucco, ganz abgesehen vom Leibhaftigen selbst, der immer wieder auf der Bühne anzutreffen ist. Theatertexte zitieren nicht selten historisches Material und vermischen Fantasie mit Realität. Für das Theater sei es am besten, schrieb Goethe, »wenn man wirkliche Hauptfiguren auftreten lässt und sie durchaus rein historisch ihrem Charakter gemäß porträtiert«, der Handlung aber »durch die Kraft dichterischen Bildens und Darstellens zur Hülfe kommt«.¹ Das klingt nicht gerade seriös. Doch das Theater ist eine unsaubere Kunstform, und das macht mitunter seinen Reiz aus. »Es ist der Ort, wo Wirklichkeit und Fiktion aufeinandertreffen, und es ist also der Ort, wo beides seine Fassung verliert in einer heiligen Kollision«, sagt der vielfach preisgekrönte Dramatiker Wolfram Lotz in seiner »Rede zum Unmöglichen Theater«.² In solch einer »heiligen Kollision« befinden wir uns auch, wenn wir uns auf der Bühne mit Caligula beschäftigen.

Die Gestalt des größtenwahnsinnigen Kaisers scheint die ideale Vorlage für eine Dramatisierung im Sinne Goethes zu bieten. Was berichten die antiken Quellen nicht alles über Gaius, der seit seiner Kindheit den Spitznamen Caligula (»Soldatenstiefelchen«) führt: Er habe edelsteinbesetzte Mäntel getragen und von seinen senatorischen Standesgenossen die fußfällige Verehrung, die Proskynese, verlangt. Er habe inzestuöse Verbindungen mit seinen Schwestern gepflegt und geplant, sein Lieblingspferd zum Konsul zu machen. Er habe als Gott verehrt werden wollen und vorgehabt, das Zentrum des Reiches von Rom nach Alex-

1 Johann Wolfgang von Goethe: Tagebuch, 22. 12. 1823 (Goethes Werke. Weimarer Ausgabe – Herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. III. Abteilung: Goethes Tagebücher, Bd. 9, S. 157).

2 Wolfram Lotz: Rede zum Unmöglichen Theater, in: ders.: Der große Marsch. Einige Nachrichten an das All. Die Lächerliche Finsternis. Drei Stücke, hg. von Friederike Emmerling und Stefanie von Lieven, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2016, S. 227–230.

andria zu verlegen. *furor, mania, insania* – so lautet das Urteil antiker Bericht-erstatte wie Seneca und Philo, Flavius Iosephus, Plinius der Ältere, Tacitus und Sueton. Ein Paradigma, dem sowohl zahlreiche Historiker als auch Künstler bis in unser Jahrtausend hinein folgten. Erst die jüngere Forschung weist nach, dass das »Schreckbild Caligula« im Wesentlichen das Ergebnis einer von aristokratischen Interessen gelenkten Geschichtsschreibung ist.³ Für die römischen Senatoren war mit Caligula ein junger Mann zum Kaiser ausgerufen und nach nur vier Jahren Regierungszeit ermordet worden, der ihre traditionellen aristokratischen Lebensinhalte systematisch zerstört und sie zu einer als demütigend empfundenen Unterwerfung unter die neuen Verhältnisse gezwungen hatte. Als dritter Kaiser Roms und Urenkel des Augustus, welcher die Bürgerkriege der Republik durch die Schaffung des Kaisertums beendet hatte, regierte Caligula eine von Machtkämpfen erschütterte, noch ungefestigte Monarchie. So war es ein Leichtes, ihn posthum zum Wahnsinnigen zu erklären. Doch von der Geschichtsklitterung der antiken Quellen weiß Camus nichts, für ihn ist der vermeintliche »Caesarenwahn« eine historische Tatsache.

Mit 25 Jahren, ungefähr im gleichen Alter wie seine Hauptfigur, verfasst der Schriftsteller und Philosoph Albert Camus sein erstes großes Bühnenstück: »Caligula« – die beispiellose Allmachtsfantasie eines jungen Nihilisten. Nicht allein aus historischem Interesse wählt Camus sein Sujet, es reizt ihn, ein Szenario durchzuspielen: Was passiert eigentlich, wenn man die existenzialistische Philosophie ernst nimmt und ins Leben trägt? Was passiert darüber hinaus, wenn man mit so viel Macht ausgestattet ist, die eigene Lehre für alle verbindlich durchzusetzen? Dazu stützt sich Camus auf die erstaunlichen Eigenschaften der Kunstfreiheit: Sie erlaubt es, öffentlich und offen auszuprobieren, was in den anderen Bereichen unseres Lebens aufgrund von Vorschriften, Regeln, Gesetzen und Konventionen keinen Platz hat. Das Theater ist als Ort der Fiktion von Zwängen frei – das heißt, der Schauspieler darf auf der Bühne die grausamsten Verbrechen verüben, solange er sie nur spielt. Würde er die Bühne dazu benutzen, wirklich eine Straftat zu begehen, wäre das Theater schlagartig zu Ende, es hätte nur als Kulisse für diese Straftat gedient, und der Schauspieler müsste sofort verhaftet werden.

Die Geschichte des römischen Kaisers Gaius Caesar Augustus Germanicus, genannt Caligula, beginnt (bei Camus) mit dem plötzlichen Tod seiner inzestuös geliebten Schwester Drusilla. Ihr Verlust lässt den bis dahin allseits geschätzten Herrscher zu einer ebenso folgenschweren wie trivialen Erkenntnis gelangen:

3 Siehe dazu die wegweisende Biografie »Caligula« von Aloys Winterling (C.H. Beck, München, 2003).

»Die Menschen sterben, und sie sind nicht glücklich.«⁴ Die Absurdität der menschlichen Existenz wird Caligula in ihrer vollen Härte bewusst. Da beginnt der mit schier unbegrenzter Macht ausgestattete Kaiser, gegen die Welt und gegen das Leben zu rebellieren. Quasi über Nacht verwandelt sich Caligula in einen kompromisslosen, blindwütigen Autokraten: Des einen Frau macht er zur Hure, des anderen Kind tötet er, dem Dritten nimmt er den Vater, alle Bürger enterbt er zugunsten der Staatskasse und lässt sie in wahlloser Reihenfolge hinrichten. Caligula fordert Roms Eliten heraus. Doch nicht, um sich persönlich zu bereichern, sondern als radikale Absage an jedes vernünftige Kalkül. Wenn alles gleichgültig und nichts bedeutsam ist, so seine verheerende Logik, dann hat es folglich auch keine Bedeutung, ob die Dinge und – schlimmer noch – die Menschen existieren oder zugrunde gehen.

Warum nur lehnt sich Caligula nicht zurück und lässt seinen Nihilismus als bloße Meinung, als persönliches Urteil wirken? Warum morden? Wie zynisch ist es, sich zum »Lehrer, der den Menschen die Freiheit schenkt«, zu erheben? Ausgehend von der Hypothese, dass die menschliche Existenz sinnlos ist, erscheint das Leben genauso gleichgültig wie der Tod, erscheint jede Handlung gleich viel wert. Es gibt also keinen Grund, nicht Tod und Zerstörung voranzutreiben, keinen Grund, das Leben zu schützen. Aus der Verneinung des Sinns folgt für Caligula die Zerstörung all dessen, was in seinen Augen jegliche Bedeutung vermissen lässt. Also schreitet er zur Tat. Immer in der Gewissheit, dass seine Willkürherrschaft auch ihn letztlich den Kopf kosten wird, denn: »Man kann nicht alles zerstören, ohne sich selbst zu zerstören.« Aber was macht das schon? Wer die Absurdität der menschlichen Existenz als Erkenntnis vollumfänglich annimmt, der verliert die Angst vor dem Tod. Die Bereitschaft zu sterben gibt Caligula die Freiheit zu tun, was er will. Was Camus auf die Bühne bringt, ist im Grunde das: Selbstmord als ein in die Länge gezogener Amoklauf eines Tyrannen, der keinen Sinn mehr darin sieht, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen.

Angetrieben wird Caligula von der wütenden, kleinkindhaften Weigerung, die Welt so, wie sie ist, als den natürlichen, vorherbestimmten Lebensraum des Menschen hinzunehmen. Eine *déformation professionnelle*, wenn man dem Kultursoziologen Eli Sagan glauben darf.⁵ In seinem 1987 erschienenen Standardwerk »Tyrannie und Herrschaft« stellt Sagan die These auf, dass es sich bei den Königen in sogenannten komplexen Stammesgesellschaften, die den archaischen Sippenverbänden folgten, allesamt um Personen handelt, die in ihrer

4 Alle »Caligula«-Zitate nach der Übersetzung von Uli Aumüller in Albert Camus: Sämtliche Dramen, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2015, S. 7–95.

5 Carl Hegemann weist erstmals auf die Nutzbarmachung Sagens für das Theater hin, siehe: Der Traum von der Allmacht. Notizen über Tyrannie und Theater, in: Negativität. Kunst – Recht – Politik, hg. von Thomas Khurana u. a., Suhrkamp Verlag, Berlin, 2018, S. 80–94.

kindlichen Allmachtsphase steckengeblieben oder festgehalten sind. Privilegierte Menschen, die die glückliche Zeit umfassender und radikaler Bedürfnisbefriedigung nie verlassen mussten, weil sie ihr Leben lang wie ein Kleinkind zwischen dem 10. und 18. Monat behandelt wurden. Man verwöhnte die zukünftigen Herrscher unmäßig und erlaubte ihnen die zügellosesten Wutanfälle. Wenn du nicht bekommst, was du willst, dann schlage wild um dich! Doch ohne die notwendige Erkenntnis des Kleinkindes, dass es nur ein Wesen unter vielen ist, dass andere Leute auch Wünsche haben und dass es im Vergleich zu anderen, gerade auch zu seinen Eltern, eine sehr schwache und hilflose Existenz ist, konnte ein Thronfolger gar nicht anders, als sich wie der Mittelpunkt der Welt vorzukommen. Und das setzte sich im erwachsenen Leben der Könige fort. Sie durften sich mit Zustimmung ihrer Umwelt alles erlauben, wie das Kleinkind auf dem Höhepunkt seines Narzissmus – und zwar mit der Gewissheit, dass ihnen das nicht nur erlaubt ist, sondern sogar von ihnen erwartet wird.

Allmacht ist ein zu blasses Wort, um dem Ideal des Königtums voll gerecht zu werden. Es vermittelt nicht genug von dem traumhaften, poetischen Lebensgefühl, dem keinerlei Grenzen und Restriktionen gesetzt waren, von dem Bewusstsein, in einer Welt zu leben, in der es keine Gesetze der Moral und gegen Inzest gab, nicht einmal ein Schwerkraftgesetz, in der zwischen Wunsch und Tat kein Schatten stand, in der es keine Mäßigung und kein Maß gab, kein »Realitätsprinzip«, eine Welt, in der der eigene Wunsch für jeden anderen Befehl ist und in der man sich über die Realität erheben kann. Nichts ist verboten. Den heftigsten Wutausbrüchen folgen freigiebige Beweise der Großzügigkeit. Alle Frauen der Welt – mit einer einzigen Ausnahme – sind Freiwill für den sexuellen Appetit, ein Kopfnicken und jeder andere muss sterben.⁶

Genauso außerhalb des Realitätsprinzips bewegen sich Caligulas hochfliegende Pläne: »Ich werde diesem Jahrhundert die Gleichheit schenken. Und wenn alles gleich gemacht ist – das Unmögliche endlich auf Erden, der Mond in meiner Hand –, dann werde vielleicht ich selbst verwandelt sein und die Welt mit mir.« Das geht natürlich nicht. Dazu müsste der Kaiser über gottgleiche Macht verfügen. Tatsächlich wagt er den Versuch, sich selbst an die Stelle der Götter zu setzen, und lässt sich im Tempel als Caligula-Venus anbeten. Doch das bringt nichts, außer die alles zerstörende Potenz des Kaisers weiter auszubauen. Denn selbstverständlich hatte Camus Nietzsche gelesen: »Gott ist tot.« Auch in Camus' Welt ist der Himmel leer, deshalb ist in ihr auch alles erlaubt. Und wenn sich nirgends Kriterien für eine übergeordnete Wahrheit finden lassen, dann gibt es auch kein Pardon: Mein eigenes endliches Leben ist das wichtigste. Selbstdurchsetzung geht über alles. Im Zweifelsfall bin ich lieber auf Seiten der Täter als auf Seiten der Opfer. Und die mögliche freie Entscheidung, diese Maxime gerade

6 Eli Sagan: *Tyrannie und Herrschaft. Die Wurzeln von Individualismus, Despotismus und modernem Staat*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1987.

nicht zu befolgen, steht unter Ideologie- und Irrationalitätsverdacht. Spätestens hier wandelt Camus auf der Nachtseite des Existenzialismus. Der unhistorische und ethikfreie Blick dieser Philosophie, der den Menschen eigentlich befreien sollte, gerät zur Terrorherrschaft des Individuums. Die absolute, unbedingte Freiheit jedes einzelnen ist eine wirkmächtige Idee, aber was ist große Freiheit ohne große Verantwortung? Nichts.

Mochte Camus 1938, zu Beginn seiner Arbeit an »Caligula«, die Möglichkeit fiebriger, entgrenzender Aktivität im Durchgang durch die Erfahrung des Absurden noch als faszinierendes, nietzscheeskes Moment der Befreiung erschienen sein, verwarf er angesichts des nationalsozialistischen Terrors die erste Fassung seines Schauspiels von 1941. Das Gedankenexperiment war von der Wirklichkeit aufs Entsetzlichste eingeholt und die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens in die Frage nach dem nackten Überleben und dem zu leistenden Widerstand verwandelt worden. Darauf versuchte Camus mit der 1945 uraufgeführten, heute verbindlichen zweiten Fassung zu reagieren. Sie schildert Caligulas Maßlosigkeit und seinen Hang zum Absoluten aus einer weniger sympathisierenden Sicht, und ja, am Ende gelingt den Senatoren und Patriziern der Tyrannenmord. Doch Camus ändert nichts an der Grundanlage des Stücks, das zerrissen dasteht zwischen der um sich greifenden, mörderischen Heilslehre der Hauptfigur und einer ohnmächtigen Elite, die Caligulas Vernichtungsrausch nichts entgegenzusetzen weiß.

Vielleicht zeigt sich die massive Krise des Humanen und die zeitlose Aktualität von Camus' Stück viel eindrücklicher anhand der Patrizier als am Beispiel Caligulas: Sie sind Pragmatiker, deren Interesse erst erwacht, wenn ihre Privilegien und Vermögenswerte in Mitleidenschaft gezogen werden. Als es dann gilt, für den Menschen – und nicht nur für sich selbst – einzustehen, haben sie nicht mal das Vokabular dafür zur Hand. Wären da nicht der Intellektuelle Cherea, der Dichter Scipio und Caligulas Mätresse Caesonia, das Recht der Menschen auf ein humanes Leben, auf die Möglichkeit des Glücks, bliebe gänzlich ohne Anwalt. Doch sie alle treten Caligula mit fast nichts in den Händen entgegen. Keine neuen Sinnentwürfe, keine ideologisch unterfütterten Ideen oder großen Argumente werden ins Feld geführt. Und vor allem: keine Logik! Caesonia setzt Caligulas Nihilismus ihre bedingungslose Liebe entgegen, zuletzt ist sie sogar bereit, dafür zu sterben: »Du wirst die Liebe nicht leugnen können.« Scipio weigert sich, ebenfalls aus Liebe, an dem Mordkomplott gegen Caligula mitzuwirken, stattdessen tritt er für gegenseitige Toleranz ein: »Ich kann etwas leugnen, ohne zu meinen, ich müsste es besudeln oder den anderen das Recht absprechen, daran zu glauben.« Chereas Argument schließlich ist das schwächste, das verletzlichste – kaum mehr als ein verzweifelter Trotzdem, das er dem Nichts entgegenhält: »Weil ich leben und glücklich sein möchte. Darauf kommt es mir an.«

Die Welt mag ohne Sinn sein, aber trotzdem wollen die Menschen leben, und trotzdem leben sie. Aus dem bloßen Faktum unserer Existenz leitet Camus den Anspruch, ja die Verpflichtung ab, das Leben zu bewahren und sein Gelingen zu fördern. Dieser Gedanke muss ohne metaphysischen Überbau, ohne Schöpfungs- oder Geschichtsmythos auskommen, er gründet auf keiner abstrakten Idee und in keinem höheren Ziel. Camus' Denken hält der Leere und Sinnlosigkeit, dem Absurden stand, indem es der Versuchung widersteht, die Abwesenheit durch was auch immer zu füllen. Gott ist tot. Aber um diese Leere herum findet das Leben der Menschen statt. Es ist ein schwacher Humanismus, dennoch bedeutet er nicht weniger als den ewigen Aufstand, die Revolte gegen das Nichts.

Hybris et violence sexuelle dans les trois *Électre* antiques : à propos de la mise en scène de l'*Électre* d'Euripide par Ivo van Hove

« Ce mort que je t'apporte, [...] il est à toi, ton esclave, lui qui fut naguère appelé ton maître¹. » Oreste, aidé par son ami Pylade, a tué l'amant de sa mère et l'assassin de son père, Égisthe. Il offre le cadavre à sa sœur. Mais le premier mouvement d'*Électre* n'est pas, comme Oreste le lui proposait, de le « donner aux bêtes à manger » ni « à dépouiller aux oiseaux ». Elle l'invective puis l'émascule, porte le sexe arraché à sa bouche, le mord puis le recrache.

Les spectateurs de théâtre en avaient vu bien d'autres, et ne sont guère émus de ce moment de la mise en scène par Ivo van Hove, en 2019 à la Comédie-Française, de l'*Électre* et l'*Oreste* d'Euripide dans la traduction de Marie Delcourt. Il n'est pas certain qu'il leur ait fait éprouver effroi ou horreur ; les réactions furent plutôt l'indifférence ou le ricanement gêné. Car le moment a gêné toutefois, au moins pour la raison que rien dans le texte de la pièce ne permet d'imaginer que l'acteur qui jouait le rôle d'*Électre* ait agi ainsi au moment de la première représentation de la pièce à Athènes, vers 413 avant notre ère. Ce choix de mise en scène, probablement lié à la venue au centre des débats publics, aujourd'hui, des violences sexuelles, invite à relire le texte de la tragédie d'Euripide, en comparaison avec celles d'Eschyle et de Sophocle, à partir de cette interprétation d'Ivo van Hove, dans une perspective donc littéralement et consciemment anachronique, qui permet de restituer à l'*hybris* un sens que le mot avait perdu dans ses emplois modernes.

* * *

Électre d'abord hésite à répondre à l'invitation de son frère ; elle a honte, dit-elle, et elle a peur qu'on lui reproche, étant femme, d'outrager les morts (νερποῦς ὑβρίζειν). Mais, encouragée par Oreste, elle finit par égrener ses insultes : sacrilège et impie, en volant sa femme à Agamemnon et en le tuant, Égisthe a fait d'Oreste et

1 Euripide, *Électre*, v. 895–899, dans Euripide, *Électre. Oreste*, traduction et édition de Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard [1962], 2019, coll. « Folio théâtre », p. 66.

d'Électre deux orphelins, alors même que, par lâcheté, il n'était pas parti avec les autres Grecs devant Troie. Il a été l'époux de sa femme et non l'inverse. Vient alors la dernière, mais non la moindre, des invectives :

Pour ta conduite avec les femmes, il ne sied pas
à une vierge d'en parler, et je ne dis que ce qu'il faut pour me faire comprendre.
Tu ne respectais rien, fort de régner sur le palais royal,
et fier de ta beauté.
Pour moi, je voudrais un époux
qui n'eût pas, comme toi, un visage de fille, mais des façons viriles,
père de garçons faits pour les leçons d'Arès.²

Ce n'est pas seulement le régicide qui est reproché à Égisthe. Il a commis l'adultère et des abus sur des femmes, alors même qu'il manquait de virilité. Ces crimes sexuels sont dénoncés par une vierge, Électre. Elle emploie pour les désigner le verbe ὑβρίζειν, que Marie Delcourt rend par une périphrase (« tu ne respectais rien »), et qu'on pourrait traduire, pour faire écho à l'occurrence précédente, par « tu commettais des outrages ».

Cette longue scène constitue l'une des différences majeures entre l'*Électre* d'Euripide et celles des deux autres poètes tragiques. Dans *Les Choéphores* d'Eschyle, Électre prépare et attend la vengeance que doit perpétrer son frère, mais elle disparaît de l'espace de représentation lorsque les deux meurtres sont accomplis. Dans l'*Électre* de Sophocle, présente avec le chœur dans l'espace de la représentation tandis qu'Oreste tue Clytemnestre à l'intérieur du palais, elle accompagne le meurtre de ses invectives à la victime et de ses encouragements au vengeur. Quant à Égisthe, Électre enjoint à Oreste de le tuer, et de laisser son cadavre en proie aux bêtes. Mais la tragédie se termine avant ce second meurtre : Oreste conduit sa future victime à l'intérieur du palais, puis le Coryphée prononce les trois vers d'épilogue. Maintes fois commenté, ce choix dramaturgique de Sophocle est de fait étonnant, car Oreste, pour venger son père, doit principalement tuer l'homme qui l'a assassiné et lui a volé son épouse : dans l'*Odyssée*, c'est de ce seul meurtre qu'il est question pour le fils d'Agamemnon³ ; le châtimement de la femme coupable est une affaire secondaire⁴.

Dans la pièce d'Euripide, c'est bien la mort d'Égisthe qui est première. Elle lui est infligée par un homme, Oreste, mais, on l'a vu, son commentaire est délégué à une fille, Électre, qui ne la justifie pas seulement par la nécessité de venger le régicide, mais aussi par celle de punir des crimes sexuels. Clairement, ce sont ces

2 Id., *Ibid.*, p. 67–68 ; ἀδ' ἐς γυναῖκας-παρθένῳ γὰρ οὐ καλὸν / λέγειν-σιωπῶ, γνωρίμῳ δ' αἰνίζομαι. / ὑβρίζεις, ὥς δὴ βασιλικούς ἔχων δόμους / κάλλει τ' ἀραρώς. ἀλλ' ἔμοιγ' εἴη πόσις / μὴ παρθενωπός, ἀλλὰ τάνδρεϊοῦ τρόπου. / τὰ γὰρ τέκν' αὐτῶν Ἄρεος ἐκκρεμάννυται (Euripide, *Électre*, v. 945–950).

3 *Odyssée*, I, v. 29–41 ; I, 298–301.

4 Le meurtre de Clytemnestre par Oreste n'apparaît que dans un fragment du « Catalogue des femmes » d'Hésiode (fragment 23a Merkelbach-West).

crimes sexuels qui ont fondé le choix de mise en scène d'Ivo Van Hove : *Électre* en l'émasculant et en crachant son sexe punit *Égisthe* par où il a péché.

* * *

Revenons donc au texte de la tragédie d'Euripide, qui a introduit dans le discours d'*Électre*, on l'a vu, deux emplois du verbe *ὕβριζεν* : outrager, insulter (les morts) et outrager, violer (les femmes). Ces occurrences ne sont pas les premières. Dès le début de la tragédie, *Électre* se donne en spectacle aux dieux pour leur montrer l'outrage (*hybris*) que lui inflige *Égisthe* :

O noire nuit, nourrice des étoiles d'or,
tu es encore là que je vais déjà, cette cruche posée sur ma tête,
puiser de l'eau à la rivière. Non que je sois réduite à si grande indigence,
mais je tiens à montrer aux dieux comment m'outrage *Égisthe*,
à lancer dans le vaste éther mes plaintes vers mon père.⁵

Oreste plus tard demande à sa sœur pour quelle raison *Égisthe* lui inflige cet outrage ; *Électre* répond qu'il a voulu, en lui faisant épouser un laboureur, empêcher que sa progéniture soit forte.⁶ Mais le laboureur avait averti les spectateurs, dans le prologue, qu'il a préservé la virginité de son épouse, parce qu'il aurait eu honte d'« d'outrager une fille de si haute maison en la prenant sans être de son rang. »⁷ Dans la tragédie d'Euripide, donc, le seul coupable d'*hybris* est *Égisthe* ; sa faute est dans la violence sexuelle qu'il exerce lui-même, et qu'il avait demandé au laboureur d'exercer sur *Électre*. Celle-ci redoute d'abord de se rendre elle-même coupable d'*hybris* en outrageant un mort. Mais Oreste l'autorise à le faire, en juste châtiment, car l'*hybris* exercée par *Égisthe* vivant justifie celle qu'*Électre* inflige en retour à son cadavre.

* * *

La comparaison avec l'*Électre* de Sophocle souligne encore cette spécificité de la pièce d'Euripide. Dans le premier épisode de la tragédie de Sophocle, l'héroïne

5 trad. Marie Delcourt (*op. cit.*), p. 22 ; ὦ νύξ μέλαινα, χρυσέων ἄστρον τροφέ, / ἐν ᾗ τόδ' ἄγρος τῷδ' ἐφεδρεῖον κάρα / φέρουσα πηγὰς ποταμίας μετέρχομαι- / οὐ δὴ τι χρείας ἐς τοσόνδ' ἀφίγμένη, / ἀλλ' ὥς ὕβριν δεῖξωμεν Αἰγίσθου θεοῖς- / γόους τ' αἰθέρ' ἐς μέγαν πατρί. (Euripide, *Électre*, v. 54–59).

6 Euripide, *Électre*, v. 266–267 : ΟΡΕΣΤΗΣ : τίνας δέ σ' οὔνεχ' ὕβρις Αἰγισθος τάδε; / ΗΛΕΚΤΡΑ : τεκεῖν μ' ἐβούλετ' ἀσθενῆ, τοιῷδε δούς. Trad. Marie Delcourt, (*op. cit.*), p. 33 : « ORESTE : Quelle raison poussa *Égisthe* à t'outrager ainsi ? / *ÉLECTRE* : Il a voulu que d'un mari sans force j'aie des enfants sans force. »

7 Euripide, *Électre*, v. 44–46 : αἰσχύνομαι γὰρ ὀλβίων ἀνδρῶν τέκνα / λαβὼν ὕβριζεν, οὐ κατὰξιος γεγώς. Trad. Marie Delcourt, (*op. cit.*), p. 22 .

explique au Coryphée les causes de son malheur : son père est mort ; sa relation avec sa mère est toute de haine ; Égisthe, le meurtrier de son père, siège sur son trône, porte ses vêtements, répand des libations sur le lieu même du crime, et enfin couche dans son lit avec sa veuve. Cette dernière faute est l'outrage final : τὴν τελευταίαν ὕβριν.⁸ Électre dénonce bien ici le même crime sexuel perpétré par Égisthe que dans la pièce d'Euripide. Mais cette forme d'*hybris* n'est pas la seule. Clytemnestre se défend d'outrager sa fille comme celle-ci lui en fait reproche :

Ἐγὼ δ' ὕβριν μὲν οὐκ ἔχω, κακῶς δέ σε
λέγω κακῶς κλύουσα πρὸς σέθεν θαμά.⁹

Elle se plaint en revanche d'être elle-même outragée en paroles par Électre :

Ποίας δ' ἐμοὶ δεῖ πρὸς γε τήνδε φροντίδος,
ἥ τις τοιαῦτα τὴν τεκοῦσαν ὕβρισεν [...];¹⁰

Électre à son tour reproche à Clytemnestre d'outrager ce qu'elle croit être les restes de son frère mort :

Ἰμοὶ τάλαινα· νῦν γὰρ οἰμῶξαι πάρα,
Ὅρέστα, τὴν σὴν ξυμφοράν, ὅθ' ὥδ' ἔχων
πρὸς τῇσδ' ὑβρίζῃ μητρός· ἄρ' ἔχει καλῶς;¹¹
[...]
Ὑβρίζε· νῦν γὰρ εὐτυχοῦσα τυγχάνεις.¹²

Enfin, Chrysothémis se défend de vouloir outrager sa sœur quand elle lui apprend qu'Oreste est bien vivant :

-
- 8 Sophocle, *Électre*, v. 266–274. Marie Anne Sabiani (Sophocle *Électre*, texte établi par Alphonse Dain, traduit par Paul Mazon, introduction et commentaire par Marie-Anne Sabiani, Paris, Les Belles Lettres, « Commentario », 2018) traduit par « suprême insolence » ; Thomas Schmitz (Sophokles, *Elektra*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Thomas A. Schmitz, Berlin/Boston, De Gruyter, « Griechische Dramen », 2016) par « Gipfel der Verhöhnung ».
- 9 Sophocle, *Électre*, v. 523–524 : « Mais je n'exerce pas de violence, moi, et si je te dis des mots durs, c'est que j'en entends fréquemment de toi. » (trad. Marie Anne Sabiani, *op. cit.*). « Solche Beleidigung steht mir fern, aber ich schimpfe / mit dir, weil ich oft von dir beschimpft werde » (trad. Thomas Schmitz, *op. cit.*).
- 10 Sophocle, *Électre*, v. 612–615 : « Mais moi, quel souci dois-je avoir d'une fille qu'on voit insulter sa mère à ce point ? » (trad. M. A. Sabiani, *op. cit.*). « Was soll ich denn ihr gegenüber für eine Rücksicht haben, / wenn sie gegen ihre Mutter solche Beleidigungen ausstößt [...] ? » (trad. Th. Schmitz, *op. cit.*).
- 11 Sophocle, *Électre*, v. 788–790 : « Las ! Malheureuse que je suis ! Ah ! c'est bien maintenant que je puis gémir sur ton malheur, Oreste, alors que tu subis, jusque dans la mort, les outrages d'une telle mère. Est-ce pas complet ? » (trad. M. A. Sabiani, *op. cit.*). « Weh, ich Arme! Jetzt ist es an der Zeit, / Orest, über dein Schicksal zu wehklagen – so steht es um dich, / und du wirst von dieser Mutter hier verhöhnt – steht es nicht gut? » (trad. Th. Schmitz, *op. cit.*).
- 12 Sophocle, *Électre*, v. 794 : « Persévère dans tes outrages : aujourd'hui la chance est pour toi. » (trad. M. A. Sabiani, *op. cit.*). « Spotte nur, denn jetzt bist du im Glück! » (trad. Th. Schmitz, *op. cit.*).

Μὰ τὴν πατρίαν ἐστίαν, ἀλλ' οὐχ ὕβριν
λέγω τὰδ', ἀλλ' ἐκέεινον ὡς παρόντα νῶν.¹³

Dans la tragédie de Sophocle, donc, les deux sens présents dans celle d'Euripide se retrouvent : l'*hybris* est tantôt une violence verbale humiliante (insulte ou sarcasme), tantôt un crime sexuel (coucher avec la femme de l'homme qu'on a tué). Mais l'*hybris* ou le reproche d'*hybris* sont distribués entre les différents personnages féminins (Clytemnestre, Électre, Chrysothémis) et Égisthe.

* * *

Dans *Les Choéphores* d'Eschyle en revanche, le mot ὕβρις n'apparaît pas. Toutefois, le chœur établit un parallèle entre deux crimes de sang qui ne peuvent pas être réparés, le viol d'une vierge et le meurtre :

θιγόντι δ' οὔτι νυμφικῶν ἐδωλίων
ἄκος, πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ
<προ>βαίνοντες τὸν χερομυσῆ
φόνον καθαίροντες ἴθυσαν μάταν.¹⁴

Le mot *hybris* est présent dans les deux autres pièces de la trilogie. Dans *les Euménides*, le Chœur oppose l'*hybris* au « milieu » (*to meson*) et la définit en la condamnant :

Παντὶ μέσῳ τὸ κράτος
θεὸς ὥπασεν, ἀλλ'
ἄλλα δ' ἐφορεύει.
Σύμμετρον δ' ἔπος λέγω,
δυσσεβίας μὲν
τέκος ὡς ἐτύμωσ'
ἐκ δ' ὑγείας
φρενῶν ὁ πάμφιλος
καὶ πολύευκτος ὄλβος.¹⁵

13 Sophocle, *Électre*, v. 881–882 : « Non, je le jure par le foyer de mes pères, ce n'est pas là dérision, si je te parle de la sorte, mais bien parce qu'il est près de nous, en personne. » (trad. M. A. Sabiani, *op. cit.*). « Nein, beim väterlichen Herd! Nicht zum Spott / sage ich das, sondern er ist wirklich bei uns beiden! » (trad. Th. Schmitz, *op. cit.*).

14 Eschyle, *Les Choéphores*, v. 71–74. Trad. V.-H. Debidour (*Électre*. Eschyle, *Les Choéphores* ; Euripide, *Électre* ; Sophocle, *Électre*, traduction de V.-H. Debidour, introduction, commentaires et notes par Anne Lebeau, Paris, Librairie générale française, « Le livre de poche classique », 2005) : « Qui force l'alcôve où dort une fille, jamais nul remède à cet attentat... Et pour purifier la main souillée de sang tous les fleuves du monde viendraient-ils confondre leur cours, c'est en vain qu'ils la baigneraient! ».

15 Eschyle, *Les Euménides*, v. 525–537. Trad. Victor-Henri Debidour (Eschyle, *Les Choéphores*, suivi de *Les Euménides*, traduction de Victor-Henri Debidour, introduction d'Anne Lebeau, dossier de Paul Demont, Paris, LGF, « Le livre de poche », 2011) : « La divinité donne toujours la

Cette définition a fondé une longue tradition moderne d'interprétation et de traduction du mot.¹⁶ Plusieurs langues européennes ont en effet emprunté au grec le mot ὕβρις, translittéré en *hybris* ou *hubris*, en lui donnant le sens de « démesure », « orgueil excessif »¹⁷. Une *doxa* s'est en même temps constituée, renforcée notamment par la psychanalyse de Mélanie Klein¹⁸, selon laquelle la tragédie grecque reposerait sur la polarité *hybris* / *nemesis* : le désir humain d'égaliser les dieux serait sanctionné par leur vengeance, qui ramène l'humain à sa condition, voire le rabaisse à celle de l'animal. Or la philologie, l'histoire et même l'étymologie viennent invalider cette idée reçue, et rappeler que « démesure » n'est que l'un des sens possible d'ὕβρις. Suzanne Saïd¹⁹, lorsqu'elle examine une par une les occurrences du mot et de ses composés, constate que non seulement il n'est pas toujours — il est même rarement — utilisé pour montrer un désir humain d'égaliser les dieux, mais que même les dieux peuvent faire montre d'*hybris* envers les hommes. Louis Gernet²⁰ et N. R. E. Fisher²¹ démontrent que le sens du mot a

force au milieu, alors qu'elle règle le reste à son gré. Je prononce une parole de même mesure : *Hybris* est véritablement fille d'Impiété ; de la santé de l'esprit, en revanche, naît la toute aimable fortune, objet de toutes les prières ».

- 16 Je remercie Jean-Louis Backès qui m'a fait connaître l'article de Jean-Marie Mathieu « Hybris-Démesure ? Philologie et traduction », *Kentron* [En ligne], n°20, 2004. Je m'appuie également sur l'étude de Paul Demont « Hubris, 'outrage', 'anomie' et 'démesure' de Gernet à Fischer : quelques remarques », dans *Philologia*. Mélanges offerts à Michel Casevitz. Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique n° 35), 2006. p. 347–359.
- 17 Voir par exemple *Collins English Dictionary* : « *Hubris or hybris* : 1. Pride or arrogance ; 2. (in Greek tragedy) an excess of ambition, pride etc. ultimately causing the transgressor's ruin. » ; *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* : « *Hybris* : 'Hochmut, Überheblichkeit, Vermessenheit, Frevel' » ; *Grand Larousse universel de la langue française* : « *Hubris* : Terme grec désignant tout ce qui dans la conduite de l'homme est considéré par les dieux comme démesure, orgueil et qui doit appeler leur vengeance. »
- 18 « La raison pour laquelle, selon moi, l'*hubris* apparaît comme un péché, c'est parce qu'il s'appuie sur certaines émotions réputées comme dangereuses pour les autres et pour le soi, parmi lesquelles une des plus importantes est l'avidité, vécue en premier lieu en relation à la mère; elle s'accompagne de la crainte d'être puni par la mère pour l'avoir exploitée. [...] Tout enfant éprouve de l'envie à un certain moment, et désire posséder les attributs et les capacités qui appartiennent aux parents. [...] Il se sent responsable de tous les malheurs et de toutes les maladies dont souffrent ses parents. La crainte constante de perdre quelque chose intensifie l'angoisse persécutrice et fait redouter le châtement dû à l'*hubris*. » (Mélanie Klein, *Envie et gratitude. Réflexions sur l'Orestie* [1957], trad. V. Smirnov, Paris, Gallimard, 1978, p. 195–196.
- 19 Suzanne Saïd, *La Faute tragique*, Paris, Maspero, 1978.
- 20 *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*, Paris, [Ernest Leroux, 1917], Albin Michel, 2001, p. 39 : « À mesure que la représentation de la société devient plus directe et plus complexe, la *psychologie*, dans l'*hubris*, se dessine plus nette: c'est la « satiété » accompagnée d'orgueil qui l'engendre [...] et l'esprit d'imprudence et de vertige – *individuel* en principe – est l'antithèse de l'intelligence, de la sagesse réfléchie. »
- 21 N. R. E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster, Aris and Phillips, 1992.

considérablement évolué au fil du temps. Jean-Louis Perpillou²² et Jean-Marie Mathieu contestent l'étymologie souvent admise jusqu'au XXe siècle, qui rapproche *hybris* du préfixe *hyper* et proposent comme sens premier du mot le poids, l'écrasement et plus spécialement le viol. Le mot sert par exemple à Isocrate pour reprocher aux adversaires oligarchiques d'Athènes le viol d'enfants (*Panégryrique*, 114) et à Thucydide pour faire reprocher aux Quatre-Cents d'Athènes par le délégué de Samos le viol de femmes et d'enfants (Livre VIII, 74, 3).

* * *

Revenons alors à notre point de départ, la séquence d'émascation et d'anthropophagie infligée par Ivo van Hove aux spectateurs de la Comédie-Française. Elle montre une violence sexuelle exercée par Électre sur le cadavre d'Égisthe, en représailles aux violences sexuelles qu'Égisthe vivant avait infligées à des femmes, et avait voulu faire infliger à Électre par l'époux laboureur qu'il lui avait imposé.

Cette séquence prouve, me semble-t-il, que nous sommes aujourd'hui définitivement sortis de l'époque où l'exégèse par Johann Jakob Bachofen de l'*Orestie* d'Eschyle commandait de près ou de loin toute interprétation du mythe d'Oreste. Électre selon Bachofen se distingue de sa mère, qui représente le droit maternel (*das Mutterrecht*), celui de la vengeance primitive et sanglante, en préparant quant à elle l'avènement du droit paternel, masculin, celui de la loi :

Quel contraste entre Clytemnestre et Électre ! La première est l'expression du droit féminin dans toute sa sanglante inflexibilité [...]. Électre, en revanche, doute du droit de la femme ; elle reconnaît dans le père une sacralité plus haute, honorant en son sceptre l'expression de la domination. C'est pourquoi, femme elle-même, elle dénie cependant à son sexe le droit suprême. Elle préfère obéir plutôt que commander ; elle est consciente de sa propre faiblesse ; si elle est ardente et résolue, c'est uniquement parce qu'elle a confiance en la virilité supérieure de son frère.²³

L'Électre d'Ivo van Hove est au contraire une femme elle-même capable de vengeance violente, et qui loin de respecter le sexe masculin le détruit.

Cette séquence montre aussi que, même si un fort regain d'intérêt se manifeste aujourd'hui pour l'*Électre* de Sophocle, après un siècle dominé par l'*Orestie* d'Eschyle, c'est bien celle d'Euripide qui convient le mieux aux Modernes pour la raison que les crimes d'Égisthe n'y sont pas réduits à l'adultère et au régicide. Car

22 Jean-Louis. Perpillou, « Recherches lexicales en grec ancien : étymologie, analogie, représentations », Louvain, Peeters (Bibliothèque d'études classiques n°7), 1996.

23 Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Kraiss & Hoffmann, 1861; traduit en français et préfacé par Etienne Barilier: *Le Droit maternel. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996, p. 247.

pour des spectatrices et des spectateurs d'aujourd'hui, l'assassinat d'Agamemnon par les deux amants ne fait plus vraiment figure de crime odieux. Agamemnon a conduit à la guerre l'armée des Grecs ; il a immolé sa propre fille, imposé à sa femme la présence de sa concubine Cassandre... L'apologie de Clytemnestre²⁴ n'est pas difficile à écrire, et pour que les spectatrices et les spectateurs puissent être vraiment satisfaits par la mise à mort d'Égisthe, il faut qu'il ait fait plus que coucher avec une femme délaissée par un mari infanticide, et l'avoir aidée à s'en débarrasser. Il faut qu'il ait lui-même commis les crimes haïssables pour les Modernes que sont les violences sexuelles, celles que désignent le premier sens probable du mot ὕβρις.

Presqu'un siècle avant Ivo van Hove, un dramaturge l'avait pressenti. Jean Giraudoux, dans les premières ébauches de son *Électre*, avait fait d'Égisthe un prédateur sexuel, qui dans une version primitive de la pièce lace la robe d'une Électre encore toute jeune et l'embrasse dans le cou, dans une autre contraint Oreste à lui décrire la nuit de noces qu'il vivrait avec elle s'il l'épousait²⁵. Mais, dans la version finale, il a fait un choix tout autre, celui de rendre Égisthe finalement sympathique et, du coup, de faire porter à Électre et à Clytemnestre le poids de la violence, comme dans la tragédie de Sophocle, alors que son premier modèle était clairement Euripide. Ivo van Hove, lui, inscrit clairement sa mise en scène dans l'actualité immédiate, celle d'une jeunesse tentée par la radicalisation²⁶, mais aussi celle de femmes et de fillettes qui dénoncent et forcent à voir des violences dont elles ont longtemps souffert sous une chape d'ombre et de silence : l'année 2018 a vu le prix Nobel de la paix décerné au médecin Denis Mukwege pour son combat contre les violences sexuelles. Jean-Marie Mathieu²⁷ suggérait déjà en 2004 que la loi athénienne sur l'*hybris* citée par Démosthène (*Contre Midias*, 47) pouvait avoir été une loi sanctionnant le viol. La philologie et la mise en scène explorent les textes du passé à la lumière du présent.

24 Voir Simone Bertière : *Apologie pour Clytemnestre*, Paris, éditions de Fallois, 2004.

25 Voir le dossier de mon édition de la pièce dans la collection « Folio théâtre », Gallimard, 2019.

26 C'est le sens que lui-même souligne : « j'ai eu envie d'explorer le processus de radicalisation extrême à l'œuvre chez les personnages d'Électre, d'Oreste et de Pylade. [...] Ces trois jeunes gens se sentent maltraités par la société dans laquelle ils vivent. Cette société, sur laquelle règnent des individus plus âgés, leur impose ses lois, sa volonté de rationalité. Eux, au contraire, donnent corps à l'impulsion très instinctive de violence et de vengeance qui naît en eux. Evidemment, ce processus renvoie de façon troublante à ce qui peut se passer de nos jours. » (« Électre / Oreste, d'après Euripide, mis en scène par Ivo van Hove », *La Terrasse*, n° 275, entretien publié le 27 mars 2019, <https://www.journal-laterrasse.fr/electre-oreste-da-pres-euripide-mis-en-scene-par-ivo-van-hove/> consulté le 05/03/2022.

27 Dans l'article cité.

»Hast du die Kraft, so schlag' noch einmal zu!« Muttermord und verbale Gewalt in antiken und modernen Gestaltungen des Elektramythos

1

Der Gegensatz zwischen Gewalt und Hochkultur ist der griechischen Tragödie seit ihren Anfängen eingeschrieben.¹ Schon ihre äußere Form zeigt, wie sehr sie Produkt eines langen zivilisatorischen Prozesses war: Sie hat einen langen Weg durchlaufen und besteht aus verschiedenen Elementen, die aus teils entfernten und heterogenen sprachlichen, geographischen und kulturellen Gebieten stammen; Schauspieler- und Chorpartien zeigen durch den Gebrauch verschiedener Dialekte und metrischer Systeme, dass sie wohl nicht ursprünglich zusammengehörten; Stoff der Tragödie ist überwiegend, aber nicht ausschließlich der panhellenische Heroenmythos. Inwieweit die Verbindung zu Dionysos und seinen Festen in Athen mit den Ursprüngen der Tragödie zusammenhängt oder lediglich auf kontingenten Faktoren (wie der Tatsache, dass sich der heilige Bezirk des Dionysos auf dem Südhang der Akropolis am besten zur Anlage einer Spielstätte eignete) beruht, ist in der heutigen Forschung eine umstrittene Frage. Schon Aristoteles, der in der Kultur zu Hause war, die die Tragödie hervorgebracht hatte, und über so viel mehr Zeugnisse verfügte als wir heute, kam über Spekulationen hinsichtlich ihres Ursprungs nicht hinaus; Sicherheit wird sich wohl nicht mehr erzielen lassen.² Deutlich ist jedenfalls, dass die Tragödie Resultat eines langen Prozesses kontinuierlicher Entwicklungen und Verfeinerungen war, der sich unter den spezifischen kulturellen Bedingungen des Athener Stadtstaats vollzog.

Die Gewalt manifestiert sich in der Tragödie vorzugsweise (wenn auch nicht ausschließlich) im Innern von Familien: Gatten-, Mutter- und Kindsmord,

1 Zum spannungsreichen Verhältnis von Tragödie und Zivilisation vgl. etwa Segal (1981), 1–12.

2 Die Literatur über die Ursprünge der Tragödie ist immens und unüberschaubar. Scullion (2005) bietet eine nüchtern Zusammenfassung; seinem skeptischen Ansatz hinsichtlich eines Ursprungs im Dionysoskult schließe ich mich an, auch wenn diese Auffassung zur Zeit von der Mehrheit der Tragödienforschung nicht geteilt wird. Hinsichtlich der literarischen Ursprünge der Tragödie bleibt Herington (1985) lesenswert.

Selbstopferung für die Familie oder die Vaterstadt, Todesstrafen gegen Verwandte sind übliche Tragödienstoffe. Seit der Moderne hat es eine Reihe von Versuchen gegeben, in dieser Gewalt der Tragödie den »Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen« (um Friedrich Schillers Schrift von 1792 zu zitieren) zu finden und durch anthropologische Konstanten zu erklären, von der aristotelischen Katharsis zur »crise sacrificielle« in René Girards (1923–2015) *La Violence et le sacré* oder Walter Burkerts (1931–2015) *Anthropologie des Opfers* in *Homo necans*, beide 1972 veröffentlicht. Auch hier gibt es keinen Konsens und kann es ihn wohl auch nicht geben; deutlich ist jedoch, dass die Spannung zwischen dargestellter, in performativen und sprachlichen Zeichen vergegenwärtigter Gewalt und der komplexen künstlerischen Form konstitutiv für die Tragödie als Gattung ist.

Akte nackter Gewalt wie Mord und Selbstmord wurden in der griechischen Tragödie meist nicht auf der Bühne gezeigt, sondern in sprachliche Beschreibungen ausgelagert; typisches Mittel der Wiedergabe ist der Botenbericht, der erzählt, was sich im außerszenischen Raum zugetragen hat (oder auch gerade zuträgt). Doch die Vermeidung gewalttätiger Szenen war wohl keine strenge Regel oder feste Erwartung des Publikums, wie einige Ausnahmen zeigen, sondern beruhte auf Überlegungen zur Bühnenwirksamkeit:³ Auf einer Freilichtbühne wie dem Dionysostheater in Athen mit seinem großen Zuschauerraum und Schauspielern in Masken und elaborierten Kostümen wären lebhaftere Szenen wie etwa ein Schwertkampf oder ein Selbstmord relativ schwer zu zeigen; die tragischen Dichter haben deshalb offenbar bevorzugt, das Grauen solcher Gewalttaten in drastischer Sprache darzustellen.

Gegenstand der folgenden Überlegungen zur Opposition zwischen Kultur und Gewalt in der griechischen Tragödie und ihrer Rezeption ist eine Szene, die diese Verlagerung der Gewalt in die Sprache exemplarisch zeigt. Der Stoff um die Ermordung des Königs Agamemnon durch seine Frau Klytaimnestra⁴ und ihren Liebhaber Aigisthos sowie die Rache für diesen Mord, die Agamemnons Sohn Orestes vollzieht, indem er Aigisthos und seine eigene Mutter tötet, wurde in der Antike mehrfach gestaltet; der Zufall der Überlieferung will es, dass wir von allen drei großen Tragikern Versionen haben.⁵ Aischylos (ca. 525–456 v. Chr.) zeigt das

3 Vgl. dazu Easterling (1997), 153–5.

4 Klytaimnestra ist die ursprüngliche Form des Namens; erst in der späteren Antike wurde er zu Klytāimnestra umgeformt. Ich benenne im Folgenden die Dramenfiguren jeweils mit den Namensformen, wie die jeweiligen Texte sie enthalten; alle frühmodernen Texte werden nach ihrer Originalpublikation zitiert, in der ursprünglichen Orthographie.

5 Die Stücke der drei Tragiker sind schon mehrmals verglichen worden; vgl. etwa von Fritz (1962), 113–59; Solmsen (1968–1982), 3, 32–62; Bremer (1991), 325–37; Deforge (1997) oder Michel (2014). Eine große ungelöste Frage der Forschung zur griechischen Tragödie ist die Datierung der sophokleischen und der euripideischen *Elektra*: Beide Stücke sind in ihrer Konzeption so gegensätzlich, dass viele Interpreten einen polemischen Bezug aufeinander

Geschehen über mehrere Generationen in seiner Trilogie *Orestie*, 458 v. Chr. aufgeführt; das Rachegeschehen um Orests Rückkehr und seine Rache an Aigisthos und seiner Mutter wird im zweiten Stück, den *Choephoren* (Weihguss-trägerinnen), dargestellt. Orest verschafft sich Zugang zum Palast in Argos, indem er vorgibt, ein Bote zu sein, der Nachricht vom Tod Orests bringt. Im Palast tötet er zunächst Aigisthos, zum Schluss des Dramas auch seine Mutter. Seine Schwester Elektra spielt bei Aischylos eine relativ geringe Rolle: Sie erkennt ihren Bruder schon bald nach seiner Ankunft wieder, verschweigt dies aber und hilft ihm damit, seine Rache zu vollenden. Etwa in der Mitte des Stücks tritt sie endgültig ab; das Interesse der Zuschauer gilt danach einzig Orests Rache und ihren Konsequenzen.

Sophokles (ca. 496–406 v. Chr.) hingegen stellt in seiner *Elektra*, deren Auf-führungsjahr sich nicht mehr genau eruieren lässt, die aber wohl rund 30–40 Jahre nach der aischyleischen Trilogie aufgeführt wurde, die Figur Elektra ganz in den Mittelpunkt des Dramas; über beinahe die gesamte Länge der Handlung befindet sie sich auf der Bühne und hat den weitaus größten Anteil an den Sprechversen. Sie lebt in Argos unter Entbehrungen und Gefahren, auf-rechterhalten allein von dem Wunsch, ihren Bruder zurückkehren und die Mörder ihres Vaters bestrafen zu sehen. Als dann Orestes erscheint, als Fremder verkleidet, mit der Nachricht von seinem angeblichen Tod und einer Urne, die die Asche des Orestes enthalten soll, ist sie völlig gebrochen und verzweifelt. Erst jetzt erkennen die Geschwister einander wieder, und Elektra hilft Orest aktiv dabei, unerkant in den Palast zu dringen und seine Rache zu vollziehen. Bei Sophokles wird gegenüber Aischylos die Reihenfolge der Tötungen umgekehrt: Orest bringt zuerst Klytaimestra um; die Tragödie endet damit, dass Aigisthos von der Bühne in den Palast geführt wird, um dort getötet zu werden.

Wie Aischylos, so lässt auch Sophokles die Rache im Palast geschehen, fern von den Blicken der Zuschauer, aber er begnügt sich nicht damit, einen Boten von dieser Tötung berichten zu lassen, sondern macht die Zuschauer zu Ohrenzeugen des Geschehens: Klytaimestras Todesschreie dringen aus dem Innern des Hau-ses;⁶ auf der Bühne kommentieren der Chor und Elektra die hinterszenische Aktion. Insgesamt vier Mal hören die Zuschauer Klytaimestras Schreie aus dem Palast (V. 1404–16):⁷

angenommen haben. Da aber beide Dramen nicht sicher datierbar sind, ist ungewiss, wer hier auf wen reagiert. Auch dazu gibt es eine große Menge an Sekundärliteratur; vgl. etwa Vögler (1967), Müller (2000) und Schmitz (2016), 14–9.

6 Vgl. zu dieser Technik Hamilton (1987).

7 Übersetzung aus Schmitz (2016), 218–20. Elektras berühmter Ausruf in V. 1415 (griechisch *παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν*), zeigt die bei Sophokles nicht selten zu findende Eigenschaft, dass er sprachlich auf den ersten Blick glatt und unproblematisch wirkt, bei genauerem Hinsehen jedoch schwierig zu deuten und zu parallelisieren ist; Schmitz (2016), 221–3 nennt die ver-

Kl. Weh mir! Ach Haus,
 von Freunden leer, von Mördern voll!
El. Es schreit jemand da drinnen; hört ihr es nicht, Freundinnen?
Cho. Ich Unglückliche hörte,
 was ich nicht hätte hören sollen, und mich schaudert es.
Kl. Weh mir, ich Arme: Aigisth, wo bist du denn?
El. Schau, da schreit schon wieder jemand! **Kl.** Kind, Kind,
 hab Mitleid mit der, die dich gebar! **El.** Doch von dir
 erhielt weder er Mitleid noch der Vater, der ihn zeugte.
Cho. Du Stadt, du armes Geschlecht, jetzt geht dir
 das Tag für Tag anhaltende Geschick zugrunde, ja zugrunde.
Kl. Weh mir, ich bin getroffen! **El.** Fähr, wenn du die Kraft hast, einen Doppelschlag!
Kl. Weh mir, schon wieder! **El.** Wäre es doch mit Aigisthos zugleich!

Wir haben leider keine Zeugnisse, die uns gestatten würden zu erfahren, wie die antiken Zuschauer diese Szene rezipiert haben: Wie nahmen sie auf, dass eine Tochter derart ungerührt und mitleidlos auf die Todesschreie ihrer Mutter reagierte? Moderne Interpreten jedenfalls haben mehrmals geäußert, dass sie Elektras Reaktion verstörend und fragwürdig fanden. So meinte Kurt von Fritz:⁸ »Dieser Ausruf der Tochter bei der Ermordung der Mutter ist wohl das Äußerste an Härte des Hasses, was in einer antiken Tragödie – selbst Euripides' *Medea* nicht ausgenommen – zu finden ist.« Ähnlich formuliert Karl Reinhardt über die *Elektra* insgesamt:⁹ »Es kam Sophokles sichtlich nicht darauf an, nach Aischylos ein neues Rache-Stück zu machen und die Orestie zu überbieten oder zugunsten Apollons umzudeuten. Vielmehr wird die Rache von ihm hingenommen und zu Grunde gelegt, um erst auf ihrer Grundlage das eigentliche Drama aufzuführen: ein Drama des Leidens, der Ohnmacht, der Härte, des adligen Unmaßes, im Hass wie in der Liebe.«

Seit dem frühen zwanzigsten Jahrhundert haben manche Interpreten unter anderem Elektras Ausruf im Augenblick des Todes ihrer Mutter für so unerträglich gehalten, dass sie daraus ein zentrales Argument für ihre Gesamtdeutung dieser sophokleischen Tragödie gemacht haben, die gegen den üblichen Konsens geht. Die Mehrheitsmeinung hebt an der *Elektra* des Sophokles hervor, dass das bei Aischylos (und auch bei Euripides) zu findende nachträgliche Entsetzen über den Muttermord, verdeutlicht durch die Erinyen, die Orestes quälen, oder durch nachträgliche Reue über die grässliche Tat, hier ganz zu fehlen scheint; August Wilhelm Schlegel (1767–1845) lobte etwa bei Sophokles »die himmlische Hei-

schiedenen Möglichkeiten, die Worte zu verstehen. Leser der frühen Neuzeit haben die Worte wohl mehrheitlich so verstanden, als fordere Elektra ihren Bruder auf, noch einmal zuzuschlagen; vgl. etwa die Übersetzung von Lazare de Baïf (1537): »Double coup, si tu peulx«, oder von George Rataller (1550): *Quin duplicem instige plagam, si potes*.

8 Von Fritz (1962), 136.

9 Reinhardt (1976), 145.

terkeit bey einem so schrecklichen Gegenstande«. Mit dieser »optimistischen« Lektüre wollte sich unter anderem John T. Sheppard (1881–1968) nicht abfinden und legte eine Deutung vor, in der Elektra in ganz anderer Weise zur tragischen Heldin wurde, als man bisher angenommen hatte: Die Jahre der Demütigung und Isolation in Argos haben sie so verhärtet und verformt, dass sie in ihrem übergroßen Hass einen moralisch nicht zu rechtfertigenden Muttermord gutheißt. Sheppard formuliert seinen Eindruck von Elektras Worten bei der Tötung Klytaimestras so:¹⁰ »Electra is ruthless here. But it is tragic that she is so. Sophocles knows that his audience thrills to the tragic situation. He has no need to dwell on the fact that matricide is terrible. The audience knows it. [...] Electra has no qualms at the supreme moment of her tragedy? Well, she is a loving and a lovable person; her instincts are womanly. Is it not tragic that such a woman should be found crying *παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν* [d. h. »Hast du die Kraft, so schlag' noch einmal zu!«; s. Anm. 7]?«

Elektras Tragödie besteht nach dieser Deutung also nicht in ihrem armseligen und gefährdeten Leben unter der Herrschaft der verhassten Klytaimestra und Aigisthos; Sophokles' Drama zeigt uns nicht ihren Aufstieg aus tiefstem Unglück, als sie vom angeblichen Tod ihres Bruders hört, zum Triumph der Erfüllung ihres Wunsches nach Rache. Tragisch ist vielmehr die Perversion einer »liebenden und liebenswerten« Figur mit »weiblichen Instinkten« zu diesem Ausbund von Hass und Verbitterung. Man sieht leicht, dass in diese Gegenüberstellung von »Weiblichkeit« und Gewalt eine Menge an ideologischen Vorannahmen fließt: Dass Frauen »von Natur aus« weniger zu Gefühlen wie Rache und Hass neigen, ist ein Ideologem, dem wir im Folgenden noch häufiger begegnen werden; dass die Präsentation eines weiblichen Charakters, der diesen Erwartungen nicht entspricht, für das Publikum deshalb besonders auffällig und emotional packend ist, ergibt sich aus dieser Annahme.

Noch weiter in die Richtung einer Elektra, die sich durch ihren Hass von allem Menschlichen entfernt, geht J. H. Kells in seinem 1973 erschienenen Kommentar zur sophokleischen *Elektra*: Für ihn ist die Titelheldin in der zweiten Hälfte des Dramas mehr und mehr von Wahnsinn gepackt. Selbst kinderlos und unverheiratet, kann sie die wirkliche Bedeutung von Mutterschaft nicht erahnen. »[...] soon she will lend herself to the deed of matricide, hovering, herself a Fury, at the palace-gates, straining to catch her mother's dying-cries, hissing in her venom (1410f.), gloating in hideous triumph, and urging her brother to ›strike, if you have the strength, a second blow!«¹¹ Kells' Interpretation einer von Wahnsinn gepackten Elektra hat nicht viele Anhänger gefunden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass selbst Interpreten, die in Sophokles' Tragödie im Großen und

¹⁰ Sheppard (1918), 88.

¹¹ Kells (1973), 11.

Ganzen die Darstellung einer gerechtfertigten Rache sehen, mit Elektras Schrei ihre Probleme haben:¹² Eine solche im Hass große und unbeugsame tragische Heroine erzeugt Unbehagen.

2

Ein ähnliches Unbehagen an Elektras Verhalten im Augenblick des Muttermords hatten Leser und Interpreten bereits lange vor Sheppard und Kells artikuliert. Praktisch seit dem Beginn der neuzeitlichen Rezeption dieser Tragödie¹³ stellt die Figur der Elektra ein Problem dar, mit dem sich Interpreten intensiv beschäftigt haben. Als besonders schlagendes und einflussreiches Beispiel für solche Diskussionen nenne ich hier die theoretischen Darlegungen Pierre Corneilles (1606–1684) zur Poetologie der Tragödie: 1660 erscheint in Paris, bei Augustin Courbé und Guillaume de Luyne, eine dreibändige Ausgabe der Dramen Corneilles. Jeder der drei Bände enthält als Vorrede eine Erörterung des Autors, in der er in gelehrter Auseinandersetzung mit den poetologischen Autoritäten, insbesondere mit Aristoteles' *Poetik*, seine eigene Auffassung der dramatischen Kunst begründet. Unmittelbarer Anlass für diese ausführliche theoretische Darlegung war, dass Corneille sich gegen den Abbé d'Aubignac (1604–1676) verteidigen wollte, der in seinem Werk *La Pratique du théâtre* von 1657 Corneille unter Berufung auf Aristoteles heftig kritisiert hatte. Doch Corneille war schon seit längerem immer wieder in literarische Auseinandersetzungen verwickelt gewesen, von denen die »Querelle du Cid« von 1637 sicher die größte Prominenz hat, und so sah er in diesen drei *Discours* wohl eine Gelegenheit, sein bisher vorgelegtes dramatisches Schaffen insgesamt zu erläutern und zu verteidigen.

Die Passage, um die es im Folgenden gehen soll, findet sich im *Discours de la tragédie et des moyens de la traiter, selon le vraisemblable ou le nécessaire*, der dem zweiten Band vorangestellt ist.¹⁴ Corneille präsentiert hier eine ausgedehnte

12 Es seien (zusätzlich zu den in Anm. 8 und 9 genannten Hinweisen) lediglich einige wenige Beispiele gegeben: Für Ronnet (1969), 222 bleibt Elektra Gefangen ihres Hasses; Gellie (1972) 127 spricht davon, der Hass habe Elektra auch für die Zuschauer hassenswert gemacht; Schein (1982), 78 argumentiert, der Vollzug der Rache und damit auch Elektras Ausruf sei für das Publikum befriedigend (»gratifies us«), gibt dann aber doch zu, ihre Worte seien »grauenhaft« (»horrifying«).

13 Aus der reichen Literatur zur Rezeption des Elektrastoffs seien hier lediglich einige wenige Titel in Auswahl genannt: Brunel (1995) gibt einen ausgezeichneten Überblick; gründlich recherchiert und materialreich ist Bakogianni (2011); vgl. weiter Haas-Heichen (1994); Gründig (2004). Für die französische Literatur ist neben Bonnéric (1986) jetzt vor allem zu nennen die detaillierte und glänzende Untersuchung von Saint Martin (2019).

14 Corneille wird im Folgenden zitiert nach der dreibändigen Pléiade-Ausgabe, mit dem Kürzel OC: Pierre Corneille, *Œuvres complètes*, hrsg. von Georges Couton, Paris 1980–1987; der

und gründliche Diskussion von Passagen der aristotelischen *Poetik*, besonders aus den Kapiteln 11–14: Er bespricht ausführlich Aristoteles' These, die Wirkung der Tragödie bestehe in der Reinigung (*katharsis*) von einem Übermaß an Emotionen (1449 b 24–28); Corneille selbst vertritt die Auffassung, diese Wirkung sei für das Funktionieren der Tragödie nicht in jedem Fall notwendig, ja vielleicht eher theoretisch als real (Corneille spricht von einer Nutzenanwendung »qui peut-être n'est qu'imaginaire«, OC 3, 146). Auch Aristoteles' berühmter Definition des tragischen Helden als eines »mittleren« Charakters, der nicht zu gut, besonders aber nicht zu schlecht sein dürfe, um den Zuschauern eine Identifikation zu ermöglichen (1453 a 8–12), will Corneille sich nicht ohne weiteres anschließen: Die Theaterpraxis seiner Zeit habe gezeigt, dass auch ein ganz makelloser Held (den Aristoteles ausdrücklich ausschließt) eine starke tragische Wirkung entfalten könne. Das Ziel dieser Ausführungen ist deutlich: Corneille stellt die Autorität der *Poetik* (die er, wie sein gesamtes Zeitalter, als normativ ansieht) nicht grundsätzlich in Frage, versucht jedoch, sie den Gegebenheiten seiner Zeit und insbesondere den Konstellationen seiner eigenen Tragödien anzupassen.¹⁵ Wenn er dies in die Formel kleidet, man solle die strengen Regeln des Philosophen mäßigen oder ihnen zumindest eine angemessene Deutung geben,¹⁶ so hören wir bereits eine Andeutung der wenige Jahrzehnte ausbrechenden Querelle des Anciens et des Modernes: Die aus der Antike übernommenen Vorschriften haben keine absolute Geltung, sondern müssen dem verfeinerten Geschmack der Zeitgenossen angepasst werden (OC 3, 155: »le goût de notre siècle n'est point celui du sien«). Und auch Corneilles Zögern hinsichtlich des Respekts, den er den immer noch anerkannten antiken Regeln zollen soll, verweist auf die Querelle voraus: Wenn er einräumt, er wisse nicht, wie man gleichzeitig die Autorität des Aristoteles anerkennen, aber seine Bewertung der Qualität von Tragödien verändern könne,¹⁷ so findet sich darin mehr als eine lediglich rhetorisch geschickt kaschierte Attacke gegen Aristoteles und seine modernen Verfechter; es handelt sich um den paradoxen Zwiespalt, der auch in der Querelle sichtbar wird, wenn ein an den poetologischen Regeln der Antike geschulter Zeitgeschmack eben gegen diese Regeln in Stellung gebracht wird.

zitierte Diskurs findet sich OC 3, 142–173; dort 3, 1391–1394 auch die oben zusammengefassten Angaben zur Entstehungsgeschichte der drei *Discours*.

15 Zu Corneilles Auseinandersetzung mit Aristoteles vgl. Pasquier (1998).

16 OC 3, 149: »trouvons quelque modération à la rigueur de ces règles du philosophe, ou du moins quelque favorable interprétation, pour n'être pas obligés de condamner beaucoup de poèmes que nous avons vu réussir sur nos théâtres.«

17 OC 3, 154: »je ne sais comment faire pour lui conserver cette autorité, et renverser l'ordre de la préférence qu'il établit entre ces trois espèces.«

Im Anschluss an diese Diskussion der großen Linien wendet sich Corneille zwei Details zu: Darf der tragische Dichter ganze Stoffe oder zumindest Episoden innerhalb der bekannten Stoffe erfinden, statt sie aus dichterischer und historischer Tradition zu übernehmen? (Corneille antwortet eher vorsichtig: Man darf erfinden, aber nur in bestimmten Konstellationen.) Und darf er an den Grundelementen der überlieferten Stoffe Änderungen vornehmen? Auf diese Frage scheine Aristoteles, so Corneille, eine klare Antwort gegeben zu haben, wenn er schreibe (1453 b 22–25):¹⁸ »Die überlieferten Geschichten kann man nicht ändern, ich meine z. B., dass Klytaimestra von Orest getötet wird, oder Eriphyle von Alkmeon.« Doch auch hier bringt Corneille Bedenken an: Er zitiert die *Ars poetica* des Horaz (185f.), um zu begründen, dass die antiken Mythen vorsichtig modifiziert werden dürften, wenn man damit verhindern könne, dass die Handlung unglaublich wirke oder die Zuschauer schockiere. Und gerade an dem von Aristoteles angeführten Beispiel äußert Corneille Zweifel (OC 3, 161):

Je ne saurais dissimuler une délicatesse que j'ai sur la mort de Clytemnestre, qu'Aristote nous propose pour exemple des actions qui ne doivent point être changées. Je veux bien avec lui qu'elle ne meure que de la main de son fils Oreste, mais je ne puis souffrir chez Sophocle que ce fils la poignarde de dessein formé, cependant qu'elle est à genoux devant lui, et le conjure de lui laisser la vie. Je ne puis même pardonner à Electre, qui passe pour une vertueuse opprimée dans le reste de la pièce, l'inhumanité dont elle encourage son frère à ce parricide. C'est un fils qui venge son père, mais c'est sur sa mère qu'il le venge. [...] Pour rectifier ce sujet à notre mode, il faudrait qu'Oreste n'eût dessein que contre Égisthe ; qu'un reste de tendresse respectueuse pour sa mère lui en fit remettre la punition aux Dieux ; que cette reine s'opiniâtât à la protection de son adultère, et qu'elle se mit entre son fils et lui si malheureusement qu'elle reçût le coup que ce prince voudrait porter à cet assassin de son père. Ainsi elle mourrait de la main de son fils, comme le veut Aristote, sans que la barbarie d'Oreste nous fit horreur, comme dans Sophocle, ni que son action méritât des Furies vengeresses pour le tourmenter, puisqu'il demeurerait innocent.

Auch in dieser Passage finden wir die Charakteristika wieder, die wir bereits als typisch für Corneilles *Discours* gesehen haben: Die Kritik an der Auffassung des Aristoteles ist in der Formulierung vorsichtig (»une délicatesse que j'ai«), aber in der Sache deutlich; sie beruft sich auf die zeitgenössischen Theaterkonventionen (»à notre mode«), um die Abweichung von den antiken Regeln zu rechtfertigen. Weiter sehen wir, dass Corneille hier ebenso sehr als Praktiker des Theaters wie als Theoretiker seiner dramatischen Kunst spricht: Die von ihm so lebendig geschilderte Szene, dass Klytaimestra Orest um ihr Leben anfleht, wird von Sophokles nicht auf der Bühne gezeigt, sondern ist, wie wir gesehen haben, als

18 Aristoteles wird zitiert nach der Ausgabe der *Poetik* von Rudolf Kassel, Oxford 1965; die zitierte Übersetzung ist Aristoteles, *Poetik*, übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 5), Berlin 2008.

hinterszenisches Geschehen lediglich hörbar; dass Klytaimnestra auf Knien fleht, wird gar nicht erwähnt. Corneille sieht hier die Szene vor dem inneren Auge, stellt sich auf der Bühne inszeniert vor, was in der antiken Vorlage lediglich berichtet wurde. Er mag dabei auch an die *Elektra* des Euripides gedacht haben, in der V. 1208–9 in der Tat davon die Rede ist, dass Klytaimnestra kniefällig zu Boden sinkt, um Orest anzuflehen; allerdings ist auch dieses Detail nicht Teil des tragischen Spieles, sondern wird lediglich aus der Erinnerung Orests berichtet, der die Einzelheiten des Muttermords entsetzt heraufbeschwört, um seine Berechtigung in Frage zu stellen. Als Praktiker denkt Corneille auch über eine Lösung für dieses dornige Problem nach: Wie kann man den überlieferten Mythos in seinen Grundzügen beibehalten, zugleich aber den Erfordernissen eines zeitgenössischen Publikums an *vraisemblance* und *bienséance* genügen? Auch hier sieht Corneille die Szene lebendig vor Augen: Als Orest seinen Vater rächen und den Liebhaber seiner Mutter umbringen will, tritt Klytaimnestra zwischen die beiden und empfängt den für Aigisthos bestimmten Hieb; so stürbe sie den Erfordernissen des Mythos konform, ohne die Zuschauer zu schockieren.

Offen bleibt damit allerdings die Frage, was mit Elektra geschehen soll: In Corneilles Neukonzeption der Rachehandlung scheint für sie kein Platz mehr zu sein; für die »Unmenschlichkeit«, mit der sie ihren Bruder zur Rache anstachelt, hat Corneille offenbar keine Lösung finden können. Es liegt auf der Hand, dass auch hier der zeitgenössische Genderdiskurs eine entscheidende Rolle spielt: Ein Dramatiker verstieße gegen alle Regeln der Schicklichkeit und Wahrscheinlichkeit, wenn er eine Frau, zumal eine junge und »tugendhafte« (»vertueuse«) Frau der höchsten Gesellschaftsschicht, so unmenschlich agieren ließe, dass er sie im Augenblick, da ihre Mutter den Todeshieb empfängt, darauf mit dem brutalen, schockierenden, gewaltsamen Ausruf reagieren ließe: »Führe noch einen weiteren Schlag!« Diesen Schritt ist Corneille daher nicht mehr zu gehen bereit und schreibt Elektra aus seiner Skizze einer dem Zeitgeschmack angepassten Rache Tragödie heraus. Der Anweisung der aristotelischen *Poetik* hat er damit Genüge getan; auch in seiner Konzeption wird Klytaimnestra von Orest getötet, wie der Mythos vorgibt. Ein Elektradrama wie das des Sophokles (und des Euripides) kann bei ihm freilich nicht mehr entstehen, sondern lediglich ein Orestesdrama.

3

Einige Jahre nach Corneilles *Discours*, 1692, veröffentlicht André Dacier (1651–1722) in einem Anhang seiner Übersetzung der sophokleischen Tragödien *König Ödipus* und *Elektra* Überlegungen zum Mythos um Oreste und Electre, die in eine ähnliche Richtung zielen. Auch Dacier ist ein genauer Kenner der aristotelischen *Poetik* (im selben Jahr 1692 veröffentlicht er eine französische Übersetzung des

Werks mit einem umfangreichen Kommentar); er versucht darzulegen, dass Aristoteles wie die meisten Zuschauer im antiken Athen die von Sophokles dargestellte Handlung missbilligte. In einer langen Anmerkung zur Tötungsszene der sophokleischen *Elektra* fasst Dacier Gedanken zusammen, die Aristoteles im 14. Kapitel der *Poetik* (1453b24–36), unmittelbar im Anschluss an die von Corneille zitierte Passage, zu den möglichen Arten tragischer Handlung äußert:¹⁹ Eine solche Handlung (1) kann vom Handelnden in vollem Bewusstsein ausgeführt werden, »wie auch Euripides Medea ihre Kinder töten lässt«, oder (2) man handelt ohne Wissen und erkennt das Ausmaß der Handlung erst nach ihrer Vollendung, oder (3) man erkennt die Schrecklichkeit der Handlung unmittelbar vor der Ausführung und handelt dann nicht mehr, oder (4) man beginnt in voller Kenntnis zu handeln, führt die Handlung dann aber nicht zu Ende. Dacier ordnet diese denkbaren Möglichkeiten nach ihrer Wirksamkeit und Eignetheit auf der Bühne an: Am besten wäre Lösung (3), »parce qu'elle interesse extremement, et qu'elle n'est point atroce, & qu'elle répond aux souhaits du spectateur.« Allerdings ist sie im Fall eines Elektradramas nicht durchführbar, weil damit der überlieferte Mythos verändert würde; Dacier zitiert Aristoteles und zugleich Corneille, wenn er diese Vorgehensweise damit zurückweist, dass »il ne faut jamais changer les fables reçues, il faut que Clytemnestre soit tuée par Oreste, & Eriphyle par Alcmaeon.« Damit bleibt als Möglichkeit nur noch die Lösung (2): »Si on mettoit ce sujet sur le theatre il faudroit ou qu'Oreste tuât Clytemnestre sans la connoître, & qu'il la reconnût après, ou bien qu'elle s'enserrât elle-même en voulant secourir Egisthe, & c'est la methode que tout Poete doit suivre, quand il traitera de pareils sujets.«²⁰

Wir können heute nicht mehr überprüfen, ob Daciers Anregung für die Rezeption des Elektrastoffs im Frankreich des 18. Jh. unmittelbar prägend war oder ob er lediglich Gedanken äußert, die zu seiner Zeit weithin diskutiert wurden.²¹ Deutlich ist jedenfalls, dass sich innerhalb weniger Jahrzehnte nicht weniger als drei Dramatiker daran versuchen, Elektratragödien auf die Bühne zu bringen, die den von Corneille angedeuteten und von Dacier vorgezeichneten Weg be-

19 *L'Oedipe et L'Electre de Sophocle. Tragedies Grecques. Traduites en François avec des Remarques*, Paris 1692, 496f. Im überlieferten Text der *Poetik* sind lediglich drei der Möglichkeiten ausgeführt. Dacier gelangt aus logischen Überlegungen dazu, die Vierzahl zu postulieren, wie er in seiner Übersetzung der *Poetik* ausführt (216f.: »Car, comme Aristote le prouve ailleurs, ces quatre termes, *faire, ne pas faire, connoître, ne pas connoître*, doivent necessairement produire quatre manières d'actions, les Interpretes d'Aristote ont expliqué au long cette methode [...].« Zu Daciers Ausführungen vgl. besonders Saint Martin (2019), 337–9.

20 Dacier (wie Anm. 19), 498f.

21 Saint Martin (2019), 338f. weist darauf hin, dass in Frankreich erst nach Dacier Elektratragödien entstehen, und zieht daraus den Schluss, Dacier habe mit seinem Lösungsvorschlag ein Hindernis beseitigt, das die Rezeption dieses Mythos unter den Bedingungen der *doctrine classique* verhinderte.

schreiten und auf diese Weise das Problem des Muttermords zu umgehen versuchen. Als erster zu nennen ist Hilaire de Longepierre (1659–1721), gelehrter und am Hof Ludwigs XIV. angesehener Philologe und Dramatiker. Seine *Electre* wurde 1702 zunächst im privaten Rahmen im Hôtel de Conti in Versailles aufgeführt;²² Longepierre selbst soll aus Bescheidenheit zunächst keine öffentliche Aufführung gewünscht haben. Als das Stück dann 20 Jahre später in Paris im Palais Royal gegeben wird, zeigt sich das Publikum wenig begeistert; nach wenigen Aufführungen verschwindet es von der Bühne und wird erst im 20. Jahrhundert wieder neu herausgegeben. Im letzten Akt der Tragödie hat sich Oreste unter falscher Identität in den Palast eingeschlichen. Die eigentliche Racheszene wird nicht auf der Bühne dargestellt, sondern von Oreste selbst in einer Erzählung wiedergegeben: Als beim Mahl Egyste das Andenken seines Vaters Agamemnon beleidigte, habe er sich nicht mehr beherrschen können und, blind vor Zorn, um sich geschlagen:²³

A ce dernier affront, à cet excès de rage,
De mon Pere expirant la douloureuse image,
Et le couroux, l'amour, la haine, & la fureur,
Allumant tout mon sang, embrasant tout mon cœur,
M'ont si fort transporté, que sans plus me connoître,
De tous mes sens troublez j'ai cessé d'être maître :
Je sçais confusément qu'en mon ardent transport,
J'ai frappé ; j'ai porté l'épouvante et la mort,
J'ai fait couler le sang, & regner le carnage :
Et j'ai crû voir enfin à travers le nuage,
Qu'avoient mis sur mes yeux les Dieux & mon courroux,
Apollon qui guidoit ma vengeance & mes coups.

Longepierre spiegelt also Orestes Tat lediglich in einem Bericht, lässt sie aber nicht mehr, wie Sophokles, für die Zuschauer hörbar werden; dass der Bericht in der ersten Person gegeben wird, erhöht seine emotionale Wirkung auf die Zuschauer, allerdings um den Preis der Plausibilität (Orest erholt sich innerhalb weniger Minuten so gründlich von seinem Wahnsinnsanfall, dass er darüber einen solch klaren Bericht geben kann). Als Oreste diese Erzählung macht, ist er zwar wieder bei Sinnen, ahnt aber die Tragweite seiner Taten noch nicht. Erst sein Diener Pamène überbringt ihm die Nachricht, dass er, ohne es zu wollen, seine eigene Mutter getötet hat:

Quoi, Seigneur ! avez-vous oublié que la Reine,
Vous voyan au Tyran porter un coup certain,

22 Zu Longepierres Stück und seiner Aufführungsgeschichte s. Barbafieri (2005).

23 *Electre Tragedie, de Monsieur de Longepierre*, Paris 1730, 78.

S'est jettée entre-deux, l'a reçu dans son sein,
Pour détourner ce coup elle tombe expirante.

Longepierre folgt also den Vorschlägen Daciers exakt: Sein Oreste handelt ohne Wissen und erkennt erst nach Abschluss seiner Handlung, was er eigentlich getan hat. Allerdings wird auch deutlich, dass sich der scheinbar so klare Gegensatz »Handeln in vollem Bewusstsein – Handeln ohne Wissen« nicht ohne weiteres auf die Situation Orestes übertragen lässt: Ohne Wissen handeln kann er bei Longepierre nur durch den wenig überzeugenden Kunstgriff, dass er in seinem berserkerhaften Wutausbruch blind mit dem Schwert zuschlägt, ohne auf die Wirkung seiner Schläge zu achten. Bereits bei Dacier war dies dadurch angedeutet, dass die von ihm vorgezeichnete Lösung (»ou qu'Oreste tuât Clytemnestre sans la connoître, & qu'il la reconnût après, ou bien qu'elle s'enserrât elle-même en voulant secourir Egisthe«) zwei im Grunde verschiedene Wege vorschlug (Oreste könnte seine Mutter nicht erkennen oder sie versehentlich im Gemenge töten); Longepierre kombiniert in seinem Drama beide miteinander: Oreste verliert in seinem Zorn das Bewusstsein für das, was er tut; dann wirft sich Clytemnestre zwischen die Kämpfenden und erhält hier den tödlichen Schlag; schließlich erkennt Oreste, was er getan hat. Im Grunde hätte eines der beiden Motive ausgereicht, um den Regeln der *bienséance* zu genügen: Oreste könnte in der Hitze des Gefechts versehentlich seine Mutter töten und sogleich seine Tat erkennen, oder er könnte ohne das Hilfsmittel, dass seine Mutter sich zwischen ihn und Egyste stellt, sie in blinder Wut erschlagen.

Auch die von Corneille heftig kritisierte »Unmenschlichkeit« Electres wird bei Longepierre stark reduziert: Szene 3 des fünften Akts zeigt sie allein auf der Bühne, während ihr Bruder in den Palast eingedrungen ist. Electre imaginiert den Vollzug der Rache, den Tod des »Tyrannen« Egyste, ihren toten Vater Agamemnon, der aus dem Grab zurückkehrt, um sich an diesem Anblick zu weiden, doch am Schluss ihrer triumphierenden Rede muss sie eingestehen, dass dies alles nur ihrer Vorstellung entspringt: »Peut-être Oreste est mort, ou meurt en ce moment.« In den Szenen nach dem Muttermord hat sie lediglich einige wenige kurze Passagen zu sprechen und schließt das Drama mit Versen, die Entsetzen über das Geschehen und Reue über ihre Rachewünsche ausdrücken:

Oh vengeance fatale !
Oh ! sang infortuné, d'Atrée et de Tantale :
Dieux cruels ! à quel prix vendez-vous vos bienfaits !
Hélas, il valoit mieux ne m'exaucer jamais.

Damit wird Electres Rolle gegenüber den antiken Vorlagen verkleinert; zugleich wird sie jedoch von dem starken Vorwurf der »Unmenschlichkeit« gereinigt; ihre Reue (für die Longepierre auf die euripideische Elektra nach dem Muttermord zurückgreifen konnte; vgl. besonders V. 1183 f.) zeigt das Verhalten, das nach den

Ansprüchen der *vraisemblance* nicht nur vom Charakter eines königlichen Nachkommen zu erwarten ist, sondern in der Abweisung des Muttermords auch den zeitgenössischen Sichtweisen auf die »Natur der Frau« entspricht.

Corneilles Anregungen und Daciers »Lösungswege« wurden nicht nur bei Longepierre und nicht nur in Frankreich²⁴ modellbildend. Bereits wenige Jahre nach seinem Stück bringt 1708 Prosper-Jolyot de Crébillon (1674–1762) seine *Electre* auf die Bühne; er versucht nicht nur wie Longepierre, den Stoff moralisch zu reinigen, sondern führt auch eine Reihe von Elementen ein, die den Erwartungen seiner Zeitgenossen an tragisches Theater entgegenkamen. Zwei problematische Liebesverhältnisse (Oreste liebt Iphianasse, die Tochter Égisthes; Electre soll Itys, den Sohn Égisthes, heiraten) stellen die Figuren in den (nicht nur für Corneille) typischen Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung und lassen Raum für galanten Liebesdiskurs. Oreste verbirgt nicht nur, wie in den antiken Vorbildern, seine Herkunft, sondern ist selbst über seine Identität im Unklaren: Erst im Verlauf des dritten Aktes erfährt er, dass er nicht, wie er geglaubt hatte, ein Sohn seines Erziehers Palamède ist, sondern des getöteten Königs Agamemnon; das gibt Crébillon Gelegenheit zu sensationellen Umschwüngen der Handlung, allerdings um den Preis einer beinahe schon komischen Ungeschicklichkeit (Oreste auf die Offenbarung seiner Identität: »Oreste, moi, Seigneur ! Dieux ! Qu'entends je ?«) und des Verlusts psychologischer Glaubwürdigkeit (wenn Oreste nicht weiß, dass er Sohn Agamemnons ist, warum sollte er dann auf Rache an den Mördern Agamemnons brennen?).

Wie bereits Longepierre, so lässt auch Crébillon Oreste seine Mutter in einem Affekt blinder Wut töten; bei ihm allerdings ist es nicht mehr Oreste selbst, der von dieser unbewussten Tat berichtet, sondern Palamède:²⁵

ORESTE.

Ah Dieux, quel inhumain

A donc jusque sur elle osé porter la main ?

Qu'a donc fait Anténor chargé de la deffendre ?

Et comment et par qui s'est-il laissé surprendre ?

Ah, j'atteste les Dieux que mon juste courroux...

PALAMÈDE.

Ne faites point, Seigneur, de serments contre vous.

ORESTE.

Qui, moi, j'aurois commis une action si noire !

Oreste parricide ! ... ah, pourriez-vous le croire ?

De mille coups plutôt j'aurois percé mon sein.

Juste ciel ! Et qui peut imputer à ma main ! ...

24 Lediglich genannt sei hier der *Oreste* (1786) von Vittorio Alfieri (1749–1803), in dem Oreste seine Mutter ebenfalls unwissentlich tötet.

25 *Electre, Tragedie. Par Monsieur de Crebillon*, Paris 1709, 62.

PALAMÈDE.

J'ai vû, Seigneur, j'ai vû : ce n'est pas l'imposture
 Qui vous charge d'un coup dont frémit la nature.
 De vos soins généreux plus irritée encor,
 Clytemnestre a trompé le fidèle Anténor ;
 Et, remplissant ces lieux & de cris & de larmes,
 S'est jettée à travers le péril & les armes.
 Au moment qu'à vos pieds son parricide époux
 Étoit prêt d'éprouver un trop juste courroux,
 Votre main redoutable alloit trancher sa vie :
 Dans ce fatal instant la Reine l'a saisie.
 Vous, sans considérer qui pouvoit retenir
 Une main que les dieux armoient pour le punir,
 Vous avez d'un seul coup qu'ils conduisoient peut-être,
 Fait couler tout le sang dont ils vous firent naître.

Doch mit dieser überraschenden Wendung hat Crébillon das emotionale Potential des Tragödienendes noch nicht erschöpft: Sterbend wird Clytemnestre noch einmal auf die Bühne gebracht und verflucht mit ihren letzten Worten ihren Sohn. Für diejenigen unter den Zuschauern, die Sophokles' griechischen Text genauer kennen, ergibt sich an dieser Stelle eine Überraschung: Elektras Worte »schlag noch einmal zu!«, die Corneille so schockiert hatten, werden hier von Clytemnestre gesprochen:²⁶

Frappe encor, je respire, & ai trop à souffrir,
 De voir qui je fis naître, & qui me fait mourir.

Damit sind bei Crébillon die moralischen Werte noch klarer verteilt als bei Longepierre: Die verurteilenswerte »Unmenschlichkeit« wird nicht von den siegreichen Rächern gesprochen, sondern von der besiegten und durch ihre Flüche moralisch diskreditierten Mörderin.²⁷ Electre erscheint im Schlussteil des Dramas noch einmal zwischen ihrer Zuneigung zu Itys und ihrem Wunsch nach Rache für ihren Vater und damit nach dem Tod Egisthes zerrissen, doch ihre dramatische Funktion ist gering; ihr bleibt zum Schluss lediglich ein Versuch, ihren Bruder vom Selbstmord abzuhalten.

Auch Crébillon lässt Oreste den Muttermord ohne volles Wissen begehen und erst später die Tragweite seiner Handlung erkennen. Von einem Wahnsinnsan-

²⁶ Ebd., 63.

²⁷ Am Ende des Dramas, in ihrer Unterredung mit Itys, spricht Electre im Irrealis davon, »inhumaine« zu sein (55: »je serois inhumaine | Si je pouvois payer tant d'amour de ma haine.«), und Itys bezeichnet sie ebenfalls als »inhumaine« (57). Man kann sich fragen, ob Crébillon damit für einen Teil seines Publikums auf Corneilles Tadel der »inhumanité« Electres (zitiert oben, S. 212) anspielen will, doch kommt das Adjektiv in seinem Text insgesamt neun Mal vor, mit Bezug auf verschiedene Figuren (beispielsweise in der oben S. 217 zitierten Passage), so dass sich diese Deutung nicht aufdrängt.

fall ist bei ihm nicht mehr die Rede; warum Oreste zunächst nicht bemerkt, wen sein Hieb trifft, bleibt unerklärt. Stärker noch als bei Longepierre ist bei ihm der Gegensatz zwischen den aufrechten Rächern und den Tyrannen Clytemnestre und Egisthe ausgeprägt; dadurch erklärt sich, dass die nach den Regeln der *bienséance* kaum entschuldbaren Flüche der sterbenden Clytemnestre auch die besonders brutale Aufforderung »schlage noch einmal zu« enthalten: Die Lektion, die Crébillon aus Corneilles Kritik zieht, besteht nicht darin, solche Ausbrüche verbaler Gewalt völlig zu vermeiden, sondern sie den Gegenspielern der Helden in den Mund zu legen und damit leichter akzeptabel zu machen.

Als dritte Tragödie des 18. Jahrhunderts, die auf ähnlichen Wegen geht, sei schließlich der 1750 aufgeführte *Oreste* Voltaires (1694–1778) genannt. In einer ausführlichen Vorrede zeichnet der Autor nach, was aus seiner Sicht Irrwege der Rezeption antiker Tragödien sind: In Frankreich habe die Gewohnheit, die tragischen Stoffe durch Liebesintrigen zu erweitern, den Publikumsgeschmack verdorben. Longepierre habe in seiner *Electre* zwar versucht, sich an der »simplicité« der antiken Vorlage zu orientieren, sei aber daran gescheitert, dass er als Dichter nicht gut genug war. Voltaire selbst möchte hier anknüpfen:²⁸

J'ai donné au moins à ma nation quelque idée d'une tragédie sans amour, sans confidens, sans épisodes ; le petit nombre des partisans du bon goût m'en sçait gré, les autres ne reviennent qu'à la longue, quand la fureur de parti, l'injustice de la persécution & les ténèbres de l'ignorance sont dissipées.

Seine eigene Tragödie allerdings passt auch er den Erwartungen der Zeitgenossen an, wenn auch in ganz anderer Weise als sein von ihm wenig geschätzter Konkurrent Crébillon.²⁹ Bei Voltaire ist die Konstellation der Figuren ganz den Regeln der *bienséance* angepasst: Clytemnestre bereut inzwischen die Ermordung Agamemnons und macht Egiste deswegen Vorwürfe; zwischen ihren Töchtern und ihrem Mann versucht sie zu vermitteln. Voltaire vermeidet es tatsächlich, wie Crébillon zusätzliche Handlungsstränge in sein Drama einzuführen. Einzelheiten zeigen, dass er sich an Sophokles nicht nur genau orientiert, sondern ihn zu überbieten versucht: Bei ihm hat Oreste in einem Duell Plistène, den Sohn Egistes, getötet, und bringt in einer Urne dessen Asche mit. Im Gespräch mit Egiste aber behauptet er, er sei der Mörder Orestes; die Urne enthalte dessen Asche. Egiste hält also im Gespräch mit dem Mörder seines Sohns ein Gefäß mit dessen Asche in den Händen, ist aber überzeugt, mit dem Mörder Orestes zu reden, und voller Freude darüber, dass die Urne dessen Überreste enthält. Dieses geschickte Spiel mit der Erwartungshaltung des Publikums zeigt deutlich, dass

28 Voltaire, *Oreste, Tragedie*, Paris 1750, Vorrede »A son altesse sérénissime Madame la duchesse Du Maine«, S. xx.

29 Zum Verhältnis von Voltaire und Crébillon vgl. Leclerc (1973); zu den Konzeptionen der beiden Dramen Saint Martin (2019), 81–6.

Voltaire zumindest auch mit Zuschauern und Lesern rechnet, die das Stück des Sophokles bis in die einzelnen Szenen hinein gut kennen und solche Variationen genau goutieren können.³⁰

Am Schluss von Voltaires Tragödie scheint alles auf ein Ende hinauszulaufen, das den klaren moralischen Vorgaben entspricht, die Clitemnestre entlasten und alle Schuld auf den Tyrannen Egisthe konzentrieren: Als dieser Oreste und seinen Freund Pilade hat festnehmen lassen und sie hinrichten lassen will, laufen seine Soldaten zum Sohn ihres früheren Herrschers über; Oreste kann seinerseits Egisthe festnehmen und möchte ihn zur Hinrichtung führen; einzig Clitemnestre steht noch loyal zu Egisthe und versucht, die Hinrichtung zu verhindern. Auch hier bleibt der Muttermord hinter der Bühne und wird, in einer sehr lebhaften Szene, ausschließlich durch das gesprochene Wort repräsentiert:³¹

ELECTRE
C'est ma mère !
PAMMENE
Elle-même.
CLITEMNESTRE, *derrière la scène*.
Arrête !
IPHISE
Ciel !
CLITEMNESTRE
Mon fils !
ELECTRE
Il frappe Egiste. Acheve, & sois inexorable ;
Venge nous, venge la ; tranche un nœud si coupable ;
Immole entre ses bras cet infame assassin.
Frape, dis-je.
CLITEMNESTRE
Mon fils... j'expire de ta main.
PILADE
O destinée !
IPHISE
O crime !
ELECTRE

30 Die Zeitgenossen haben diesen Versuch, Sophokles in der Imitation zu überbieten, klar gesehen: Gabriel-Henri Gaillard (1726–1806) lobt ihn in seinem *Parallèle des quatre Electres de Sophocle, d'Euripide, de M. de Crébillon et de M. de Voltaire* von 1750 (43: »M. de Voltaire a pris l'idée de l'urne dans Sophocle ; mais combien cette idée est embellie & rendue terrible !«); Charles Dumolard-Bert (1709–1772), in seiner *Dissertation sur les principales tragédies anciennes et modernes qui ont paru sur le sujet d'Electre, & en particulier sur celle de Sophocle* aus dem gleichen Jahr, ist etwas zurückhaltender in der Beurteilung (34: »Il a fallu suppléer au pathétique qu'ils [les Athéniens] y trouvoient par la terreur que doit inspirer la vue des cendres de Plisthene, premiere victime de la vengeance d'Oreste.«).

31 Voltaire (wie Anm. 28), 96–7.

Ah, trop malheureux frere !
 Quel forfait a puni les forfaits de ma mere !
 Jour à jamais affreux !

Auch Voltaire lässt Electre ihren Aufschrei »schlag zu!« machen, allerdings feuert sie damit ihren Bruder an, Egiste zu töten, nicht ihre Mutter. Als Orestes hieb nicht Egiste, sondern Clitemnestre trifft, zeigen die Entsetzensschreie aller Figuren, dass sie diese »unmenschliche« Tat verurteilen und die »natürlichen« familiären Zuneigungen von Kindern zu ihrer Mutter verspüren; in der folgenden Szene wird Oreste in einem langen Monolog seine Reue über das Geschehen ausdrücken und ankündigen, nach Tauris ins Exil zu gehen.

Doch für Voltaire blieb diese Szene offenbar problematisch: In einer lange Anmerkung legt er dar, die Fassung mit den Schreien Clitemnestres aus dem Raum hinter der Szene sei zwar dramatisch wirkungsvoll, funktioniere aber auf einer großen Theaterbühne nicht:³²

Quoique cette catastrophe, imitée de Sophocle, soit sans aucune comparaison plus théatrale, & plus tragique que l'autre maniere dont on a joué la fin de la pièce, cependant j'ai été obligé de préférer sur le théâtre cette seconde leçon, toute faible qu'elle est, à la premiere. [...] Les cris de Clitemnestre, qui faisoient frémir les Athéniens, auroient pu sur un théâtre mal construit, & confusément rempli de jeunes gens, faire rire des Français, & c'est ce que prétendoit une cabale un peu violente. Cette action théatrale a fait beaucoup d'effet à Versailles, parce que la scène, quoique trop étroite, étoit libre, & que le fonds plus rapproché laissoit entendre Clitemnestre avec plus de terreur, & rendoit sa mort plus présente ; mais je doute que l'exécution eut pu réussir à Paris.

Deshalb habe er eine alternative, deutlich schwächere Version geschrieben, die aber diese Schwierigkeiten nicht aufweise. Electre lässt sich offenbar in eine moralisch einwandfreie, ganz der *doctrine classique* folgende Tragödie nicht ohne weiteres integrieren.

4

Bevor wir aus diesen Beobachtungen Schlüsse ziehen, möchte ich noch einen notwendigerweise kurzen und unvollständigen Blick auf die neuere Rezeption des Elektramythos werfen; wir werden sehen, dass Elektras Ausruf auch dort noch in je unterschiedlicher Form seinen Platz findet. Wie sehr gerade dieses Detail die Autoren fasziniert hat, kann man an der Version von Alexandre Dumas père (1802–1870) gut erkennen. Dumas' dreiaktige *Orestie* von 1856 (mit der grandiosen Widmung »Au peuple«) folgt, über weite Strecken recht eng, der

³² Ebd., 99–100.

gleichnamigen Trilogie des Aischylos. Schon in der Wahl dieses Vorbilds kann man eine ästhetische Position erkennen: Aischylos galt als weniger regelkonform als seine Kollegen Sophokles und Euripides und wurde von romantischen Theoretikern gelegentlich mit Shakespeare verglichen; wenn Dumas also ihm folgt und zwischen den drei Akten den Schauplatz wechseln lässt, stellt er klar eine romantische, zumindest gegenklassische Ästhetik vor. Aber während sich bei Aischylos, wie wir gesehen haben (oben, S. 207), Elektra im Augenblick der Rachehandlung nicht mehr auf der Bühne befindet, lässt Dumas sie anwesend sein und folgt in diesem Detail eben Sophokles.³³

Clytemnestre
 Oh ! loin, ce fer, de ce sein maternel
 Où, suivant autrefois les lois de la nature,
 Tes lèvres ont puisé la douce nourriture...
 Oreste, *faiblissant*
 Pylade, elle me prie.
 Pylade
 Entends l'ordre des dieux.
 Oreste
 Electre, tu la vois ?...
 Electre
 Frappe en fermant les yeux !

Dumas kombiniert in dieser Szene Elemente aus den Stücken des Aischylos und des Sophokles: Wenn zunächst Pylade Oreste auffordert, an die »Befehle der Götter« zu denken, orientiert sich dies an den Worten, mit denen bei Aischylos Pylades den zögernden Orestes antreibt;³⁴ Electres Aufforderung hingegen geht auf Sophokles zurück. Wenn Dumas sie nicht von einem »Doppelschlag« reden lässt sondern davon, Oreste solle mit geschlossenen Augen zuschlagen, so sehen wir darin die bei Dumas auch sonst zu findende Suche nach emotional besonders packenden Elementen: Das Publikum soll damit auf die Ungeheuerlichkeit von Orestes Tat noch einmal ausdrücklich hingewiesen werden.

Dumas hat Electres Rolle in seiner Tragödie gegenüber der aischyleischen *Orestie* deutlich aufgewertet: Bereits im ersten Akt begegnet sie als Kind dem heimkehrenden Agamemnon und hat einige Verse zu sprechen;³⁵ als Oreste sich im letzten Akt vor dem Areopag zu verantworten hat, eilt ihm Electre als Für-

33 Alexandre Dumas, *L'Orestie. Tragédie en trois actes et en vers imitée de l'antique*, Paris 1856, 85.

34 *Choephoren* 900–902, in der Übersetzung von Emil Staiger: »Wo bleiben künftig dann die Sprüche des Apoll, | Die Pythia kundgibt, wo die feste Kraft des Eids? | Kein Feind ist so gewaltig, wie die Götter sind.«

35 Dumas (wie Anm. 33), 26. 42.

sprecherin zu Hilfe und will die Schuld für den Mord auf sich nehmen.³⁶ Die abschließenden Verse des letzten Akts, in denen in typisch romantischer Weise das Kommen des Christentums und seines vergebenden Gottes angekündigt wird, richtet Oreste an seine Schwester:³⁷

O ma sœur, désormais reprenons notre hommage
A ces antiques dieux qui n'ont su que punir,
Et rendons grâce, Electre, aux dieux de l'avenir.

Electre ist bei Dumas nicht nur wegen der sophokleischen Tragödie eine zentrale Figur, sondern auch, weil sie in der französischen dramatischen Literatur inzwischen eine große Prominenz errungen hat. Für Schriftsteller ist ihr Ausruf »schlag' doppelt zu« ein so wichtiger Bestandteil des Dramas, dass sie ihn selbst dort einfügen, wo sie anderen antiken Versionen folgen.

Während Dumas' Drama damit versöhnlich und friedlich endet und Electre daran entscheidenden Anteil hat, weist André Suarès (1868–1948) in seiner 1905 zum ersten Mal gedruckten (aber nach Auskunft des Dichters bereits deutlich früher entstandenen) Version ihr eine andere Rolle zu. Suarès, der eher als Literaturkritiker denn als Dramatiker bekannt ist, hatte sehr spezifische Vorstellungen davon, dass sich Tragödie durch ihre Schönheit und Größe von der Alltagswelt abheben sollte.³⁸ Seine *Tragédie d'Electre et Oreste* versucht, diese Größe durch eine Mischung von wuchtiger Archaik und moderner Psychologie zu erzielen: Einerseits finden wir Geister- und Göttererscheinungen, die etwa an Shakespeare erinnern und der Handlung eine geradezu kosmische Dimension geben, andererseits spannt Suarès zwischen Electre, Klytemnestre und Ægisthe ein erotisches Spannungsverhältnis, in dem die alternde Frau um ihren jüngeren, sich ihr entziehenden Liebhaber kämpft, dieser Jagd auf das widerstrebende Mädchen, die Tochter seiner Geliebten, macht. Im Zentrum des Dramas steht die Begegnung zwischen Electre, Oreste und Klytemnestre, ein langer Dialog zwischen den beiden Geschwistern und ihrer Mutter unmittelbar vor der Tötung, den Suarès auf eine kaum zu ertragende Länge ausdehnt; er lässt die Opponenten in unerhörter Brutalität miteinander ringen. Electre stachelt mit ihrem unbändigen Hass ihren Bruder immer wieder an, zuzuschlagen:³⁹ »Frappe, ne tarde

36 Ebd., 105: C'est moi, cœur sans pitié, c'est moi, bras inhumain, | Qui ramassai le glaive échappé de sa main. Auch hier fällt wieder das Wort »inhumain«; vgl. dazu oben S. 218 mit Anm. 27.

37 Ebd., 107. Als Vergleich nenne ich etwa das Ende von Lamartines 1822 erschienenem Gedicht »La Mort de Socrate«, in dem Sokrates das Kommen des christlichen Gottes ankündigt.

38 André Suarès, *Poète tragique. Portrait de Prospero*, Paris 1921, 245: »La beauté seule et la grandeur sont tragiques. La misère des humbles, comme on les appelle, l'asile de nuit et les salons bourgeois ne sont pas des lieux à tragédie. La Morgue n'est pas la maison des Atrides.«

39 Im Folgenden stammen alle Seitenzahlen aus André Suarès, *la tragédie d'Electre et Oreste* (Cahiers de la quinzaine 6, 11), Paris o. J. [1905].

plus.« (158) – »Finis-en !« (161) – »Frappe donc, frappe !« (165) Suarès zitiert ebenfalls Elektes berühmten Aufschrei noch einmal wörtlich, allerdings verpflanzt er ihn in einen anderen Kontext: Hier ist es bei der Tötung Ægisthes, dass Elekte ihrem Bruder zuruft »Frappe une autre fois.« (148).

Noch einen Schritt weiter geht der portugiesische Schauspieler, Regisseur und Autor von Tiago Rodrigues: In seiner 2015 in Lissabon erstaufgeführten *Electra* begnügt sich die Titelheldin nicht mehr damit, ihren Bruder anzutreiben und ihren Hass zu äußern; sie hilft bei der Tötung mit eigener Hand.⁴⁰ Der Chor erzählt oder imaginiert den Dialog zwischen den Geschwistern und die Tötungsszene:⁴¹

»Elle te montre son sein pour que tu aies pitié. Tue-la«
 – »Je ne peux pas«
 – »Vraiment ?
 C'est pourtant simple
 Demande à ton cerveau de dire à ta main de la tuer«
 – »C'est notre mère«
 – »Justement. Tue-la«
 – Clytemnestre avance vers Oreste
 – »Tu recules ? Tu as peur d'elle ?«
 – »Je ne sais pas«
 – »Je te montre«
 Électre serre le poignet d'Oreste
 Elle croise les doigts entre les siens
 Comme ceci, pour qu'ils tiennent à deux le couteau

5

Wir haben, in einem raschen und notwendigerweise unvollständigen Überblick, aus der Rezeption des Elektramythos auf der frühmodernen und modernen Bühne besonders den Umgang von Dramatikern und Theoretikern mit dem Verhalten Elektras im Augenblick des Todes ihrer Mutter betrachtet. Wir haben gesehen, dass ihr berühmter Ausruf »schlag doppelt zu« in seiner Brutalität von vielen Interpreten als verstörend empfunden wurde. In der französischen Dichtung des 17. und 18. Jahrhunderts, die von den Vorstellungen von *vraisemblance* und *bienséance* dominiert wird, die aus einer als sinnvoll und gut verfassten Natur und Gesellschaft bezogen werden, ist diese Verstörung leicht erklärlich.

40 In diesem Detail, wie in einigen anderen, folgt Rodrigues eher Euripides als Sophokles; vgl. Fialho (2019), 379–85.

41 Rodrigues' Stück war mir leider nur in französischer Übersetzung zugänglich: Tiago Rodrigues, *Iphigénie – Agamemnon – Électre*, übers. von Thomas Resendes, Besançon 2020; die zitierte Passage S. 150f.

Wir haben gesehen, wie Corneille und Dacier versuchen, die Autorität der Tradition, verkörpert in den überlieferten antiken Tragödien und Aristoteles' *Poetik*, mit den Anforderungen dieser neuen Ästhetik in Übereinstimmung zu bringen. Aber auch moderne Bearbeiter des Stoffs haben die Schockwirkung von Elektras Ausruf für ihre Ziele zu verwenden gewusst, sei es, dass sie sie als Element der Versöhnung und des Ausgleichs einsetzen, sei es, dass sie ihre Beteiligung am Mutttermord noch drastischer und schockierender gestalten.

Dass der Gegensatz zwischen tragischer Gewalt und zivilisatorischen Werten gerade in einer jungen Frau verkörpert ist, ist alles andere als ein Zufall: In der eindeutig männlich dominierten Welt des klassischen Athen waren Frauenrollen besonders dazu geeignet, als das »Andere« der männlichen Welt auf der tragischen Bühne die Grenzen der gängigen Moralvorstellungen auszuloten.⁴² So wie solche Frauen in der Handlung der Tragödie sich oftmals an der Schwelle des Hauses, auf der Grenze zwischen Außen und Innen, zwischen Männer- und Frauenwelt, zwischen Stadt und Familie aufhalten, so repräsentieren sie auch die spannungsvolle Dialektik zwischen Gewalt und Kultur in der Tragödie: Elektras Aufschrei bei Sophokles schockiert, weil wir in einer solchen jungen Frau diese verbale Gewalt nicht erwarten.

In den Tragödien der frühen Neuzeit wird diese Spannung in anderer Weise realisiert: Diskurse über die Natur der Frau, ihre Rolle in der Familie und über die Schicklichkeit, grässliche Dinge auf der Bühne zu zeigen, werden in der Debatte darüber, wie der Mutttermord und Elektras Rolle darin gezeigt werden sollten, in besonders konzentrierter Form zum Ausdruck gebracht. Im Bühnengeschehen kann eine »natürliche« Ordnung der Dinge zugleich in Frage gestellt und bekräftigt werden. Die Spannung zwischen Autorität der Überlieferung einerseits, philosophischen und ästhetischen Regeln der Gegenwart andererseits weist den Weg in die Moderne.

In den Elektradramen seit der Romantik bleibt diese Funktion Elektras als Repräsentation der Grenze zwischen Gewalt und ihrer Bezähmung, wiederum in veränderter Form, erhalten: Elektra kann ebenso als versöhnendes Prinzip wirken wie als die Gewalt noch verstärkende Kraft. Die Autoren seit dem 19. Jahrhundert stehen in einem Dialog mit den antiken Mythen und ihren dramatischen Verarbeitungen, aber auch mit deren Rezeption seit der Renaissance. Aus diesem polyphonen Dialog einer in viele Richtungen weisenden Intertextualität ergeben sich komplexe neue Möglichkeiten.

Elektras berühmter Aufschrei »Hast du die Kraft, so schlag' noch einmal zu!« hat uns als Ariadnefaden durch dieses Labyrinth der Rezeptionen und Gestaltungen gedient. Gerade weil er zu so vielen Interpretationen, Diskussionen und Kontroversen Anlass gibt, weil er als Einfallstor einer unerwarteten Gewalt dient,

42 Vgl. dazu besonders Zeitlin (1996) und Foley (2001).

macht er die tragische Dialektik, von der dieser Beitrag seinen Ausgang genommen hat, besonders deutlich sichtbar.

Zitierte Literatur

- Bakogianni, Anastasia (2011): *Electra Ancient and Modern: Aspects of the Reception of the Tragic Heroine* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 113), London.
- Barbafieri, Carine (2005): »L'épisode amoureux ou comment s'en débarrasser : Révérence des anciens et modernité dans l'*Électre* de Longepierre«, *Dix-septième siècle* 229, 713–730.
- Bonnéric, Henriette (1986): *La Famille des Atrides dans la littérature française*, Paris.
- Bremer, Jan M. (1991): »Exit Electra«, *Gymnasium* 98: 325–42.
- Brunel, Pierre (1995): *Le Mythe d'Électre* (Bibliothèque de littérature générale et comparée 4), Paris, 3. Aufl.
- Easterling, Patricia E. (1997): »Form and Performance«, in: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge (Engl.), 151–77.
- Fialho, Maria do Céu (2019): »Tiago Rodrigues: esquecimento e resgate. *Ifigénia, Agamémnon, Electra* ou o poder do mito em cena«, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 21: 361–88.
- Foley, Helene P. (2001): *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton.
- Fritz, Kurt von (1962): *Antike und moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, Berlin.
- Gellie, G. H. (1972): *Sophocles: A Reading*, Melbourne.
- Gründig, Claudia (2004): *Elektra durch die Jahrhunderte. Ein antiker Mythos in Dramen der Moderne*, München.
- Haas-Heichen, Kristin (1994): *Die Gestalt der Elektra in der französischen und deutschen Dramatik des 18. Jahrhunderts*, München.
- Hamilton, Richard (1987): »Cries within and the Tragic Skene«, *American Journal of Philology* 108: 585–99.
- Herington, John (1985): *Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition* (Sather classical lectures 49), Berkeley.
- Kells, J. H. (1973): *Sophocles, Electra*, Cambridge (Engl.).
- Leclerc, Paul O. (1973): *Voltaire and Crébillon Père. History of an Enmity* (Oxford University Studies in the Enlightenment 115), Oxford.
- Michel, Claudia (2014): *Homer und die Tragödie. Zu den Bezügen zwischen Odyssee und Orestie-Dramen (Aischylos: Orestie; Sophokles: Elektra; Euripides: Elektra)* (Drama 15), Tübingen.
- Müller, Carl Werner (2000): »Überlegungen zum zeitlichen Verhältnis der beiden ›Elektra‹«, in: *Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ekkehard Stärk und Gregor Vogt-Spira (Spudasmata 80), Hildesheim, 37–45.
- Pasquier, Pierre (1998): »Le héros tragique cornélien dans les *Discours* de 1660, ou comment s'accommoder avec Aristote«, *Littératures classiques* 32: 77–89.
- Reinhardt, Karl (1976): *Sophokles*, Frankfurt am Main, 4. Aufl.
- Ronnet, Gilberte (1969): *Sophocle poète tragique*, Paris.

- Saint Martin, Marie (2019): *L'Urne et le Rossignol. Représentations d'Électre, antiques et modernes* (Perspectives comparatistes 77), Paris.
- Schmitz, Thomas A. (2016): *Sophokles Elektra*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin.
- Scullion, Scott (2005): »Tragedy and Religion: The Problem of Origins«, in: *A Companion to Greek Tragedy*, hrsg. von Justina Gregory, Malden, 23–37.
- Segal, Charles (1981): *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.).
- Sheppard, John T. (1918): »The Tragedy of Electra, according to Sophocles«, *Classical Quarterly* 12: 80–88.
- Solmsen, Friedrich (1968–1982): *Kleine Schriften* (Collectanea 4), 3 Bde., Hildesheim
- Vögler, Armin (1967): *Vergleichende Studien zur sophokleischen und euripideischen Elektra* (Bibl. der klass. Alterumswiss. N.F. 2. R. XIX), Heidelberg.
- Zeitlin, Froma I. (1996): *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago.

Autorinnen und Autoren des Bandes

Michael Bernsen ist Professor für Romanische Philologie am Institut für Klassische und Romanische Philologie (Abteilung Romanistik) der Universität Bonn.

Michel Delon est professeur émérite à Sorbonne Université.

Norbert Frieters-Reermann ist Professor für Bildungs- und Erziehungswissenschaften an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen.

Véronique Gély est professeur de Littérature générale et comparée à Sorbonne Université.

Dr. Willi Jung ist Akademischer Direktor a. D. am Institut für Klassische und Romanische Philologie (Abteilung Romanistik) der Universität Bonn.

Benedikt Korf ist Professor für Politische Geographie an der Universität Zürich.

Alain J. Lemaître est professeur honoraire d'histoire à l'université de Haute-Alsace, Mulhouse.

Michela Marzano est professeur de philosophie à l'Université Paris Descartes.

Dr. Janine Ortiz ist leitende Dramaturgin am Düsseldorfer Schauspielhaus.

Thomas Römer est titulaire de la chaire Milieux bibliques et administrateur du Collège de France.

PD Dr. Jens Rometsch ist akademischer Oberrat am Institut für Philosophie der Universität Bonn.

John Scheid est professeur émérite (Religion, institutions et société de la Rome antique) au Collège de France à Paris.

Conrad Schetter ist Direktor des Bonn International Centre for Conflict Studies (BICC) und Professor für Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Bonn.

Thomas A. Schmitz ist Professor für Klassische Philologie am Institut für Klassische und Romanische Philologie (Abteilung Klassische Philologie) der Universität Bonn.

Nicolas Wernert ist emeritierter Professor für Medizin an der Universität Bonn.