

# Poétique et politique de la régénération

## Les Ruines de Volney et le moment révolutionnaire

par

Georges Benrekassa

Professeur à l'Université de Paris VII

QUITTE à choquer ceux qui depuis plus de vingt ans s'efforcent de redonner vie à l'œuvre des Idéologues, il faut bien convenir qu'une œuvre comme *Les Ruines*, la plus écrite, la plus inspirée des œuvres de Volney, paraît être une œuvre culturellement morte : entendons par là que nul ne semble plus fondé à la lire pour « se former ». Mais, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, c'est faire œuvre de culture que d'essayer de rendre lisible dans son moment et son mouvement propre un texte qui porte (trop) l'empreinte des débats majeurs du siècle et qui témoigne (indirectement) de l'époque éclatante où il paraît (septembre 1791) : si Volney en dépose un exemplaire sur le bureau de la Constituante, qui vient d'achever son ouvrage propre, il faut accorder quelque prix à cette offrande... C'est faire œuvre de culture non aux fins d'une improbable résurrection, mais pour rappeler à ceux qui ne connaissent que les noms de Rétif ou de Sade ou à ceux qui préfèrent oublier à jamais Marie-Joseph Chénier, que la période révolutionnaire voit apparaître et paraître des œuvres d'une richesse intellectuelle et spirituelle indéniable, même si cette richesse ne nous est plus évidente.

Entre 1790 et 1793 : *L'Homme de désir* de Louis-Claude de Saint-Martin, *Les Ruines* de Volney, *Sur les générations actuelles* de Senancour... Les voyageurs curieux dont parlait méchamment Nietzsche, qui ont le loisir de faire autre chose que de l'histoire « monumentale », peuvent faire le lien entre l'histoire de la culture et la culture vivante : ils savent avec quel intérêt Leibniz ou Montesquieu ont lu *l'Histoire des Sévarambes*, et ils ont le goût de se demander pourquoi des pamphlets de circonstance peuvent rester des œuvres immortelles et pourquoi des méditations qui prétendent surplomber leur temps paraissent mortellement datées. Précisément, *Les Ruines*, à moins qu'on ne les prenne, comme J. Gaulmier pour une

continuation du *Voyage en Egypte et en Syrie*<sup>1</sup>, ce qui nous paraît inacceptable, valent la peine d'être interrogées non comme le prolongement philosophique d'une démarche positive, mais comme le témoignage, voire le symptôme d'une ambivalence fatale, d'une discordance dans la manière d'interroger les temps, ou même plus solennellement le Temps, l'œuvre n'arrivant pas à dégager ou plus encore à prolonger sa modernité propre à cause de sa fidélité à un monde intellectuel révolu. Et elles restent par là peut-être plus qu'un document capital de notre histoire culturelle.

L'examen analytique le plus simple de ces « méditations sur les révolutions des empires » (que de pluriels d'amplitude et de majesté !), révèle tout de suite le point de vue qui peut faire comprendre cette ambivalence. Il y a des œuvres rebelles à tout résumé, et tout leur prix vient de là : quelque chose se dit dans la subtilité de leur démarche, qui résiste à l'encadrement rhétorique, et qui actualise un travail de l'esprit en dessus ou à côté du commerce ordinaire des « idées ». *Les Ruines* à cet égard, paraissent en première approche se situer à l'opposé, offrir une armature idéologique trop nette, la clarté d'un message immédiatement perceptible. Et pourtant, au cœur de la thèse, se révèlent, peut-être à cause de la marche même de l'Histoire, les lignes de fracture qui rendent sensible ce que le titre de l'ouvrage a d'emblématique de sa texture idéologique : comme dans certaines constructions de Rome, se prolongent dans un ensemble des architectures détruites et hétérogènes... On essaiera de montrer que l'ouvrage « survit », relativement, à partir de ces lignes de fracture, autant qu'à

1. On renverra à son ouvrage, qui reste la somme de toutes les connaissances sur Volney, *L'idéologue Volney, 1757-1820, Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, 1951, Slatkine reprints, Genève Paris, 1980. Le chapitre II de la 2<sup>e</sup> partie est consacré à un examen des *Ruines*. On renverra également aux actes d'un colloque récent, *Volney et les Idéologues*, Presses de l'Université d'Angers, 1988.

travers son étrange facture, qui fait entendre une espèce d'« arrière-fable » où se devinent des enjeux dont la pensée explicite de Volney ne sait que faire.

## Une nouvelle mythistoire

On sait que le terme de « mythistoire » que Bronislaw Baczko a forgé pour caractériser une démarche chère à Rousseau, mais qui ne lui est pas propre<sup>2</sup>, définit une forme de pensée « généalogique » des sociétés humaines qui arrache notre destinée au marais des contingences plurielles, et donc le récit de notre histoire à l'éparpillement de la *polymathie*, en même temps qu'elle évite la sécheresse principielle et les pétitions de principe de toute *generatio civitatis*, d'Aristote aux philosophes du Droit Naturel, ou, dans une autre dimension, de Bossuet à Locke. La mythistoire que dessine ici Volney, quelque rapport qu'elle ait avec les diverses légendes des philosophies éclairées, a une ligne tout à fait originale, qui a un profond rapport avec le moment où il la met au jour.

---

*Il n'y a pas de fatalité dans le destin des peuples, qui sont responsables de ce qu'ils font de ce qu'on a fait d'eux*

---

Au cœur de la thèse, on retrouve, dans les chapitres IV à VIII des *Ruines*, la double postulation familière aux héritiers de la pensée d'Helvétius : on peut expliquer l'homme par son éducation, ses passions, ses intérêts, dans la mesure où il est en état de s'y conformer; mais il n'y a pas de fatalité dans le destin des peuples, qui sont responsables de ce qu'ils font de ce qu'on a fait d'eux, pour reprendre une formule des philosophes modernes de la liberté et de la nécessité. Mais, à l'opposé de celles-ci, cette double postulation en appelle une autre en amont, celle d'un équilibre naturel

corrompu par les passions sociales, ce qui ne se comprend pas comme chez Rousseau par l'opposition de l'amour de soi et de l'amour-propre, par les pièges inéluctables d'une dialectique du désir, mais qui se constate à toutes les étapes du développement de l'aventure humaine, et s'accroît avec l'accroissement des sociétés, à cause de la multiplication des hommes, de la complication croissante de leurs rapports, de la difficile démarcation de leurs droits naturels. La vieille idée de décadence, qui n'est pas seulement un héritage des philosophies cycliques, mais qui est constamment présente au cœur de l'optimisme éclairé<sup>3</sup>, reçoit une légitimation permanente, fort éloignée de la pensée rousseauiste de la *dénaturation* : Si « les lois et les gouvernements d'abord sages et justes ensuite se dépravent, c'est que l'alternative du bien et du mal tient à la nature du cœur de l'homme, à la succession de ses penchants, au progrès de ses connaissances, à la combinaison des circonstances et des événements »<sup>4</sup>. Alors que la dénaturation selon Jean-Jacques installe au cœur de l'homme un manque fondamental, en même temps qu'elle est le ressort de l'évolution des sociétés aussi bien que d'une quête pour échapper à leur vice essentiel, l'aberration humaine ne coupe jamais totalement, selon Volney, du droit fil du développement d'une perfectibilité qui repose à la fois sur la possibilité de l'épanouissement d'une physique sensualiste et sur l'accroissement de ressources propre à l'histoire de l'esprit humain : c'est ce que ponctue avec force le chapitre XII des *Ruines*.

C'est à ce point qu'il faut souligner fortement ce qui est en fait la première démarche de Volney, sans laquelle son ouvrage serait aussi plat que les textes politiques de D'Holbach. La nécessité d'explicitier la notion de décadence, voire de dégénérescence, des sociétés de façon plus approfondie, le conduit à mettre d'abord l'accent sur la corruptibilité du social autrement que par le simple jeu des « passions », et sur une espèce de genèse permanente des crimes et des erreurs de l'homme. Le hobbisme n'est pas acceptable, mais il n'en faut pas moins tout de suite mettre en évidence que, comme le disait déjà Montesquieu dans le livre I de *L'Esprit des Lois*, l'apparition des organisations sociales donne le signal de la guerre et tous contre tous; et, au-delà des modèles typologi-

3. On renverra à l'ouvrage de Henry Vyverbert, *Historical pessimism in the French Enlightenment ?*, Cambridge, Harvard University press, 1958.

4. *Les Ruines*, édition Lebrige, Paris, 1833, reprint, Ed. d'Aujourd'hui, 1976. C'est avec l'édition Slatkine, l'étude la plus accessible du texte.

2. Voir Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'Utopie*, Paris, Payot, 1978.

## Volney, l'homme

Constantin Chasseboeuf de Boisgirais, fils d'un avocat du Bas-Maine, prit le nom de Volney à l'époque de son voyage en Orient en 1783-1785 : c'est, selon la tradition, un pseudonyme formé de Voltaire et de Ferney. C'est à 26 ans que l'apprenti orientaliste s'embarque pour l'Égypte et les Echelles du Levant, peut-être chargé de mission par Vergennes. Il n'est pas sans qualification pour ce voyage d'étude : sa formation éclectique l'a conduit du droit et de la médecine à un début d'étude des langues orientales : il en a au moins acquis les bases, qui, après son séjour, lui permettront de devenir un arabisant et un hébraïsant honorable. D'autre part, ami de Cabanis qui l'a introduit chez le baron d'Holbach et madame Helvetius, il s'est imprégné des idées de la coterie la plus avancée (intellectuellement) du parti philosophique ; toutes les bases de l'Idéologie sont là, et il est naturel que Volney commence par une étude « positive ». Le Voyage en Égypte et en Syrie (1787), presque immédiatement traduit en anglais, en allemand, en hollandais, va fonder sa réputation de voyageur et d'ethnologue. En 1789, Volney s'engage résolument dans les luttes prérévolutionnaires, et après s'être

mué en auteur de pamphlets virulents, se retrouve député à l'Assemblée nationale constituante où il jouera un rôle d'inspirateur non négligeable, et sur le bureau de laquelle il déposera en septembre 1791 son œuvre majeure, Les Ruines. De la fin de la Constituante au 18 brumaire, Volney évoluera d'un rôle de défenseur de l'éthique intellectuelle révolutionnaire (La Loi naturelle, 1793) à celui de partisan de la grande remise en ordre, qu'il s'agisse du système des Ecoles normales ou de l'avènement du bonapartisme. Mais ce sera à distance de la politique active, à l'exception d'un bref séjour en prison sous la Terreur et des fonctions de sénateur que lui attribuera le premier Consul, dont il s'éloignera. Après 1800, sa vie sans histoires n'est pas seulement celle d'un propriétaire terrien agronome, ou d'un historien et philologue orientaliste : le Tableau du climat et du sol des Etats-Unis d'Amérique publié en 1803 après son voyage outre-Atlantique préfigure l'étude systématique et raisonnée des bases matérielles des sociétés, dont quelques bons esprits feront leur profit. Volney mourra en 1820, pair de France fort honoré.

ques habituels, le politique lui-même génère un cycle original de dissolution des sociétés et des Etats. Comme le suggère le chapitre XI de l'ouvrage, on va du cycle classique de dépérissement des formes politiques à une espèce de désagrégation récurrente, et projetée dans un passé historique semi-mythique, de l'objet politique lui-même : nations tyrannisées et divisées, conquêtes démentes, dissolution d'empires informes et gigantesques... Volney voit le processus répété encore de son temps à la périphérie de l'Europe, et incessamment menaçant (ch. XII « Leçons des temps passés répétées sur les temps présents »). Il ne reste rien évidemment de la vision tout à fait mythique des despotismes et de leur histoire imposée par une théorie des climats, que Volney a répudiée avec force dans le *Voyage en Égypte et en Syrie*<sup>5</sup>. Ce qui le préoccupe davantage et assure à première vue la cohérence de sa démarche, c'est de trouver dans ces formes de corruptibilité du politique de quoi fonder ce qui est en fait l'idée essentielle et l'enjeu de son œuvre la destruction de la conjonction du politique et du religieux : l'espérance religieuse et la désespérance humaine s'alimentent à la même source. Culpabilité, souffrance,

dégoût de la vie et de la vraie partie des hommes, abjuration de l'amour de soi (qui, comme chez Rousseau, est à la fois un bon et un mauvais principe) : tout cela conduit à cette alternance de soumissions dégradantes à la fable et de mobilisations fanatiques et insensées qui font s'entredéchirer les hommes au nom de messages à prétentions universelles : le religieux sourd de la corruption du politique.

## Mythistoire et moment historique

C'est le moment révolutionnaire qui rend possible l'issue aux alternatives aléatoires de la corruption et de la renaissance, c'est lui qui offre une authentique issue régénératrice ; et l'événement n'est plus simplement avènement, il permet, par choc en retour, de donner une bonne logique à l'histoire humaine. Car, dans ce qui précède, amour de soi protecteur et perfectibilité éventuellement salvatrice ont une valeur qui reste ambiguë : les chapitres VIII et IX montrent précisément une dégénérescence née du perfectionnement des relations humaines ; et l'amour de soi alimente les passions

5. Voir *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, 1787, ch. 40, et J. Gaulmier, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, ch. 7.

---

## *La construction intellectuelle des Ruines prend appui, dans son mouvement ultime, sur le moment révolutionnaire*

---

égoïstes. Mais, tout à coup, tout se passe comme si le vieux principe augustinien *Corruptio optimi pessima* ne pouvait plus se vérifier, mieux encore ne devait jamais plus se vérifier complètement. Fort théâtralement, les chapitres XIII et XIV, plus encore qu'ils n'annoncent la nouvelle fondation, déplacent l'idée de révolution contenue dans le titre de l'ouvrage sous son ancienne forme astronomique : car, ici, la révolution avant même de créer du neuf, ce qui est possible dans le procès cyclique, crée du définitivement révolu. Non seulement l'univers de la loi naturelle est enfin atteint, comme en témoigne le chapitre sur les droits de l'homme, ce qui nourrit autrement l'espérance humaine et noue fermement le début de l'aboutissement des temps, mais surtout apparaît un nouvel état de choses *théoriquement irréversible*, quels que puissent être les désenchantements de la pratique : ce qui n'est pas sans pouvoir être rapproché des mémorables conclusions de Kant sur la Révolution française dans le *Conflit des Facultés*.

Ne reste alors qu'à réduire, si faire se peut, cette difficulté essentielle, qui ne peut pas être effacée par l'assemblée générale de peuples et sa communion : cette méconnaissance de soi, cette persévérance dans l'erreur, cette servitude volontaire intellectuelle toujours menaçantes. Il faut que l'Histoire, comme le soulignent les chapitres ultimes, XXIII et XXIV, soit une espèce de création continuée, et la critique radicale de la croyance et des certitudes usurpées, par quoi avaient commencé les Lumières, est toujours à reprendre : c'est le symétrique et l'inverse de la nouvelle fondation théoriquement irréversible. Cela demande que soit élucidé le statut du transhistorique dans l'Histoire, et une lecture attentive des *Ruines* montre qu'il ne faut pas s'en tenir à la pédagogie cathartique de la connaissance empirique rationnelle, à laquelle retourne le chapitre XXIV, et qui peut d'ailleurs surtout se comprendre comme la seule vraie promesse de bonheur. Ceux qui sont convoqués pour faire front contre les chefs de secte, les imposteurs et les dupes au début du chapitre XXIV, ce sont les hommes « *des classes du peuple* » des « *sauvages de tout pays et de toute nation, sans prophètes, sans docteurs, sans code religieux...* ». Ce que

nous appelons « transhistorique » c'est bien ce qui est, réellement et fantasmatiquement, au principe de la régénération. Et la construction intellectuelle des *Ruines* prend appui, dans son mouvement ultime, sur le moment révolutionnaire. La critique religieuse, qui occupe tant de place dans l'ouvrage alors même qu'elle le relègue à beaucoup d'égards dans des débats passés, le fait en quelque sorte anticiper sur ce qui sera la pierre d'achoppement des jacobins extrêmes. Elle réalise, ou croit réaliser, un divorce radical de la raison et de la foi devant lequel ceux-ci reculeront en fin de compte. « *L'athéisme est aristocratique* » dira Saint-Just; ou peut-être bon pour la petite cohorte, finalement fort élitiste, des idéologues.

### **Lignes de fracture : l'impasse idéologique**

Telles seraient donc, à notre sens, les lignes de force d'une analyse qui se voudrait moderne et cohérente des *Ruines*, dans leur lien avec le moment de leur apparition. Mais pareille systématique risque de conduire à négliger l'essentiel, au profit d'un discours faussement philosophique : les obstacles à quoi se confronte la marche d'une pensée, et même le poids de son *impensé*, dût ce terme déplaire à ceux qui croient à la revanche des platitudes en histoire des idéologies. En fait, l'ordonnance que nous avons décrite est parcourue par un certain nombre de lignes de fracture, d'où surgissent des questionnements auxquels le moment d'apparition de l'œuvre ne permet peut-être pas d'apporter des éclaircissements immédiats, mais qui ont avec lui un rapport essentiel plus complexe.

Il est trop évident que c'est précisément le fondement philosophique même de la démarche qui en est le point le plus fragile et le plus incertain. Est-il vraiment soutenable que « *la morale est une science physique* », au sens où l'entend Volney, c'est-à-dire qu'existe en amont la garantie d'un développement qui conduit des lois de la sensibilité droite (comme dans les philosophies idéalistes, il existait potentiellement une raison droite, échappant aux pièges du corps et de l'imagination) aux lois d'un bonheur enfin bien compris, en harmonie avec les « vrais » intérêts de l'homme ? Dans *Les Ruines*, au-delà de la référence aux développements des philosophies positives, sensualistes ou carrément matérialistes, il n'existe en fait que deux points d'appui à ce socle philosophique. C'est d'abord une certaine expérience historique de la perfectibilité humaine, telle

---

*Dans la mythistoire selon Volney, il y a une première constitution du politique qui est bonne*

---

qu'elle est exposée au chapitre XIII, qui permet de conclure virtuellement des individus perfectionnés par les Lumières à la société perfectionnée par une « *masse progressive d'instruction* ». C'est ensuite l'affirmation, au chapitre XXII, de la caution de l'Être suprême : l'homme « *conçoit que les sens et la raison émanés immédiatement de Dieu, ne sont pas une loi moins sainte, un guide moins sûr que les codes médiats et contradictoires des prophètes* ». Mais il n'est possible d'articuler dans le temps dégénérescence et régénération que si la loi de perfectibilité garde un statut ambigu déjà évoqué plus haut, à la fois certaine et aléatoire, salvatrice et réversible. Et on voit bien *comment* la caution divine intervient, ce qui, au sein même de l'exclusion du religieux, est plus important que le fait de son intervention : elle permet l'illusion de la possibilité d'une relation non médiata totalement fantastique et anhistorique à l'œuvre de vérité. De fait, cette longue méditation sur la décadence et la régénération a besoin de se référer à un ordre fondateur qui comporte la même ambiguïté que l'idée de nature dans le premier âge de la philosophie des Lumières : il recouvre à la fois un étant et un devant être<sup>6</sup>. Encore faut-il souligner qu'il ne peut vraiment émerger que dans le registre du virtuel, et, comme nous l'avons indiqué, seulement grâce au moment révolutionnaire. Les calmes certitudes des philosophes matérialistes deviennent alors des espèces de vérités eschatologiques. La vraie question que fait surgir cette étrange position ne comporte pas encore de réponse possible, au moment de la montée de l'activisme révolutionnaire : à quelle nouvelle race de psychopompes va-t-on faire appel pour que cette pensée de l'ordre, pour que ce nouvel ordre de la pensée s'impose ? Il arrive qu'en histoire des idéologies, la relation à l'Histoire qui se fait n'apparaisse que si on renonce à une idée simpliste de la contemporanéité.

La seconde ligne de fracture se révèle si on essaye d'éclaircir plus profondément la « mythistoire » à laquelle Volney a recours, ou plutôt les « mythistoires » concurrentes et peut-être incompatibles qu'il met en œuvre pour nous conduire à une nouvelle fondation. S'en tiendrait-on seulement à la ligne générale telle que nous l'avons tracée, la question de la première corruption des sociétés humaines pose un étrange problème, qui n'est pas sans rappeler

les difficultés de la dialectique de Rousseau dans le second *Discours*. Pour Rousseau, la sociabilité est un malheur, ou une étape inéluctable; mais dans le processus qui éloigne l'homme de sa bonté, de sa tranquillité, de sa neutralité originelles, il y a des moments, ou du moins un moment d'excellence auquel l'humanité aurait pu, a pu même dans certains cas, s'arrêter : appelons-le, comme il nous y invite ailleurs, « *âge des cabanes* ». Il faut que la corruption ou la corruptibilité, en un sens, soit et ne soit pas toujours déjà là. Dans la mythistoire selon Volney, il y a une première constitution du politique, qui est bonne, il y a une sagesse première des lois et des gouvernements qui garantit en quelque sorte le *terminus ad quem*. Ce n'est pas exactement le moment heureux de la renaissance dans la mythologie cyclique, ce sera peut-être même le signe d'un doute sur l'inéluctabilité des renaissances qu'elles annoncent. En tout état de cause, il faut toujours ménager en amont une autre origine privilégiée, qui donne au développement temporel une étrange dimension, faite de résurgences et d'annonces.

Au-delà de cette difficulté première, quand on entre dans le détail des dégénérescences du politique, il apparaît très vite qu'on a affaire à une espèce de contamination de modèles légendaires peu compatibles. Il y a d'abord dans le chapitre XI pour expliquer la ruine *des anciens Etats*, l'émergence de quelque chose qui ressemble fort aux descriptions aristotéliennes : transformations des démocraties en démagogies, des aristocraties en oligarchies, des monarchies en tyrannies. Mais, conjointement, se manifeste le souvenir d'une autre forme de corruption première, qui renvoie aux mythologies historiques de Boulanger ou du Voltaire de la *Philosophie de l'Histoire* : celle qui est dûe aux imposteurs sacrés, aux prêtres menteurs et criminels, aides de la théocratie. Quant au cycle ultime de la décomposition des Etats à travers des despotismes énormes fina-

6. Voir Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris SEVPEN, 1963.

lement éclatés, il a les mêmes sources que certaines conceptions historiques de Montesquieu dans les livres XVII et XVIII de l'*Esprit des Lois* : sources historico-politiques liées à la résurgence du rêve et à la condamnation du rêve de la monarchie universelle, et à une transformation de l'idée impériale, jadis positive. Enfin, *last but not least*, si Volney peut utiliser l'ambivalence des effets de la perfectibilité, cela n'est possible que jusqu'à un certain point, en faisant jouer des anamorphoses assez mystérieuses : toute la construction met en fait en péril le chant au progrès des Lumières qui s'exprime dans le chapitre XIII. On voit donc, de ce triple point de vue, ce qu'est notre seconde ligne de fracture : elle menace l'unité de la pensée du politique à travers ses mythes fondateurs, ou plus précisément l'unité de la pensée, conjointement, de l'historique et du politique. Qui se contenterait de faire à notre philosophe un procès au nom de la « cohérence » ne serait qu'un sot.

Car, de cette seconde ligne de fracture, surgit un second questionnement en rapport avec l'époque, beaucoup plus important que la cohésion totale d'une systématique. La Révolution liquidera, à plus ou moins longue échéance, beaucoup de légendes historico-politiques d'apparence solide, parfois totalement obsolètes, l'un n'empêche pas l'autre : les légendes germaniste et romaniste en sont un bel exemple, alors même qu'on les utilise sporadiquement dans le moment révolutionnaire. Peut-être met-elle aussi en péril, au moment même où naît sa nouvelle légende, les possibilités que la Raison a d'établir sa propre *perpétuité*, comme disaient les anciens théologiens : *Les Ruines* seraient à cet égard un texte exemplaire, contemporain de toutes les célébrations de la Raison triomphante.

## Lignes de fracture : raison et espérance

Reste ce qui concerne ce que nous avons désigné comme le cœur de l'affaire, la conjonction du politique et du religieux, ou plus précisément la foi religieuse comme prolongement de la déchéance politique, la puissance politique comme dangereux supplément de l'autorité de la parole et de la foi. Ici la marche de la démonstration peut paraître parfaitement cohérente, d'autant que le problème de la généalogie de la croyance et de la tradition l'emporte largement sur le fantasme de la

conspiration des puissants et des imposteurs, l'absurde espérance d'un monde désespéré sur la mystification d'une canaille abrutie. Il n'empêche : cette unité et cette hiérarchie sont trompeuses et n'arrivent pas tout à fait à dérober à la réflexion trois points de ruptures qui interdisent à cette pensée d'avoir une vraie force idéologique.

En premier lieu, il y a la critique de la croyance et de la genèse de l'erreur, qui nous ramènent à l'aube des Lumières et à l'essor de la critique de la vérité révélée, à laquelle Rousseau donnera sa forme la plus achevée dans la seconde moitié de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Bayle, dans la préface du *Dictionnaire* ou dans les notes de l'article « Florimond de Rémon » démontre de manière vertigineuse l'impuissance de la vérité devant les capacités de mobilisation de l'erreur la plus grossière, pourvu qu'elle flatte les passions, et la conspiration des intérêts humains contre l'établissement même des faits : ce qui lui avait permis des années auparavant, paradoxalement, de réserver les droits de la conscience errante... Pour Volney, désormais, la vérité est trop positive et trop liée à des garanties physiques, mystérieusement défailtantes. C'est pourquoi en second lieu, on n'en finit plus d'attendre l'avènement d'un « *règne de l'évidence* » : les physiocrates avaient la chance, si on peut dire, de coupler cette abominable utopie avec une théorie rigide du despotisme légal ; le texte de Volney est secrètement hanté, quel que soit l'acte de foi dans la parousie révolutionnaire, par les images de la faillite rationnelle et du vertige des adhésions. Et il ne s'avance que très vaguement vers ce que Kant désigne comme le seul remède, qui est la fondation d'une communauté politique universelle, substituée à l'unité de l'humanité postulée par les stoïciens comme par les chrétiens. Enfin, le problème qui hantera héritiers et critiques des Lumières, de Rousseau à Constant, et bien avant qu'Hegel ne dénonce dans l'*Aufklärung* une vanité de l'entendement, c'est bien celui de l'origine et de la source du sentiment religieux. On a l'impression avec Volney de se trouver devant un point aveugle de même nature que la théorie des terreurs nocturnes chez Buffon, que Rousseau évoque dans l'*Emile*, sans oser trop la critiquer<sup>7</sup> : les terreurs nocturnes ne peuvent s'expliquer que par des illusions de la perception dues à l'absence de lumière... Ignorance, méconnaissance et peur de soi-même, ou alternance d'aliénation douloureuse et de sentiment de

7. Voir l'*Emile*, livre II, in OC, la Pléiade, t. IV, p. 382 sq.

radicale incomplète, tout cela ne relève que d'une chute inexplicable dans des ténèbres passagères. Ces trois points de rupture ponctuent donc de façon intellectuellement encore plus inquiétante notre troisième ligne de fracture, et renvoient aussi à une question à la fois conjoncturelle et fondamentale. Raison, où est ta victoire ? Pas plus qu'elle ne peut se permettre de méconnaître les inerties propres du social, l'œuvre de vérité en politique, l'œuvre de vérité politique, ne peut peut-être se passer des dimensions et des conditions fondatrices de l'espérance — même si celles-ci ont aussi partie liée avec ce qui écrase ou humilie l'homme. C'est la question qui hantera Quinet dans son livre sur la Révolution<sup>8</sup>.

On peut dès lors mieux comprendre le discours que nous tient Volney, ou, mieux encore, la langue qu'il nous parle. L'étrange poétique des *Ruines* ne relève pas d'une simple étude littéraire « complémentaire ». La facture de l'œuvre a un rapport fondamental avec les vérités qu'elle tente d'annoncer, et dont nous avons vu qu'elles n'arrivent aucunement à être dogmatiques. Il faut envisager successivement la position de discours qui règle le rapport de l'homme à sa propre historicité au-delà des schémas conceptuels; la dramaturgie qui anime le mouvement de l'aventure humaine; l'« idée artistique » d'une œuvre, qui ne commande pas seulement son unité, mais règle des rapports intertextuels qui en déterminent le poids culturel.

## Langage du révolu, dramaturgie de l'histoire

Il n'est que trop évident qu'on peut paraphraser Chateaubriand et dire qu'on a affaire à un livre écrit « du point de vue de la mort ». La méditation devant les ruines de Palmyre établit d'emblée une complicité avec l'ordre du *défunt*: donnons à ce terme sa résonance mallarméenne, pour évoquer une aridité et un deuil de l'âme. Certes, la contemplation des ruines, dès avant l'intervention du fantomatique Génie, est reliée au projet positif: il doit y avoir des leçons du passé. « *Ah, quand le songe de la vie sera terminé, à quoi auront servi ses agitations, si elles ne laissent la trace de l'utilité* ». Mais la pensée de l'aventure humaine ne prend sa

## Ce livre, orienté vers les perspectives de libération de l'humanité, paraît contaminé par l'image d'un avenir de destruction

véritable intensité que dans la perspective du révolu: « *Mon cœur trouve à contempler [les ruines] le charme des sentiments profonds et des hautes pensées* » et c'est cette quasi-volupté qui intéresse au sort des hommes, et non quelque sentiment de fraternité abstraite: « *J'aimerai les hommes sur des souvenirs* ». Le thème chrétien, mais, aussi bien, commun aux sages antiques, de l'égalisation des hommes devant la mort, est lié à tous les éléments de poésie « biblique » qui marquent l'écriture du texte<sup>9</sup>; mais, surtout, il nourrit une espèce d'amertume première devant l'œuvre d'une négativité qui n'est pas saisie du tout comme puissance de dépassement. Ce livre qui est en principe orienté vers les perspectives de libération de l'humanité paraît contaminé par l'image d'un avenir de destruction, alors même que l'intervention du Génie initiateur va détourner de l'idée d'une fatalité: « *Réfléchissant que telle avait été jadis l'activité des lieux que je contemplais; que sais-je, me dis-je, si tel ne sera pas un jour l'abandon de nos propres contrées* ». L'Europe prospère d'aujourd'hui peut être l'Asie ruinée de demain. Le dessein de l'ouvrage entraîne paradoxalement qu'il va se construire tout entier contre cette ouverture funèbre. Toutefois, celle-ci détermine profondément le rapport du narrateur au sentiment de l'historicité. Que provoque la vision des ruines ? La fascination d'un non lieu, d'où on peut parler du malheur des hommes sans être englué, voire englouti, par la richesse qui les corrompt ou le malheur qui le dégrade: « *Je me séparerai des sociétés corrompues; des palais ou l'âme se déprave par la satiété et des cabanes où elle s'avilit par la misère. J'irai dans la solitude vivre parmi les ruines* ». Tout se passe comme si l'abstraction philosophique avait besoin préalablement d'une espèce d'abstraction poétique. Et on ne peut s'empêcher de penser que celle-ci, au moment où elle se dévoile, est le signe d'une forme de non-commission qui n'est pas sans faire problème.

8. On renverra à la préface de C. Lefort de la réédition du livre, Paris, Belin, 1987.

9. Ces traits stylistiques ont été révélés par J. Gaulmier qui rappelle que Volney est aussi un lecteur du Coran.

Comment construire alors une dramaturgie de l'Histoire qui réponde à l'objet de l'œuvre ? On peut distinguer sur la scène où elle se déroule trois manières de conduire l'action qui doit la mener à son terme bénéfique. Il y a à la base une sorte de psychomachie assez étrange où entrent en lice aussi bien des passions quasiment allégorisées que des concepts animés, ce qui produit une espèce de rhétorique solennelle et désuète, finalement privée de tout *pathos* efficace. Certes entrent en jeu dans la décadence des problèmes démographiques, ou d'organisation sociale et juridique; mais surtout surgissent « *la Passion... l'Ignorance... la Cupidité* », où se manifestent la perfectibilité, la tolérance ou le fanatisme : plus elles sont montrées en majesté, moins les formes de la négativité ou de la positivité paraissent avoir de consistance.

A un niveau plus théâtral, il y a une utilisation du tableau, bouleversements de grands empires à la dérive ou assemblée générale des peuples, qui paraît traduire la nécessité de recourir à des formes très artificielles, à un style d'opéra plus proche du *Tarare* de Beaumarchais que de la *Flûte enchantée*, lorsqu'il est question d'évoquer la communauté de destin des peuples, qui est tout de suite perçue comme un pur être de raison. Mais surtout, c'est quand il s'agit d'exhiber sur la scène les acteurs ou les agents de l'Histoire que la facture des *Ruines* révèle un arrière-plan de l'œuvre qui n'est pas du tout conforme au déploiement de la rationalité par-delà les contingences et les aberrations. C'est dans tout ce qui concerne le scénario de la régénération que cela est le plus sensible. C'est bien de quelque chose comme une nouvelle alliance qu'il est question ici pour annoncer l'avènement des temps nouveaux, au chapitre XIX, par la voix du « Législateur », aussi pédagogiquement manifeste que celui du *Contrat social* se dérobaient aux regards : « *Habitants de la terre... Une nation libre et puissante vous adresse des paroles de justice et de paix... Elle a vu qu'il existait dans l'ordre même de l'univers et dans la constitution physique de l'homme des lois éternelles et immuables, qui n'attendaient que ses regards pour le rendre heureux.* » Il y avait donc quand même quelque chose comme un médiateur à cette vérité que l'on croyait non médiante, et l'action « *illuministe* » dépend d'un agent exemplaire, et, on peut bien le dire, élu. Du reste, cela était annoncé avec force, et dans un style mosaïque, au chapitre XIII : « *Qu'il se montre un chef vertueux ! Qu'un peuple puissant et juste paraisse ! et la terre l'élève au pouvoir suprême : la terre attend un peuple législateur, elle le désire, elle l'appelle, et mon cœur l'entend.* »

Est-il besoin de souligner que l'agent efficace de la régénération ne peut se manifester sans résurrection d'un religieux qu'on voue par ailleurs à l'abomination précisément dans son action prosélyte ? Il est peut-être encore plus intéressant de voir apparaître conjointement, avant même le mouvement qui va des Girondins à Bonaparte, quelque chose qui s'apparente au thème de la « *Grande Nation* »...

Quand on envisage donc ainsi ce que révèle la lettre même du texte, on est moins enclin à négliger l'appareil d'imagination qui soutient et encadre cette suite de méditations et de discours. Il y a ici une espèce de prosopographie abstraite qui fait apparaître des êtres moraux à l'aide de figures traditionnelles venues apporter la bonne nouvelle, génie, fantôme, législateur. *Les Ruines* sont contemporaines, au sens large, de Walpole ou de Beckford, et en même temps, elles se rattachent à un genre très particulier qui prolonge la série vénérable des songes initiatiques et/ou politiques, *Songe d'Enfer*, *Songe du Vergier*, *Songe de Polyphile* et, bien entendu, *Songe de Scipion*... Cela figure bien un rapport à la vérité qui n'est pas complètement discursif, et une manifestation de celle-ci comme pensée intérieure et révélation personnelle, qui ne peuvent manquer d'être soulignés à l'intérieur d'une œuvre dont l'axe est un procès de la croyance, source des malheurs de l'humanité. Cela crée une sorte de processus de déréalisation qui place le texte en porte-à-faux par rapport aux autres types d'écriture qu'a pratiqués Volney, récit de voyage et étude ethnographique, cathéchisme, leçons didactiques, et surtout dans un étrange système intertextuel qui le lie à la fois à des représentations culturelles dépassées et à des thématiques tout à fait contemporaines, de Young à Chateaubriand. *Les Ruines* risquent d'être donc un de ces livres tellement intertextuels qu'ils ne peuvent survivre dans l'histoire de la culture, ce qui répondrait à la question que nous avons initialement posée... Pour en revenir à l'appareil d'imagination et à son effet induit sur la tonalité idéologique de l'œuvre, on suggérera enfin qu'il inverse deux motifs fondamentaux de la littérature « monumentale » — entendons par là celle qui utilise les vestiges du passé ou les constructions imaginaires pour nous mettre à l'écoute de la voix de l'humanité. Les ruines ici évoquées, contrairement à celles qu'on fabrique dans les jardins anglais de l'époque ou à celles que les bergers d'Arcadie de Poussin et tous leurs successeurs idylliques découvrent, sont des ruines qu'on ne fait pas aimablement « parler », mais des ruines devenues muettes, recouvertes par une éloquence qui leur impose sens et nouveau passé en



même temps. Et ces ruines sont donc le contraire exact de ces « architectures parlantes » qu'évoque J. Starobinski, et qui représentent l'aboutissement le mieux dessiné des fastes éclairés<sup>10</sup>. C'est là qu'on aperçoit à quel point l'œuvre ne peut être définie par rapport au moment révolutionnaire qu'à travers un processus contradictoire très complexe, trop complexe peut-être pour la sauvegarder du risque récurrent d'une mort intellectuelle.

Point n'est besoin d'être grand clerc pour comprendre que la haine d'une histoire qui ne se résorberait pas en sociologie ou en économie politique, au sens ancien du terme, telle qu'on la verra se manifester dans les *Leçons d'Histoire* quelques années plus tard<sup>11</sup>, vient de fort loin. Par-delà la défiance envers le récit, le mémoratif, la tradition, la rémanence en l'homme de ses enracinements qu'on voit s'y affirmer, c'est la rupture totale entre langage du défunt et parole de la fondation qu'il s'agit cette fois de vraiment consommer. Resterait à savoir si s'interdire les résurgences d'un langage ancien ne revient pas à s'interdire de dire quoi que ce soit de neuf, ou ne condamne pas à croire dire des choses neuves qui sont immédiatement révolues. Mais c'est le genre de questions que la démarche future de Volney est faite pour condamner. *Les Ruines* ne méritent l'attention, nous croyons l'avoir montré, que par les failles philosophiques qu'on peut apercevoir à travers une poétique encore tributaire, en profondeur, de ces langages anciens.

On sait de reste combien ce qu'on appelle l'âme romantique ou, beaucoup plus tôt, les

« illuministes » aimeront l'idée de palingénésie, distinguée triplement des vieilles philosophies cycliques, d'un mythe rédempteur qui étoile l'histoire de l'humanité autour d'un unique événement, ou de la pensée politique d'une nouvelle fondation régénératrice. Ainsi l'espérance ne se coupe-t-elle pas d'une jouissance essentielle à la pensée, et qu'il faut distinguer de la mélancolie nostalgique : c'est le fameux mouvement libérateur, l'expansion de l'âme dans le cadre des traces calmement présentes de l'aboli que Diderot décrit parlant de ruines, dans un passage célèbre du *Salon de 1767*<sup>12</sup>. Et nul n'ignore le charme des monuments parisiens représentés en ruines par Hubert Robert, qui n'évoquent pas une pensée de la catastrophe, mais une ouverture vers la lumière, vers une animation charmante qui vient à la rencontre des constructions de l'art heureusement tronquées et du beau désordre du temps. La pensée de Volney ignore ce bonheur autant que l'espérance des palingénésies. S'en prendra-t-on à l'artiste ? On préférera se référer encore une fois pour finir au moment révolutionnaire. La formation, les goûts de Volney, les milieux qui l'ont formé, tout cela le portait vers une forme de sérieux qui était aussi celle du temps de solennités confraternelles, des codes et des textes fondateurs. Peut-être y a-t-il incompatibilité entre ces temps d'établissement d'urgence où la pensée se doit d'être immédiatement acte, et la dimension de liberté inventive sans laquelle il n'y a pas de vraie pensée fécondante.

avril 1989

10. Voir 1789, *Les emblèmes de la Raison*, Paris, Flammarion, 1979.

11. Voir la réédition des *Leçons d'histoire* (1795) avec *La Loi naturelle*, par J. Gaulmier, Paris, Garnier, 1980.

12. Diderot, *Salon de 1767*, in OC, Club français du livre, t. VII, Paris 1970, p. 264-267.