



David Engels,
Didier Martens
et Alexis Wilkin (dir.)

La destruction dans l'histoire

Pratiques et discours

P.I.E. Peter Lang

Pratiques et discours de la destruction

Quelques réflexions introductives*

David ENGELS, Didier MARTENS et Alexis WILKIN
(Université libre de Bruxelles/FNRS-FRS)

« Denn alles, was entsteht,
ist wert, daß es zu Grunde geht ».
Goethe, *Faust I*, 1339–1340

I. Introduction

Quand, en 1836, le peintre américain Thomas Cole¹ entreprit la création d'un cycle de cinq tableaux intitulé *The Course of Empire*, aujourd'hui conservés à la New York Historical Society, devant représenter le développement d'une civilisation aux allures gréco-romaines, le quatrième tableau fut tout naturellement dédié au sujet de la *Destruction*, présentant ainsi l'anéantissement violent d'une grande cité et le massacre de ses habitants comme le résultat inévitable d'une évolution qui l'avait amené d'un préhistorique *Savage Stage* par l'archaïque *Arcadian or Pastoral Stage* à l'apogée luxurieuse de la *Consummation*, et qui allait déboucher, dans le cinquième et dernier tableau, au stade de ruine de la *Desolation*. Bien que le choix de ces cinq sujets s'explique aisément par l'ambiance générale des débuts du XIX^e siècle, avec ses découvertes culturelles et ses nombreuses révolutions, et par la situation spécifique des jeunes états indépendants d'Amérique du Nord, particulièrement réceptifs au phénomène de la construction d'une société et d'une culture radicalement nouvelles², la place accordée à la destruction révèle néanmoins combien tout ce qui a été créé par l'homme avec tant d'effort est considéré par lui-même comme devant nécessairement être sujet à une destruction inévitable.

* David Engels a rédigé les parties I, II et III, Alexis Wilkin les parties IV et V, Didier Martens la partie VI.

¹ Cf. par exemple E.C. Parry III, *The Art of Thomas Cole : Ambition and Imagination*, Newark, 1988.

² Concernant la vision artistique et politique de Th. Cole, cf. essentiellement L.L. Noble, *The Life and Works of Thomas Cole (1853)*, réédité par E.S. Vesell, Hensonville, NY, 1997.

C'est autour de cette grande question – quelle est l'importance réelle de l'acte destructeur dans l'histoire, et dans quelle mesure cet acte est-il présenté, condamné ou légitimé par les contemporains – que s'est cristallisé le projet de recherche « La destruction dans l'histoire. Pratiques et discours » mis sur pied, depuis 2009, au sein de l'unité de recherche SOCIAMM de l'Université libre de Bruxelles³. Cette unité, dont l'acronyme renvoie à 'histoire, arts, cultures des sociétés anciennes, médiévales et modernes', fait partie intégrante de la Faculté de Philosophie et Lettres et rassemble des chercheurs actifs dans le domaine de l'Histoire, de l'Histoire de l'Art et des Philologies. Les époques couvertes vont de la première apparition de l'écriture, en Égypte et dans l'Orient ancien, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Du point de vue spatial, les recherches se concentrent principalement sur l'Europe et sur le monde méditerranéen, même si d'autres régions du monde peuvent être prises en considération. L'équipe se veut interdisciplinaire : face à un objet d'étude, elle souhaite combiner le plus grand nombre d'éclairages et d'angles d'approche possibles. On aura recours aussi bien aux sources écrites, littéraires ou non, qu'aux sources figurées et archéologiques. Les témoignages oraux, mis anciennement par écrit, seront également susceptibles d'être exploités.

Même si les membres de l'équipe visent à l'interdisciplinarité, c'est avant tout à partir de leur(s) domaine(s) d'excellence respectif(s) et avec les compétences de pointe qu'ils ont développées qu'ils sont censés contribuer au débat. Les chercheurs du SOCIAMM demeurent convaincus que c'est du dialogue entre des spécialistes, qui confrontent leurs observations et leurs interprétations, plutôt que du discours de généralistes ayant tâté d'un peu de tout, que peut naître un éclairage véritablement scientifique sur les phénomènes du passé, un éclairage qui dépasse les limites inhérentes à chaque discipline, tout en garantissant une maîtrise critique de la documentation.

Les objets d'étude susceptibles d'être abordés par le SOCIAMM sont tout naturellement multiples. Le thème de la destruction, choisi à l'unanimité par les chercheurs de l'unité, les a occupés pendant plus de deux années. De leurs réflexions sur le sujet sont issues onze contributions. Certaines ont été écrites par un seul auteur, d'autres sont le résultat d'un travail collectif, à deux ou même à cinq. Durant l'élaboration des textes, de nombreuses réunions ont été tenues, de façon à ce que chaque chercheur engagé dans le projet puisse confronter sa vision du phénomène étudié à celle de ses collègues et bénéficier non seulement de leurs réflexions et de leur érudition, mais aussi de leurs découvertes bibliographiques. La mise en commun des connaissances et des modèles

³ Pour plus d'information, consulter <http://sociamm.ulb.ac.be/>

théoriques est en effet apparue dès le départ comme une condition *sine qua non* au succès de l'entreprise. En outre, il importait de bien se mettre d'accord sur une définition suffisamment contraignante de la destruction dans la perspective de l'anthropologie historique, de manière à éviter que chaque auteur n'interprète le thème à sa manière, au risque d'aboutir à une recherche-*patchwork* et à un volume de contributions hybride. C'est donc bien à différentes déclinaisons dans le temps et dans l'espace d'un seul et unique phénomène, celui des destructions volontaires d'objets matériels, que le présent ouvrage convie le lecteur.

Vu la richesse thématique et chronologique des contributions présentées, il serait vain et inutile de tenter de tracer, dans les pages qui suivent, une esquisse de l'arrière-plan intellectuel et de la réalité matérielle d'une notion aussi vaste et complexe que la destruction. Néanmoins, il convient de proposer quelques pistes de recherche et grilles d'analyse permettant au lecteur de mieux mettre en contexte les articles dans un cadre plus vaste. À cet effet, nous allons d'abord nous consacrer au rôle de la destruction dans l'histoire des idées, puis à une discussion de quelques notions psychanalytiques liées au problème de la destruction et des penchants agressifs. Ensuite, nous allons aborder le sujet complexe de la valeur symbolique et réelle de l'objet décrit, et finalement, nous présenterons succinctement les contributions recueillies et tenterons de dégager quelques continuités et parallélismes entre les différents sujets abordés.

II. La destruction comme paradigme culturel

Depuis les origines mêmes de la civilisation, l'expérience de la fragilité de toute création humaine a amené l'homme à essayer de trouver un sens à la possible destruction – volontaire ou naturelle – de ce qu'il aime et de ce qui le fait vivre. Ainsi, c'est dans les textes cunéiformes qu'apparaît déjà, sous la forme du récit du déluge, cette peur ancestrale de la destruction totale par des forces naturelles, non seulement de tout ce qui forme le cadre de vie habituel et rassurant de l'humain, mais aussi de la majorité de l'humanité même⁴ ; une angoisse immortalisée ensuite dans le cadre des civilisations judéo-chrétiennes et islamiques grâce au

⁴ Nous pensons ici bien sûr aux versions du déluge tel que le dépeint l'épopée d'Atrahasis (ca. 1700 av. J.-Chr.) et à l'épopée de Gilgamesh (ca. 1200 av. J.-Chr.). Dans cette dernière, dont les origines sumériennes remontent à 2700 av. J.-Chr., figure le dernier survivant du déluge qui en fait le récit à Gilgamesh, précisant que cette destruction était due à la colère des grands dieux qui avaient voulu dépeupler la Terre parce que les hommes, de plus en plus nombreux, faisaient un vacarme étourdissant qui empêchait les dieux de se reposer. Voir aussi R.-J. Tournay et A. Shaffer, *L'Épopée de Gilgamesh, Introduction, Traduction et Notes*, Paris, 1998.

personnage de Noé dans la version biblique et coranique du récit⁵, mais aussi présente dans les cataclysmes des mythologies grecque et nordique, de l'*Avesta* iranienne, de la version hindoue du déluge, du *Popol Vuh* des Maya, etc.⁶ Néanmoins, cette peur de la destruction n'a pas seulement reçu un éclairage religieux au fil des siècles, motivant la destruction partielle du monde par les divers péchés des humains et justifiant ainsi le respect essentiellement défensif du code de comportement moral qui en découle. Elle a aussi animé la réflexion philosophique, si l'on pense par exemple à la philosophie de Platon qui, dans le troisième livre des *Lois*⁷, fait références à des catastrophes cycliques afin d'expliquer la perte régulière des sciences ou, dans le *Critias* et le *Timée*⁸, au mythe de l'Atlantide qu'il utilise à des fins moralisantes proches de celles des récits religieux. Ces idées furent reprises plus tard, par exemple, par Machiavel, dans ses *Discorsi*, où les famines et déluges sont la punition divine de la méchanceté des humains⁹.

La destruction passée du monde – destruction totale qui, depuis toujours, fut aussi le paradigme de destructions à un niveau plus modeste – allait également alimenter des spéculations sur la destruction future de l'univers, notamment dans la littérature apocalyptique proche-orientale¹⁰, telle que nous la trouvons dans les prophéties de Daniel, où la venue du royaume céleste ne peut être réalisée sans la destruction des royaumes précédents¹¹, ou dans l'apocalypse de Jean qui chante la destruction d'une Babylone imaginaire, symbole d'un monde corrompu¹². Cette fascination pour la destruction ne se limita d'ailleurs pas au monde oriental, mais marqua aussi l'Antiquité classique où déjà Héro-

⁵ Bible, *Gen.* 6-9 ; Coran 11, 36-44. Cf. L.R. Bailey, *Noah, the Person and the Story*, Columbia, S.C., 1989.

⁶ *Avesta*, Fargard 2 ; *Bhagavata Purana* 8, 24, 12, *Matsya Purana*, ch. 1-2 ; *Popol Vuh* 1, 3. Cf. en général A. Dundes (ed.) *The Flood Myth*, Berkeley, 1988 ; G.A. Caduff, *Antike Sintflutsagen*, Göttingen, 1986.

⁷ Cf. maintenant M. Mulsow, J. Assmann (éd.), *Sintflut und Gedächtnis : Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, Munich, 2006.

⁸ Nous ne signalerons ici que J. Dendl, *Platons Atlantis – Mythos, Forschung und Kritik*, Berlin, 1994 et H.G. Nesselrath, *Platon und die Erfindung von Atlantis*, Munich, Leipzig, 2002.

⁹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (publ. posth. 1531), II, ch. 5.

¹⁰ Cf. A. Abécassis, *La pensée juive. Messianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques*, Paris, 1996.

¹¹ *Dan.* 2, 26-45. Concernant le *Sitz im Leben*, cf. H. Gese, « Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches », in Id., *Alltestamentliche Studien*, Tübingen, 1991, 202-217.

¹² *Apoc.*, *passim*. Cf. U. Sals, *Die Biographie der « Hure Babylon »: Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel*, Tübingen, 2004.

dote, le *pater historiarum*, avait déclaré que des grandes cités présentes étaient auparavant petites – et vice-versa¹³, et où Thucydide¹⁴ avait voué tout ce qui existe à la déchéance. Cette attente d'une destruction imminente, moteur non négligeable dans le succès de la première expansion du christianisme, et base de tout le ressenti religieux du Moyen Âge, allait traverser la pensée de toute la culture européenne, et devenir de plus en plus pressante vers la fin du XIX^e siècle avec ses nombreuses dystopies d'une fin du monde ou, au moins, de la culture européenne. Cette attente a probablement trouvé sa forme artistique la plus aboutie dans le Cycle du *Ring des Nibelungen* de Wagner, où la sombre prophétie émise dans la quatrième scène de *Das Rheingold* par Erda (« Alles was ist - endet ») trouve sa réalisation sur le bûcher des bords du Rhin dans la *Götterdämmerung*¹⁵, une attente fataliste – presque un espoir auto-destructeur – d'un destin tragique et inévitable qui n'est pas sans expliquer l'ambiance décadente « fin de siècle », l'enthousiasme engendré par la déclaration de la Première Guerre mondiale, ou la décision de Hitler, au moment de ses plus grands succès, de charger son architecte Albert Speer de concevoir les grands monuments du parti, selon des critères de stabilité assurant leur pérennité même à l'état de ruines (*Ruinenwert*)¹⁶.

Cette peur métaphysique du cataclysme, projection à grande échelle des préoccupations individuelles liées à la peur existentielle de chaque humain, allait être accompagnée, dans la pensée occidentale, de deux réactions non mutuellement exclusives face à la destruction.

D'un côté, la fragilité de la condition humaine face aux forces de la nature allait alimenter une réflexion générale sur l'évanescence et donc le peu de valeur de toute chose terrestre ; c'est l'origine du fameux *vanité des vanités, tout est vanité* de l'Ecclésiaste¹⁷, profondément influencé non seulement par la tradition des proverbes proche-orientaux, mais aussi et surtout par la philosophie hellénistique. La conclusion de l'Ecclésiaste approuvait somme toute la nécessité pour tout humain de respecter les commandements divins comme des préceptes essentiels à

¹³ Hdt. I, 5. Cf. maintenant à ce niveau Th. de Quincey, *Philosophie d'Hérodote*, Paris, 2009.

¹⁴ Thuc. II, 64, 3.

¹⁵ Sur l'influence, voir par exemple T. Picard, *Wagner, une question européenne : Contribution à une étude du wagnérisme, 1860-2004*, Rennes, 2006 et le livre de J. Köhler, *Wagners Hitler. Der Prophet und sein Vollstrecker*, Munich, 1977, qui n'est pas sans poser des problèmes méthodologiques.

¹⁶ À ce niveau, cf. A. Scobie, *Hitler's State Architecture : The Impact of Classical Antiquity*, University Park, 1990.

¹⁷ Eccl. 1,1. Cf. aussi J. Ellul, *La Raison d'Être, Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris, 1987.

une vie équilibrée : la proximité avec l'épicurisme est indéniable (bien que sans aboutir aux mêmes conséquences religieuses), car la philosophie du Jardin part également du constat de la fragilité des choses terrestres et confronte volontairement l'agitation du monde extérieur avec l'impassibilité du sage¹⁸.

D'un autre côté, cette vision du monde, qui sera à la base de toute la philosophie européenne d'orientation introspective et individualiste, s'oppose à la perspective plus dynamique des Stoïciens qui ne nient pas la fragilité de l'univers, mais sont nettement plus optimistes en ce qui concerne la possibilité de construire un monde de plus en plus en accord avec la raison et la nature¹⁹. Ainsi, fragilité et destruction sont des risques omniprésents, mais loin d'être cycliques et inévitables, car réveillant plutôt la tendance naturelle de chaque être vivant à vouloir construire un monde meilleur. Cette attitude progressiste et confiante, largement disparue au Moyen Âge au profit de la réflexion sur la vanité de toutes choses, reféra surface avec la Renaissance et fêtera ses plus grands succès à l'âge des Lumières, où des intellectuels comme Voltaire combattaient la pensée cyclique classique²⁰ et expliquaient qu'une nation raisonnable et civilisée pourra toujours se remettre de phases de destruction²¹, dont la violence occasionnelle prouve, comme le tremblement de terre de Lisbonne, que nous ne vivons pas dans le « meilleur des mondes »²², et où des utopistes comme Condorcet défendent une perfectibilité indéfinie de l'humain²³.

La conviction que tout ce qui a été créé semble destiné à périr tôt ou tard allait également induire les intellectuels à se préoccuper de manière scientifique des raisons et modalités du déclin et de la destruction de tout ce qui a été créé par l'homme. Ainsi, le thème de la nécessité

¹⁸ Lucr. II, 1-9. Sur la notion de vanité, voir aussi Lucr. V, 1421 -1433 et 1446-1457. Voir D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.

¹⁹ Voir par exemple l'optimisme dans la préface à l'œuvre historiographique de Polybe (en contraste avec le déterminisme exprimé plus tard ; cf. K. Lorenz, *Studien zu den Proömien der Bücher I und III des Polybios*, Stuttgart, 1931). Un bon résumé d'éthique stoïcienne se trouve aussi dans Diog. Laert. VII, 87, 107 et 123 et Épict., *Diatr.* II, 19. Cf. en général D. Engels, Art. « Stoicism », in *Encyclopedia of Ancient History*, Oxford, 2012.

²⁰ Cf. par exemple J. Schlobach, « Die klassisch-humanistische Zyklentheorie und ihre Anfechtung durch das Fortschrittsbewußtsein der französischen Frühaufklärer », in Faber, K.-G., Meier, Chr. (éds.), *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, vol. 2, Historische Prozesse*, Munich, 1978, p. 127-142.

²¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1754), ch. 197.

²² Voir Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756).

²³ M. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1793, préface.

logique de destructions répétées est omniprésent dans la pensée historique depuis l'Antiquité²⁴. Ce fut d'abord la *Tyché*, la Fortune²⁵, qui était vue comme responsable de l'éclosion, de la déchéance et de la destruction des affaires humaines, bien que la manière dont cette entité quasi-divine était considérée – de façon positive ou négative – dépende largement de l'attitude philosophique des auteurs²⁶. Mais rapidement, on tenta de chercher ce qui pouvait motiver ces agissements destructeurs de la fortune. Ainsi, pour Salluste, ce fut l'absence de peur de l'ennemi qui allait causer la chute de Rome²⁷, alors que pour Tite-Live, c'était essentiellement l'accroissement démesuré de l'état qui causerait sa future ruine²⁸. D'autres, par contre, virent plutôt dans la destruction d'une ville ou d'une civilisation le fruit d'un mouvement biologique inhérent à chaque entité naturelle. Ainsi, Sénèque aurait divisé l'histoire romaine en la calquant sur les phases d'évolution d'un homme²⁹, un schéma extrêmement influent repris plus tard par des auteurs païens comme Florus, l'auteur de l'Histoire Auguste et Ammien Marcellin³⁰, ou chrétiens comme Lactance, Arnobe, Claudien, Prudence, Rutilius Namatianus, Orose et Ambroise³¹. Après s'être perdue au Moyen Âge au profit d'une vision historique davantage basée sur un plan céleste rythmé par la création du monde, la résurrection du Christ et l'attente de son retour, le tout éventuellement agrémenté, comme chez Joachim de Flore, de spéculations millénaristes, c'est depuis la Renaissance que l'analogie entre la vie humaine et le déroulement de l'histoire allait regagner une certaine influence, comme en témoignent les deux penseurs les plus

²⁴ D. Engels, « Déterminisme historique et perceptions de déchéance sous la république tardive et le principat », in *Latomus*, 68, 2009, p. 859-894.

²⁵ Voir e.g. G. Herzog-Hauser, « Tyche und Fortuna », in *Wiener Studien*, 63, 1948, p. 156-163.

²⁶ Voir par exemple Polyb. I, 1, 1 et I, 1, 4 ; XXXVIII, 22 (dans App., *Lib.* 132) ou Sall. *Catil.* 9, 1-2 et 5, 10-13.

²⁷ Sall., *Bell. Jug.* 41, 2-5 ; *hist.* 1, 7-11 Cf. M.E. Koestermann, « Das Problem der römischen Dekadenz bei Sallust und Tacitus », in *ANRW*, I 3, 1973, p. 781-810.

²⁸ Liv. I praef. ; cf. M. Seita, « Lettura della prefazione di Tito Livio », in *Paideia*, 51, 1996, p. 3-22. B. Minéo, « Philosophie de l'histoire chez Salluste et Tite-Live », in Poignault, R. (ed.), *Présence de Salluste*, Tours, 1997, p. 45-60.

²⁹ Sen., in : Lact., *div. inst.* VII, 15, 14-16 ; voir aussi F.J. Kuhnen, *Seneca und die römische Geschichte*, Cologne, 1962 (thèse).

³⁰ Plin., *Nat.* XIV, praef. 2-3 ; Flor. I, praef. 4-8 ; SHF, *Car.* 2-3 ; Amm., XIV, 6, 4-6.

³¹ Arnob., *Nat.* 1 ; Claud., *Bell. Gild.* I, 208-210 et *Cons. Stil.* II, 201-202 ; Prud., *Symm.* II, 635-658 ; Rut. Nam. I, 139-140 ; Oros., *Hist.* II, 3, 4 ; Ambros., *Epist.* 18. Voir en général F. Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, Berlin, 1913 ; R. Häußler, « Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs », in *Hermes*, 92, 1964, p. 313-341 ; P. Archambault, « The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of Two Traditions », in *REAug*, 12, 1966, p. 193-228 ; B. Gatz, *Welalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967.

influent, Giambattista Vico³² d'un côté, et Oswald Spengler³³ de l'autre, opposant bien qu'héritier lointain de Hegel³⁴. Tous les deux – on pourrait aisément leur adjoindre des penseurs similaires, bien que plus souples dans leur déterminisme, comme Toynbee³⁵ et Maalouf³⁶ – considèrent la destruction dans ses différentes formes comme faisant partie intégrante de la culture dans laquelle elle se développe et estiment que les formes que prennent les conflits définissant le déroulement de l'histoire dépendent du stade évolutif de la culture en question.

Mais la réflexion sur le lien présumé entre la destruction comme phénomène naturel récurrent et la condition humaine – péché et catastrophe engendrant un nouveau cycle de l'évolution, associé généralement à une réconciliation entre hommes et dieux et un renouveau moral – allait également alimenter la pensée sur l'acte destructif en tant que tel. Ainsi, pour Héraclite déjà, la « guerre » – terme symbolique exprimant évidemment l'opposition et l'affrontement entre des principes métaphysiques fondamentaux, mais se servant volontairement d'une métaphore martiale afin d'exprimer la violence et donc aussi des effets secondaires inévitables tels que la destruction – est considérée comme « mère » de toutes choses³⁷, ce qui signifie ainsi que tout conflit, de par la lutte qu'il impose et le triomphe (éphémère) d'un des antagonistes, peut être source de dynamisme et donc aussi de vie³⁸. Néanmoins, la notion de

³² G. Vico, *Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Naples 1725 (3^e éd. revue 1744). Cf. G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte - Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, 2002.

³³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich 1923. Voir A.M. Koktanek (éd.), *Spengler-Studien, Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, Munich, 1965 ; P.C. Lutz (éd.), *Spengler heute. Sechs Essays*, Munich, 1980 ; A. Demandt, J. Farrenkopf (éds.), *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Cologne, 1994.

³⁴ D. Engels, « *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*. Spengler, Hegel und das Problem der Willensfreiheit im Geschichtsdeterminismus », in *Saeculum*, 59, 2009, p. 269-298.

³⁵ A. Toynbee, *A Study of History*, Londres, New York, Toronto, 12 vols, 1934-1961. Voir L. Febvre, « De Spengler à Toynbee », in *Revue de Métaphysique*, 43, 1936, p. 573ff.; H.A. Kissinger, *The Meaning of History : Reflections on Toynbee, Spengler and Kant*, Harvard University, 1950 ; F. Rauhut, « Die Geschichtsphilosophie Vicos, Spenglers und Toynbees in ihrer Zusammengehörigkeit », in Grossmann, H. (éd.), *Der Vergleich. FS H. Petriconi*, Hambourg 1955, p. 23-32.

³⁶ A. Maalouf, *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, 2009.

³⁷ Orig., *c. Cels.* VI, 42 (DK 22 B 80); Hippol., *Ref.* 9, 9 (DK 22 B 53).

³⁸ Concernant Héraclite, cf. E.N. Roussos, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, 1971 et F. Francesco De Martino et al., *Eraclito. Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, Naples, 1986. En ce qui concerne la notion de dynamisme, l'on consulte par intérêt historique O. Spengler, « Heraklit, Eine Studie über den energetischen

« destruction », en tout cas dans un sens militaire, fut souvent soumise à une réflexion culturelle et cultuelle, comme le tabou pesant sur la destruction complète de cités³⁹, l'interdit de livrer des guerres à outrance à un ennemi de la même ethnie⁴⁰, ou de détruire les temples de l'adversaire⁴¹ – bien que l'histoire contienne de nombreux cas où ces restrictions furent loin d'être appliquées, l'on pensera par exemple au célèbre *delenda est* de Caton⁴². En dépit d'Héraclite, ce raisonnement, voyant dans le conflit et la destruction le moteur même de l'histoire et donc un élément potentiellement bénéfique ou au moins inévitable, n'allait que rarement marquer l'histoire de la pensée antique et européenne et ne réapparaître dans sa forme primitive – c'est à dire sans connotation progressiste – que dans la pensée des XIX^e et XX^e siècles, notamment par le biais de l'œuvre séminale de Nietzsche. Idéalisant l'épanouissement total de l'individu, seul responsable de ses actes et soumis uniquement aux normes esthétiques qu'il érige lui-même, il accepta la légitimité de la quête perpétuelle de puissance (*Macht*), même par le biais de la destruction joyeuse d'autrui – bien qu'il ne faille pas oublier que le prototype du sur-homme ne fut pas seulement Napoléon, mais aussi Goethe – et donna ainsi une justification philosophique à la destruction : mais celle-ci n'est pas jugée en fonction de ses résultats concrets, mais uniquement de sa motivation psychologique, selon qu'elle émane de la surabondance d'instincts vitaux de l'homme « fort », ou, au contraire, qu'elle est l'effet du ressentiment mesquin de l'homme « faible »⁴³. Cette idéalisation de la violence et de la destruction comme fruit d'une santé mentale non corrompue allait ensuite porter les fruits les plus divers, allant d'une interprétation autoritaire – à la base de l'idéologie fasciste de Mussolini, grand admirateur de Nietzsche – à une analyse syndicaliste comme chez Sorel et sa vision de

Grundgedanken seiner Philosophie (Diss. 1904) », in : *Reden und Aufsätze*, Munich, 1937, p. 1-47.

³⁹ Cic., *off.* I, 35f. Cf. aussi S. Clavadetscher-Thürlemann, *Polemos dikaios und bellum iustum. Versuch einer Ideengeschichte*, Zurich, 1985.

⁴⁰ Platon, *Mx.* 242e.

⁴¹ L'on comparera à ce niveau la riche discussion sur la „vengeance“ de la destruction de temples grecs par les Perses dans la légitimation de la conquête d'Alexandre.

⁴² Plut., *Cato mai.* 26f.

⁴³ Voir notamment Fr. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, 1. Abhandlung, § 11. Cf. par exemple W. Stegmaier, *Nietzsches "Genealogie der Moral"*, Darmstadt, 1994 ; R. Schacht (éd.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*, Berkeley, 1994.

la violence et de « l'action directe »⁴⁴ (préfigurant également le fascisme italien⁴⁵) ou une lecture existentialiste comme chez Sartre⁴⁶.

Mais la notion de la guerre, de la violence comme acteur de la vie allait aussi être intégrée plus tard à la notion de progrès par Hegel qui confessa qu'aucune autre phrase d'Héraclite n'avait trouvé un tel développement ultérieur dans sa propre philosophie⁴⁷. Si la destruction n'était, pour les philosophes des Lumières, qu'un empêchement sur la route vers un progrès illimité se construisant de manière essentiellement pacifique, pour Hegel, au contraire, la « destruction » est l'essence même du progrès dialectique qui comporte donc un aspect éminemment destructif par lequel toute thèse engendre une antithèse, et l'affrontement entre ces deux principes est lui-même « surmonté » (*aufgehoben*) par une synthèse, elle-même donnant naissance à un prochain cycle dialectique ; un processus dont la dynamique conflictuelle se retrouve parfaitement représentée dans le triple sens de la *Aufhebung*, signifiant à la fois abroger ou nier (*hinwegräumen* et *negieren*), conserver (*aufbewahren*), et finalement élever (*erhöhen*). Ainsi, l'histoire n'est qu'une grande suite de „ruses“ de l'esprit universel, créant et anéantissant tour à tour de grands individus historiques capables de réaliser les objectifs de l'esprit par la destruction de modèles de société désuets, et il va de soi que cette approche déterministe de l'histoire⁴⁸, selon laquelle „tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel, est réel“, comme le dit Hegel dans la préface à sa *Philosophie du droit*, légitime potentiellement même les pires actes destructeurs

⁴⁴ G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1908. W. Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, Paris, 2006.

⁴⁵ Z. Sternhell, M. Sznajder, M. Asheri, *Die Entstehung der faschistischen Ideologie*, Hambourg, 1999.

⁴⁶ L'on pensera, à titre indicatif, à l'exemple le plus populaire, *Les mains sales*, Paris, 1948. Voir maintenant sur l'aspect politique et moral G. Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Macerata, 2010.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, dans l'édition des œuvres complètes d'E. Moldenhauer, K.-M. Michel, Francfort-sur-le-Main, 1970, vols. 18-20 (GP), ici 18, p. 320. Sur les liens étroits entre Héraclite et Hegel, cf. V. Höhle, *Wahrheit und Geschichte, Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1984 et, de manière critique, D. Engels, « Vittorio Höslers Einschätzung der Voreleaten als 'Vorlauf' zum klassischen Zyklus griechischer Philosophie. Überlegungen zu einer kritischen Neubewertung », in *Revue de philosophie ancienne*, 29, 2011, p. 5-39.

⁴⁸ Voir D. Engels, « 'Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.' Hegel und der 'Fortschritt' der Weltgeschichte. Überlegungen zur Verbindung von Dialektik und Kulturmorphologie », in Breidbach, O., Neuser, W. (éd.), *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen, Probleme und Perspektiven*, Berlin, 2010, p. 21-40.

devenus ainsi utiles et donc, à la longue, bénéfiques à l'épanouissement de l'esprit.

III. Acte destructeur et théorie psychanalytique⁴⁹

Dans le domaine sémantique, on opère souvent une distinction entre destruction « intentionnelle » et destruction « non intentionnelle ». Néanmoins, il convient de ne pas perdre de vue ce qui est probablement l'un des aspects fondamentaux de la destruction, en l'occurrence l'évidence qu'il s'agit d'un acte réalisé grâce à une énergie agressive et donc fondamentalement liée au caractère pulsionnel du fonctionnement humain, nécessitant ainsi une mise en contexte psychologique (et, oserons-nous dire, psychanalytique). Cette description psychologique nous semble d'autant plus pertinente que l'application au domaine de la « destruction » dans l'histoire des modèles d'agressivité, utilisés par cette science depuis maintenant plus d'un siècle, permet d'explicitier et même de réévaluer, comme nous essaierons de l'esquisser brièvement, certains problèmes fondamentaux qui entravaient depuis longtemps déjà la compréhension de ces phénomènes.

En effet, la définition elle-même de la situation psychologique de l'acte agressif en tant que tel pose déjà problème. Introduit dans le langage psychanalytique en 1908 par Adler⁵⁰ et tout d'abord rejeté, dans son analyse du « petit Hans », par Freud⁵¹, la notion de « pulsion agressive » (*Aggressionstrieb*) influença fortement Spielrein et Jung, la première essayant, en 1912, de relier ce qu'elle appelait « Destructionstrieb » avec l'érotisme⁵², alors que Jung, la même année, et en étroite discussion avec Spielrein⁵³, vit dans cette pulsion une force indépendante et fataliste⁵⁴, représentant non seulement une secrète sympathie avec le déclin et la chute (cette fameuse « Sympathie mit dem Tod », décrite par Thomas Mann dans la « Montagne Magique »⁵⁵), mais aussi

⁴⁹ Nous tenons à remercier ici Rachel Paulus, psychologue clinicienne, pour ses conseils dans l'élaboration des pages à connotation psychanalytique qui suivent.

⁵⁰ A. Adler, « Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose », in *Fortschritte der Medizin*, 26, 1908, p. 577-584.

⁵¹ S. Freud, « Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben » (1909), in *Gesammelte Werke, vol. 7 (1906 - 1909)*, Francfort-sur-le-Main, 1972, p. 243-377.

⁵² S. Spielrein, « Die Destruktion als Ursache des Werdens », in *Jahrbuch für Psychoanalyse*, 4, 1, 1912, p. 465-503.

⁵³ Cf. C.G. Jung-S. Spielrein. Correspondance, dans l'édition de A. Carotenuto, *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie. Sabina Spielrein zwischen Jung und Freud*, Fribourg-en-Brissgau, 1986.

⁵⁴ C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig, 1912.

⁵⁵ Cf. par exemple Th. Sprecher (éd.), *Lebenszauber und Todesmusik. Zum Spätwerk Thomas Manns. Die Davoser Literaturtage 2002*, Francfort-sur-le-Main, 2002.

un espoir sous-jacent en un renouveau meilleur ; une théorie bien loin du monisme de la libido développé par Freud⁵⁶. Ce n'est qu'à partir des années 1920 que Freud assimila cette « pulsion agressive » en l'identifiant, dans le cadre de son élaboration du dualisme pulsionnel⁵⁷, avec la « pulsion de mort » (*Todestrieb*), située dans le domaine du *Thanatos*, créant ainsi une dichotomie manichéenne avec l'ensemble des pulsions vitales (*Lebenstrieb*), assimilées au domaine de l'*Éros*. Cette pulsion de mort se détournerait généralement, dans la vie de tous les jours, de la personne du sujet lui-même à cause de l'investissement de celui-ci par la libido narcissique et se tournerait donc plutôt vers le monde extérieur en tant que « pulsion de destruction » (*Destruktionstrieb*). La pulsion de mort serait donc fondamentalement opposée à la tendance libidinale à l'unification, car elle tendrait à réduire un ensemble vital à un état de déliaison et de désintégration, donc à un état anorganique, et ceci en soumettant sa cible soit, si la pulsion de mort est dirigée contre le sujet même, à l'auto-agression (*Selbstdestruktion*) ou à la régression, soit, si elle est dirigée contre un objet extérieur, en tentant de le détruire, le but des deux étant finalement le retour vers l'idéal rêvé du narcissisme primaire, solipsiste⁵⁸.

Cette perspective, prônant un dualisme strict et une identification de l'agression avec la volonté de destruction, a été soumise, comme on le sait, à une sévère remise en cause de la part de l'école psychanalytique, et ceci dès les travaux de Reich (1932), qui considérait le dualisme freudien comme amoral, car justifiant la destructivité humaine comme pulsion inévitable, alors que, selon Reich, cette pulsion ne naîtrait que suite aux déformations de l'individu par les frustrations individuelles et les développements sociétaux collectifs, sans être ancrée inévitablement dans le fonctionnement humain⁵⁹. D'autres psychanalystes, comme Melanie Klein, ont expressément défendu l'idée que la pulsion de mort était partie intégrante du système psychanalytique, bien qu'en lui assignant une place légèrement différente de celle prévue par Freud. Lacan

⁵⁶ Concernant cette question, cf. D. Engels, « Narcissus and Narcissism. A Classical Myth and its Influence on the Controversy between Freud and Jung », va paraître dans O'Gorman, E., Zajko, V. (éd.), *Classical Myth and Psychoanalysis*, Oxford, 2013.

⁵⁷ S. Freud, « Jenseits des Lustprinzips » (1920), in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1920-1924), Francfort-sur-le-Main, 1968, p. 3-69.

⁵⁸ Cf. en général, avec littérature, R. Weatherill (éd.), *The Death Drive : New Life for a Dead Subject ?* Londres, 1999.

⁵⁹ W. Reich, « Der masochistische Charakter. Eine sexualökonomische Widerlegung des Todestriebes und des Wiederholungszwanges », in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 18, 1932, p. 303-351 (aussi dans : Id., *Charakteranalyse*, 1933).

finalement, en 1971⁶⁰, interpréta la « pulsion de mort » non comme une pulsion indépendante, mais comme composante nécessaire de chaque pulsion individuelle, son but n'étant pas le retour vers l'anorganique, mais plutôt vers un état idéalisé de naturalité pré-culturelle. Encore de nos jours, les différentes écoles sont loin d'un accord sur ce sujet, et la place de la pulsion destructrice (et donc, d'une certaine manière, sa légitimation) est tout sauf bien établie⁶¹.

Mais tout phénomène de « destruction » doit-il émaner nécessairement d'un acte agressif, se demandera l'historien survolant ces quelques lignes ? Et il aura raison de formuler cette réserve critique, car il semble que la signature d'un ordre de destruction infrastructurelle tout comme humaine ne relève pas (indispensablement) du même domaine pulsionnel que la violence ou l'élimination physique concrète des personnes impliquées. Certes, il peut y avoir des crimes sanglants réalisés suite à des calculs rationnels et sans passion, tout comme une décision abstraite peut être vécue comme acte très concret, mais ces exemples témoignent justement du mélange potentiel, mais non absolument nécessaire, de deux éléments différents, menant au même résultat, mais étant alimentés par des motifs psychologiques différents⁶². Il conviendrait donc de différencier la destruction « passionnelle » et la destruction « rationnelle » suivant la motivation pulsionnelle, distinction que l'on pourrait également discriminer en opposant à la « destruction » l'« élimination ». Alors que la première met l'accent sur l'acte agressif, dont la destruction n'est que le résultat, mais non la motivation primaire, la dernière tend à viser principalement l'obtention de la disparition simple de l'objet, le choix des moyens ne dépendant, finalement, que d'une question d'efficacité.

⁶⁰ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, vol 2, Paris, 1971, p. 151-191.

⁶¹ Cf. par exemple E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Hambourg, 1974 ; P. Zagermann, *Eros und Thanatos. Psychoanalytische Untersuchungen zu einer Objektbeziehungstheorie der Triebe*, Darmstadt, 1988 ; A.P. Levivier, *La mort à fleur de peau*, Paris, 2006.

⁶² L'on pensera ici évidemment aux diverses bureaucraties des régimes totalitaires, condamnées collectivement durant le procès de Nuremberg avec la justification suivante : « Wenn die Kommandanten der Todeslager [...] bestraft werden - und darüber haben wir keinen Zweifel - dann sind die Männer ebenso strafbar, die in der friedlichen Stille ihrer Büros in den Ministerien an diesem Feldzug durch Entwurf der für seine Durchführung notwendigen Verordnungen, Erlasse und Anweisungen teilgenommen haben. » Cité selon : R.M.W. Kempner et C. Haensel (éd.), *Das Urteil im Wilhelmstraßen-Prozess : Der amtliche Wortlaut der Entscheidung im Fall Nr 11 des Nürnberger Militärtribunals gegen von Weizsäcker und andere...*, Schwäbisch-Gmünd, 1950, p. 169.

Cette esquisse de différenciation a l'avantage d'éclairer le dilemme décrit plus haut, résidant dans le fait que l'hypothétique « pulsion de mort » freudienne, opposé à une « pulsion de vie », amalgame ces deux aspects mentionnés et manque donc d'homogénéité définitoire. Mais la pulsion agressive pouvant justement être interprétée non comme l'opposé de la pulsion vitale, mais tout au contraire comme l'une de ses composantes (au même titre que la pulsion de survie, la pulsion sexuelle, la pulsion sociale, etc.) – constatation trop souvent refoulée dans notre société –, nous croyons que la différenciation entre « vie » et « mort » devra se mettre en équation avec l'opposition entre « vital » et « rationnel » plutôt qu'avec « agressivité » et « érotisme ». Le rationnel peut (et doit) évidemment servir la logique vitale en mettant à sa disposition la rigueur stratégique de sa logique mathématique et peut donc, au moins en ce qui concerne l'humain, garantir son succès extérieur ; car en effet, il faut supposer que cette pulsion – si elle en mérite même le nom – émane finalement d'un mécanisme de défense, compensant (et provoquant) les déficiences d'expression vitale pulsionnelle collective et individuelle par une rationalisation à outrance⁶³. Ainsi, il ne faut pas oublier que cette logique anorganique que l'on tendrait, avec Goethe, à opposer à une « logique organique », une « logique de la vie »⁶⁴, émane en même temps de conditions de base fondamentalement différentes et tendant à appliquer une rigueur logique à un domaine qui ne lui est pas propre, avec tout le risque de déformer et de dénaturer ainsi (dans tous les sens du mot) ce qu'elle est censée servir. Ainsi, alors que la « destruction » (passionnelle) est clairement située dans le premier domaine, l'élimination (ou « destruction » « rationnelle ») émane du second.

Dans cette optique, la destruction agressive, bien que généralement inacceptable de par son danger pour l'équilibre social, est signe de dynamisme, de vie et de profusion de pulsions et accepte d'une certaine manière, paradoxalement, l'existence de l'objet qu'elle tend à léser⁶⁵. La

⁶³ Concernant le phénomène de rationalisation, introduit dans le langage psychanalytique par E. Jones, « Rationalisation in Everyday Life », in *The Journal of Abnormal Psychology*, 3, 1908, p. 161-169 et décrit par S. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936), cf. par exemple B.P. McLaughlin, A. Rorty, *Perspectives on self-deception*, Berkeley, 1988.

⁶⁴ L'on pensera ici surtout à la construction d'une morphologie comparative de l'organique (depuis l'ouvrage *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, 1790) ; cf. P. Schilperoord-Jarke, « Goethes Metamorphose der Pflanzen und die moderne Pflanzengenetik », in Heusser, P. (éd.), *Goethes Beitrag zur Erneuerung der Naturwissenschaften*, Bern 2000, p. 131-170. Voir aussi la littérature citée dans le *Hegeljahrbuch 2006* (« Das Leben denken »).

⁶⁵ Concernant le rôle ambivalent de la violence dans les sociétés humaines, cf. M. Maffesoli, *Essais sur la violence*, Paris, 2008 ; S. Body-Gendrot et P. Spierenburg, *Violence in Europe : Historical and Contemporary Perspectives*, Berlin, 2008.

destruction motivée par la raison pure, par contre, essaie de recréer, de la manière la plus efficace possible, un monde simplement diminué de l'existence de l'objet à éliminer. Ainsi, en fin de compte, elle nie son existence, car elle nie même le plaisir pulsionnel que l'objet détruit pourrait procurer au destructeur en subissant l'acte agressif.

Cette différenciation permet donc aussi de mieux comprendre la différence catégorique des satisfactions liées à la « destruction », car si toute forme de destruction émanait uniquement de la « pulsion de mort », comme le voulait Freud, pourquoi les satisfactions obtenues par ce moyen ont-elles quand même en partie un caractère libidinal fort affirmé ? Par contre, en séparant la destruction pulsionnelle et donc agressive de la destruction rationnelle, et en rapprochant cette première des « pulsions de vie », il devient plus aisément compréhensible que celle-ci puisse pleinement être investie d'érotisme d'ordre sadique ou masochiste, alors que la dernière, relevant d'une tendance uniquement défensive et se servant de moyens purement intellectuels, entrave la jouissance libidinale et ne procure que la satisfaction narcissique froide d'une équation mathématique élégamment résolue.

En quoi cette différenciation peut-elle servir l'historien, dont le travail se fait, hélas, trop souvent sans tenir compte de la réflexion psychologique⁶⁶ ? Tout d'abord, elle permet de différencier plus clairement les différents aspects, parfois fortement imbriqués, de la « destruction » et de ses motivations, en permettant d'ancrer cette différenciation entre « destruction agressive » et « destruction rationnelle » – banale en tant que telle – dans un langage non seulement intuitif, mais méthodologiquement plus assuré. Mais, beaucoup plus intéressant, une analyse synchronique plus détaillée des différents champs d'action concrets de la « destruction » et de l'« élimination » et de leurs rapports mutuels dans le temps semble permettre d'établir le psychogramme des diverses sociétés. En effet, en rapprochant certaines idées du *Das Unbehagen in der Kultur* freudien⁶⁷ avec l'approche organique et dialectique développée par Goethe, Spengler, Toynbee et Demandt déjà mentionnés plus haut, nous pouvons formuler et comprendre d'un point de vue psycho-historique pourquoi « violence » et « destruction » restent généralement, à l'aube des différentes cultures, des phénomènes individuels, chargés d'émotion, faisant partie du quotidien (quoique rigidement encadrés par

⁶⁶ Cf., à titre de rares exceptions, les 10 volumes du journal *Psychologie und Geschichte*, paru de 1982 à 2002.

⁶⁷ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in : *Gesammelte Werke*, vol. 14, Francfort-sur-le-Main 1963. Cf. J. Le Rider et al. (éd.), *Autour du „Malaise dans la culture“ de Freud*, Paris, 1998 ; H. Bickel, H. Hierdeis (éd.), *„Unbehagen in der Kultur“ : Variationen zu Sigmund Freuds Kulturkritik*, Vienne, Berlin, Münster, 2009.

des structures sociales), avant d'être renforcés et relayés lentement par une rationalisation de la destruction, ne visant plus (uniquement) le plaisir pulsionnel de l'agressivité, mais une maximalisation de l'efficacité de l'élimination. L'agressivité individuelle disparaissant graduellement derrière des mécanismes collectifs et prenant des proportions potentiellement de plus en plus extrêmes, cette évolution contribue en fin de compte – paradoxalement – à la formation d'une société largement passive et pacifiste, où la violence n'existe plus que comme exception soigneusement refoulée et redoutée⁶⁸ ; un affaiblissement pulsionnel général au profit d'une rationalisation du quotidien expliquant bien souvent la faiblesse de toute une civilisation devant la présence d'agressivité destructrice « vitale » dans des sociétés se situant à d'autres stades de cette évolution et causant sur le long terme – l'histoire semble nous l'apprend en permanence – leur chute.

IV. Destruction matérielle et symbolique

Tu veux bâtir des cités idéales,
Détruis d'abord les monstruosité.
Gouvernements, casernes, cathédrales,
Qui sont pour nous autant d'absurdités

Dans son hymne *Le triomphe de l'anarchie*, le chansonnier Charles d'Avray (1878-1960)⁶⁹ évoque, en quatre strophes à peine, un des ressorts essentiels du geste destructif. Abattre une caserne ou une cathédrale, c'est blesser au cœur les institutions qu'elles abritent. C'est une évidence : il y a une forte identification de certains monuments avec les systèmes politiques ; le pouvoir s'incarne dans la pierre⁷⁰ qui fige les

⁶⁸ Cf. M. Miller, H.-G. Soeffner (éd.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main, 1996 ; S. Roché, *Sociologie politique de l'insécurité*, Paris, 2004.

⁶⁹ Sur ce personnage, « barde anarchiste », de son vrai nom Charles-Henri Jean, voir Charles d'Avray, in *Les cahiers de Contre-Courant*, 105, Janvier-Mars 1961, p. 233-248 ; E. Reichel, Histoire politique de la chanson entre deux-guerres, in Dietmar, R. (éd.), *La chanson française et son histoire*, Tübingen, 1988, p. 238-241 ; G. Manfredonia, *La chanson anarchiste en France des origines à 1914. Dansons la Ravachole !*, Paris, 1997, p. 244 et ss.

⁷⁰ Le sujet est si vaste et si évident... Et pourtant, il n'a pas provoqué de réflexion synthétique, sans doute à cause de son ampleur déraisonnable. Tout au plus a-t-il trouvé des terrains d'applications dans certains objets d'études particulièrement spectaculaires, comme l'architecture totalitaire (notion controversée) : Igor N. Golomostok, *L'Art totalitaire : Union soviétique, III^e Reich, Italie fasciste, Chine*, Paris, 1991. Hors de la période qui nous intéresse, l'architecture nazie est un des exemples les plus évidents ; voir par exemple, S. Helmer, *Hitler's Berlin : The Speer Plans for Reshaping the Central City (Illustrated)*, Ann Arbor, 1985 ; L. Krier, *Albert Speer Architecture*. New York, 1989 ; J. Petsch, *Baukunst und Stadtplanung im Dritten Reich : Herleitung, Bestandsaufnahme, Entwicklung, Nachfolge*, Munich, Vienne,

institutions et impressionne les consciences avec une redoutable efficacité. En temps de paix, la monumentalité d'un lieu institutionnel est une forme d'injonction, parce qu'elle légitime l'ordre en place et s'imprime dans les esprits séduits par une esthétique ou fléchis par l'austérité volontaire d'un bâtiment qui incarne la répression ou l'autorité – prison, caserne. Il est d'ailleurs des ensembles qui réussissent l'improbable mélange des deux registres – pensons à ces Palais de Justice⁷¹ où le grandiose et le solennel s'entremêlent. L'ostentation n'est pas seulement synonyme d'opulence ; elle provoque chez le spectateur une intériorisation de l'autorité. Tout ceci a déjà été conceptualisé par plusieurs observateurs ou acteurs ; citons par exemple le propos très explicite de Bofrand qui disait qu'« il ne suffit pas qu'un édifice soit beau ; il faut que le spectateur ressente le caractère qu'il doit imprimer »⁷². On n'est pas très loin de la « violence symbolique » exprimée par Pierre Bourdieu et Jean-Pierre Passeron⁷³.

1976 ; A. Scobie, *Hitler's State Architecture : The Impact of Classical Antiquity*. Pennsylvanie, 1990 ; F. Spotts, *Hitler and the Power of Aesthetics*. Woodstock, New York, 2002 ; R. Taylor, *Word in Stone : The Role of Architecture in the National Socialist Ideology*. Berkeley, 1974. La Rome antique en est un autre, qui a toutefois été décliné plutôt – et c'est sans doute plus sage, sous formes d'études de cas dédiées à l'action de certains souverains, notamment Auguste (cf. P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, Munich, 1987 ; A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge, New York, 2008). Pour le Moyen Âge, on notera l'importance symbolique de la muraille, symbole de l'identité urbaine, et du triptyque monumental de la cathédrale, du château et de l'hôtel de ville ; il est l'écho architectural des rapports souvent conflictuels entre ce que l'on appellera plus tard les Trois États d'Ancien Régime. On trouvera d'intéressantes remarques qui dépassent le cadre du seul bâti dans M. Boone et P. Stabel (éd.), *Shaping Urban Identity in Late Medieval Europe*, Leuven, 2000. Le château et les palais ont suscité une littérature abondante : voir par exemple, F.-X. Cuhe (éd.), *La vie de château. Actes du colloque 'Architecture, fonctions et représentations du château et du palais du moyen âge à nos jours' des 13-15 mai 1996*, Strasbourg, 1998. Sur ce thème inépuisable, pour plusieurs espaces-temps d'Ancien Régime, voir encore M.-F. Auzepy, J. Cornette (éd.), *Palais et pouvoir : de Constantinople à Versailles*, Vincennes, 2003 ; M.C. Miller, *The Bishop's Palace : Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca, New York, 2000. À l'époque moderne, parmi d'autres thèmes, le substrat idéologique du retour à l'architecture antique, d'une part, et la propagande architecturale baroque, ont inspiré une littérature immense. La thématique a été aussi jusqu'à inspirer des photographes très contemporains et provocateurs : voir J. MacArthur, R. Ross, *Architecture of Authority*, New York, 2007, s'intéressant à l'architecture des prisons, salles d'exécution ou de détention militaires dans le contexte post 11 septembre 2001.

⁷¹ *La Justice en ses temples. Regard sur l'architecture judiciaire en France*, Paris, 1992.

⁷² J.-M. Pérouse de Montclos, *Histoire de l'Architecture française*, Paris, 1989, p. 408, cité dans N. Coquery, *L'espace du pouvoir. De la demeure privée à l'espace public, 1700-1790*, Paris, 2000, p. 155.

⁷³ « La violence symbolique, c'est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s'appuyant sur des « attentes collectives »,

Le bâti institutionnel est donc un écrin conçu pour abriter des rituels souvent eux-mêmes spectaculaires qui fondent une société : rendu de la justice, exercice de la force militaire, culte religieux, délivrance du savoir universitaire. Ces « rituels sociaux », par leur caractère répétitif et métronomique, par leur apparence volontiers désuète accentuée par des uniformes et un langage abscons, jouissent d'une autorité aussi corroborée par le passé ou la « tradition ». Le bâtiment, à lui seul, ne forme donc qu'un théâtre dans lesquels s'ébattaient les acteurs principaux qui forment les piliers de l'ordre d'une société ; mais par la dimension emblématique qu'il revêt, il semble parfois être l'épitomé de cet ordre. L'érection de nouveaux ensembles architecturaux a d'ailleurs pu apparaître comme une solution pour redonner du lustre à des systèmes essoufflés : pensons, entre autres, aux projets de Boullée qui imaginait de mégalomaniaques palais pour Louis XVI, alors que le pouvoir de celui-ci était au bord du précipice⁷⁴. De manière semblable, c'était par des constructions aux proportions mégalomanes que la durée « millénaire » du troisième Reich, dont on connaît la fragilité institutionnelle et économique, devait être anticipée et légitimée⁷⁵. Le langage courant est un autre indice de cette association étroite entre autorité et monument : n'y a-t-il pas, encore aujourd'hui, dans le parler de tous les jours, une contamination langagière entre un lieu et le pouvoir qui s'y exerce ? Lorsque sont évoqués, en République française, l'Élysée ou Matignon – qui n'étaient pourtant que des hôtels particuliers au XVIII^e siècle, on sait, par métonymie, ce que l'on vise réellement... Pour nous rappeler, enfin, l'importance symbolique de ces bâtiments souvent spectaculaires, souvenons-nous du caractère structurant qu'ils peuvent avoir sur la représentation spatiale : par leurs dimensions et leur fonction, ils forment un des pivots autour desquels s'articule l'orientation. Ils font donc

des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schémas de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir » dans P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, 1994, p. 188.

⁷⁴ J.-M. Pérouse de Montclos, *Etienne-Louis Boullée, 1728-1799. De l'architecture classique à l'architecture révolutionnaire*, Paris, 1969.

⁷⁵ L'on consultera évidemment les témoignages – nécessairement biaisés – des deux architectes principaux, Albert Speer et Herrmann Giesler : A. Speer, *Erinnerungen*, Berlin, 1969 ; id., *Spandauer Tagebücher*, Berlin, 2002 [1975] ; H. Giesler, *Ein anderer Hitler. Bericht seines Architekten Hermann Giesler. Erlebnisse, Gespräche, Reflexionen*, Leoni am Starnberger See, 1978.

partie de la « carte mentale » des individus qui se repèrent dans l'espace, bref sont des bornes fichées dans l'esprit⁷⁶.

Il est donc très compréhensible que, dans la perspective d'une régénération radicale de la société, la destruction matérielle de lieux symboliques puisse être considérée comme un passage obligé vers un ailleurs et un mieux social. Cette destruction matérielle procède à la fois d'un processus cathartique, parfois incontrôlé, mais aussi et surtout d'une planification.

Processus cathartique... la destruction d'ensembles monumentaux associés étroitement au pouvoir suscite souvent l'accusation de « vandalisme ». Peu importe que le mot ait été probablement forgé par l'abbé Grégoire, comme il est rappelé plusieurs fois dans ce volume⁷⁷ ; ce sont les révolutionnaires de tous bords qui portent cette étiquette infâmante. La destruction de monuments qui nous apparaissent comme dignes d'intérêt esthétique ou architectural est évidemment spontanément associée chez l'observateur à une pulsion négative et sauvage, venant des tréfonds d'un être humain décidément animal ou retourné à l'état de barbare⁷⁸. Pourtant, la lecture des contributions ici rassemblées nous apprend que, si des affects forts et profonds sont à l'œuvre dans le processus destructif, parmi lesquels le ressentiment, sans doute, joue un rôle de premier plan, il ne faut certes pas négliger la part du processus rationnel dans celui-ci. Des exemples aussi divers que le Moyen Âge bruxellois, la mise à bas de la cathédrale Saint-Lambert de Liège ou des destructions opérées en France pendant la Révolution permettent de monter en épingle le caractère volontaire, réfléchi et planifié de certains processus destructifs. Des observations comparables sont d'ailleurs formulées par les criminologues dans la société contemporaine qui, en analysant le vandalisme raciste et le vandalisme sans connotation idéologique particulière, ont observé, là aussi, combien le premier pouvait répondre à des calculs « symboliques, calculés et réfléchis »⁷⁹. Cette destruction systématique ou ciblée peut être le fait du pouvoir en place,

⁷⁶ La thématique de la place du monument dans la structuration de la représentation spatiale est fréquemment utilisée, notamment dans ce que l'on appelle non sans pédanterie la géographie phénoménologique (*sic*). De belles études ont prolongé ces réflexions théoriques, en les appliquant au terrain historique. Nous citerons un seul exemple : Daniel Lord Smail, *Imaginary Cartographies : Possession and Identity in Late Medieval Marseille*, Ithaca, New York, 1999.

⁷⁷ Voir les contributions de Bruno Bernard et de Philippe Raxhon dans ce volume.

⁷⁸ Voir plus haut les réflexions sur les pulsions destructrices, notamment la réflexion freudienne sur la question. La violence, dont la destruction est évidemment une des modalités, pose fondamentalement le problème très débattu de sa spontanéité et de la part d'animalité chez l'homme, qui a engendré une littérature surabondante.

⁷⁹ M. Leblanc, M. Ouimet, D. Szabo (éd.), *Traité de criminologie empirique*, Montréal, 2003, p. 671-672.

installé, ou, au contraire, accompagner les mouvements révolutionnaires qui cherchent à secouer l'appareil installé. Elle procède aussi et parfois d'un jusqu'au boutisme si radical qu'il a été comparé par plusieurs contributeurs du volume – entre autres Bruno Bernard et Philippe Raxhon, au meurtre du roi : l'irréparable est commis, et le point de non-retour est atteint.

Est-il opportun d'opérer une distinction entre destruction volontaire et vandalisme, et d'utiliser les propositions de Dario Gamboni⁸⁰ – qui les appliquait toutefois exclusivement aux œuvres d'art ? Celui-ci sépare le vandalisme (ou l'iconoclasme), défini comme « les violences portées volontairement, par des agents individuels ou faiblement organisés, dépourvus de support théorique ou stratégique explicite, contre des objets [ayant statut d'œuvre d'art] ». Il l'opposait ainsi à une forme plus élaborée de destruction, planifiée et rationnelle. Avant cela, l'historien de l'art Louis Réau, auteur d'une monumentale – et partisane – *Histoire du vandalisme*⁸¹, avait, malgré la charge passionnelle de son travail, compris que les différences de modalités et d'intention imposaient des distinguos. Pour lui, un des moteurs de la destruction résidait dans une détestation du beau, nourrie par les « inférieurs » animés d'une « haine niveleuse ». Ainsi, sur les traces du vicomte de Montalembert, il avait établi une typologie assez fruste des motivations induisant le geste destructif⁸², qui reposait avant tout sur la « respectabilité sociale » de celles-ci : d'un côté les actes pulsionnels, cupides ou intolérants ; de l'autre, une destruction fondée sur un discours esthétique, moral ou religieux qui confère une honorabilité à l'acte commis, ou du moins le justifie socialement. S'y ajoutent d'autres clés d'analyse : la dimension collective ou individuelle de l'acte – on pourrait dire, d'un côté Érostrate et de l'autre, les metteurs à bas de la Bastille ; le niveau d'achèvement de la destruction – simple acte de déprédation ou oblitération totale de l'objet ou du monument. Toutefois Réau avait senti la difficulté de la systématisation d'une typologie – et finalement abandonné celle-ci pour préférer la pure et simple chronologie dans son étude.

Une des autres difficultés essentielles qui s'est posée aux penseurs du vandalisme et de l'iconoclasme a été celle de la dimension esthétique du monument ou de l'objet détruit. C'est un écueil redoutable : la nature « d'œuvre d'art » de l'objet détruit était-elle réellement visée par les « vandales » ? N'y a-t-il pas plutôt des considérations essentiellement

⁸⁰ Pour notre propos, l'ouvrage de D. Gamboni, *Un iconoclasme moderne. Théories et pratiques du vandalisme artistique*, Fribourg, 1983, ici p. 7, est tout à fait fondamental.

⁸¹ L. Réau, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris, 1994 (reed., 1^{re} ed., 1959).

⁸² Voir Gamboni, *Un iconoclasme moderne*, p. 10-11.

religieuses ou politiques qui présidaient au geste destructif⁸³ ? L'iconoclasme étudié par un historien de l'art n'est souvent pas le même que celui de l'historien de la politique ou du théologique : c'est le sempiternel problème des fonctions et de la nature même « d'œuvre d'art » qui vient ici polluer le débat : l'icône byzantine, la statue de la Vierge du XVI^e siècle ou l'édifice religieux « remarquable » – temple, église, etc. – étaient-ils (principalement) des « œuvres d'art » ?

Une manière de reposer la question est d'éviter de focaliser le débat sur le geste plutôt que sur l'objet. C'est le parti pris adopté dans ce volume : mettre en avant la destruction matérielle intentionnelle, en adoptant une attitude latitudinaire dans la sélection des objets ou édifices visés, en refusant de les emprisonner dans une catégorie comme celle « d'œuvre d'art », par exemple, qui presque inévitablement monopolise le débat en suscitant des arbitrages et débats apriori, nous privant aussi de possibles points de comparaison avec des destructions touchant incontestablement ce qui n'est pas une œuvre d'art ou un monument à valeur esthétique. En effet, les démarches présidant à ces destructions peuvent être proches dans leurs motivations, déroulements et effets.

Ainsi, on trouvera dans ce volume aussi bien des processus destructifs visant des objets cultuels que des manuscrits, des édifices sacrés et profanes, et même des corps d'animaux ou d'hommes et de femmes, au terme toutefois d'un processus particulier de « déshumanisation ». Tant le « sacrifice » des vestales et des prodiges que les scènes sauvages de cannibalisme décrites plus bas sont sans doute à la limite de notre enquête. Ils mettent en œuvre des êtres qui perdent aux yeux des destructeurs leur qualité humaine, soit parce qu'ils représentent une rupture de l'équilibre naturel entre les sphères des hommes et des dieux, ou parce qu'ils sont réduits à un corps apte à être dévoré. Les deux exemples sont toutefois très différents : la rationalité de la démarche propre à la pensée religieuse romaine est évidente – pour qui, bien entendu, comprend qu'il s'agit d'une rationalité qui déploie ses effets à l'intérieur d'un système religieux qui peut nous sembler à nous, hommes du XXI^e siècle, irrationnel⁸⁴ ; le cannibalisme et les mutilations, quant à elles, semblent répondre à des pulsions souvent collectives et sauvages qui nous ébranlent, par leur volonté de littéralement résumer l'homme à sa chair, voire à le réduire au statut d'objet susceptible, comme une poupée, d'être disloqué et éparpillé. En outre, on envisagera aussi ici des destructions intentionnelles mais non hostiles et simplement utilitaires ou pratiques, comme on l'expliquera plus bas.

⁸³ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁴ Rappelons les différences conceptuelles élaborées par Max Weber entre *Zweck-* et *Wertrationalität*, dans *Economie et société*, Paris, trad. fr., 1971.

V. Destruction : de la pratique au discours

Le discours sur le cannibalisme est une utile transition vers un problème fondamental que l'on a senti poindre plus haut dans nos réflexions sur l'historiographie : en effet, l'enjeu narratif du récit destructif est très fort, et participe de la complexité de l'analyse de celui-ci par l'historien. Le titre de notre volume est centré sur les « pratiques et les discours ». Les deux niveaux d'analyse sont insécables, et d'ailleurs entremêlés dans la plupart des contributions de notre ouvrage.

En effet, la destruction, par l'horreur exemplative qu'elle peut susciter chez le lecteur, par la charge morale et stigmatisante qu'elle convoie, est un outil historiographique de première force. Elle charrie un poids émotionnel qui est utile pour disqualifier une catégorie sociale, un groupe humain. On retrouve cette même tentation chez les chroniqueurs et chez les historiens du passé et du présent. Peu importe que les destructions aient été réelles ou imaginaires, ou que le rôle de la partie stigmatisée soit ou non avéré : si Adhémar de Chabanes ou Raoul Glaber condamnent les Juifs pour leur « rôle » dans la destruction du Saint-Sépulcre, les historiographies catholique ou contre-révolutionnaire utilisent évidemment l'iconoclasme ou le vandalisme protestant ou sans-culotte comme un argument idéologique fort.

Mais, si la destruction est commode pour stigmatiser, elle peut aussi être un motif supplémentaire à ajouter à la fresque des vertus d'un grand homme : l'exemple du discours sur les temples païens antiques qui prête à Théodose et à Markellos une action précoce et décisive dans la destruction des sanctuaires païens montre la difficulté d'interprétation de textes à haute teneur symbolique et idéologique. Cette analyse prouve que les historiens doivent accorder plus d'attention au contexte narratif des épisodes qu'ils utilisent et, encore une fois, rappelle la nécessité d'une critique rigoureuse des textes. C'est ce à quoi se sont employés la plupart des observateurs qui se sont longtemps attardés sur la décomposition des présupposés charriés par les sources et des intentions explicites ou implicites de leurs auteurs. En cela, il est évident que l'analyse du déroulement du processus destructif et de sa symbolique ne pouvait se passer de cette étape première, fondamentale, d'analyse des objectifs du discours.

Tous les types de sources ne sont bien sûr pas de la même teneur polémique : le discours sur la destruction peut prendre un tour plus sentimental mais moins brûlant, voire être plus distancié, lorsque se multiplient, aux XVIII^e et surtout XIX^e siècles, les entreprises patrimoniales éparpillées puis plus ordonnées visant à la préservation du souvenir de bâtiments détruits par la guerre, les catastrophes ou même l'urbanisme. La préservation d'une mémoire urbanistique, en corollaire aux grandes

ou petites transformations accompagnant les aménagements urbains, induit ainsi la production de croquis ou de photographies d'une réelle importance pour l'historien et l'historien de l'art.

Les données archéologiques sont un autre type d'accès possible à la destruction. Le témoignage matériel, évidemment débarrassé de l'encombrant appareil idéologique charrié par les sources, n'est pourtant pas la porte d'accès idéale à la compréhension profonde du phénomène destructif : les données archéologiques, dispersées et souvent mal contextualisées, faute de sources écrites explicites, posent beaucoup de problèmes à l'observateur avisé. Le croisement avec des textes historiques ne permet pas non plus toujours de lever les ambiguïtés, mais est au contraire parfois générateur de motifs supplémentaires d'embarras, comme le montre, entre autres, le dossier rassemblé par Charruadas et *alii*, dans ce volume : prouver la destruction par l'archéologie est une entreprise délicate ; faire le départ entre les déprédations volontaires ou accidentelles *in situ* l'est encore plus. Cette constatation n'est pas un aveu d'impuissance des deux disciplines, ni un constat d'échec de l'interdisciplinarité, mais plutôt un *caveat* bienvenu, face à la tentation naïve de croire que le recours aux sources matérielles allait offrir une solide solution de rechange qui pallierait les défauts de textes pétris d'une charge idéologique si prégnante qu'ils en deviendraient difficilement utilisables.

VI. Aperçus

Les communications sont classées par ordre chronologique. Lorsqu'elles abordent plusieurs époques, c'est en général la plus ancienne qui a été prise en considération pour le placement dans le volume.

Dans *La destruction du sacré dans la religion romaine. Comment faire disparaître un mauvais prodige ?*, David Engels étudie un certain nombre de récits de prodiges advenus durant l'époque de la République romaine. Ils ont trait à la destruction rituelle de présages envoyés par les dieux, des présages qui révèlent une brèche ouverte dans la *Pax deorum*. Même s'ils nous ont en général été conservés par des auteurs de l'époque impériale, ces textes peuvent être considérés comme des sources relativement fiables. La foudre, des chutes de pierres, la découverte d'un essaim d'abeilles dans un temple, l'apparition de chouettes, de loups ou de serpents dans l'espace sacré comme dans l'espace profane, sans parler de la naissance d'individus hermaphrodites ou de l'irruption d'un homme de race noire, tous ces événements 'anormaux' constituaient, pour les Romains de la République, autant d'avertissements divins qu'il convenait de prendre au sérieux. Souvent, les prêtres ordonneront, dans la limite du possible, la destruction du mauvais présage, à condition que celle-ci n'enfreigne pas les lois sacrées.

C'est ainsi, par exemple, qu'un objet foudroyé ne pouvant être déplacé, il sera enterré sur place. Dans d'autres cas, l'être néfaste était bel et bien mis à mort, même quand il s'agissait d'une personne. La destruction de mauvais présages peut être considérée comme une pratique essentielle dans la religion romaine à l'époque républicaine, une pratique qui vise à rétablir le *statu quo* dans les relations entre l'homme et les dieux, en éliminant le message même du courroux divin.

Autant la destruction présente-t-elle, dans la contribution de David Engels, un caractère 'civilisé', encadré par la tradition comme par les lois divines et contrôlé par un clergé, autant apparaît-elle, dans la contribution suivante, comme un débordement incontrôlé qui bouleverse pour un moment les normes sociales. Dans *Dévoré par la foule. Cannibalisme et violences collectives en Occident : une approche historique*, Vincent Vandenberg ouvre le dossier anthropologique complexe des pratiques cannibales dont la vocation n'est manifestement pas alimentaire. L'analyse se concentre sur l'Antiquité classique et l'Occident chrétien, des cultures qui, traditionnellement, ne sont pas associées à ce genre de pratiques. Le premier exemple étudié remonte au début du II^e siècle de notre ère et concerne l'anthropophagie à laquelle se seraient livrés des habitants de Dendera sur un homme d'Ombos, deux villes de Haute-Égypte dont les populations se haïssaient profondément. L'étude s'achève par le récit de la mise à mort en 1870 à Hautefaye (Dordogne) d'un présumé opposant à Napoléon III, opposant dont le corps fut brûlé en place publique et dont la graisse aurait servi à couvrir des tartines. Derrière de tels récits, dont il est souvent difficile de déterminer s'ils correspondent à des faits réels ou s'il s'agit de rumeurs, se cache une conception particulière de la destruction. En effet, par l'acte cannibale, il s'agit moins de détruire matériellement une personne, que son humanité, son appartenance à l'espèce humaine. La destruction est investie d'une haute valeur symbolique : la personne, dévorée, devient par ce fait même 'viande' et se trouve ainsi reléguée publiquement au rang de l'animal. La destruction vise donc clairement à une transformation symbolique. Alors même que les morts, dans la plupart des cultures, ne perdent pas leur statut d'homme, mais le conservent sous une forme ritualisée – lavage et habillage du corps, funérailles, tombes, etc. –, le cannibalisme convertit l'être humain consommé en un 'non-homme', signifiant du même coup son exclusion complète de l'humanité. Cette sanction extrême advient en général dans un contexte d'hystérie collective, où la violence individuelle est portée et renforcée par un groupe éprouvant les mêmes haines que les 'cannibales'.

La destruction offre à nouveau le visage froid de pratiques rationnelles dans l'exposé de Michaël Vannesse, *La destruction dans l'Antiquité. Le cas des mises en défense des villes dans l'Empire romain*

tardif (III^e-V^e siècles). L'auteur aborde un sujet bien connu des spécialistes en archéologie romaine, les fortifications édifiées autour des villes à partir de la fin du III^e siècle de notre ère, dans un contexte d'insécurité croissante. Néanmoins, au lieu de s'intéresser, comme on le fait généralement, aux murailles elles-mêmes, qui ont bénéficié de l'attention des érudits dès le XVI^e siècle, il nous convie à une approche en négatif, centrée sur les destructions du tissu urbain qui ont précédé la construction du rempart. Les informations dont on dispose sont de nature presque exclusivement archéologique. En dépit de leur caractère parcellaire, elles permettent de constater l'ampleur considérable de ces destructions. Presque toujours, une partie seulement de la ville ancienne a été enclose. Pour ce faire, on a détruit des quartiers entiers, arasé des nécropoles, abattu des bâtiments publics et même des temples, comme à Doura-Europos. La destruction présente ici un caractère rationnel, méthodique. Répondant à des nécessités impérieuses et à l'intérêt général, elle est guidée par le désir pratique d'isoler les fortifications, aussi bien vers l'intérieur que vers l'extérieur, et prend avant tout en considération les données physiques du terrain à défendre. Il importait que les soldats de la garnison aient facilement accès au rempart et que les agresseurs ne puissent l'escalader en prenant appui sur un édifice situé hors les murs. Cette rationalité de la destruction se retrouve dans son caractère systématique, que l'on observe bien en fouille, ainsi que dans le réemploi fréquent des matériaux de construction récupérés. Dans les assises inférieures de nombreuses murailles du Bas-Empire, des blocs provenant de monuments funéraires ont été réutilisés. Ces monuments ont dû être au préalable soigneusement démontés. La destruction, telle que la décrit Michaël Vannesse, apparaît donc comme un acte d'ingénieur, exécuté avec froideur et méticulosité, même si les ressorts ultimes de sa motivation trouvent leur origine dans la peur : celle des barbares.

Si les destructions envisagées dans l'article précédent sont bien réelles, il n'en va pas de même pour celles étudiées par Aude Busine dans sa contribution *Une rhétorique de la destruction ? Le cas des temples païens dans l'Antiquité tardive*. L'auteur passe en revue diverses sources remontant aux V^e et VI^e siècles, concernant la destruction, par les chrétiens, de temples païens. Au travers de la destruction matérielle du lieu de culte, c'est clairement la divinité qui était vénérée dans ses murs et l'ensemble des pratiques cultuelles qui lui étaient associées qu'il s'agissait de détruire. Ces destructions à haut potentiel symbolique, visant à démontrer la supériorité de la nouvelle religion, se sont-elles réellement déroulées comme les textes le racontent ? La prise en considération du caractère fortement homélique ou hagiographique de la plupart des témoignages et leur ambition clairement propagandiste obligent à s'interroger sur ce qui, dans les épisodes rapportés, ressortit

au domaine de la pure rhétorique. L'auteur concentre son exposé sur la prétendue destruction, par l'évêque Markellos, du temple de Zeus Bêlos à Apamée de Syrie, édifice dont la solidité rendait particulièrement malaisé le travail de sape. Les faits se seraient produits vers 386, donc bien avant le décret de Théodose II de 435. Il s'agirait du plus ancien exemple attesté d'une destruction chrétienne de temple païen. L'unique source concernant les agissements de Markellos – l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr – ne remonte toutefois qu'au milieu du V^e siècle et, en dépit des nombreux détails dont elle émaille la description, pourrait bien répondre avant tout au désir d'attribuer *a posteriori* à un évêque exemplaire la destruction gratifiante d'un temple païen. La destruction des lieux de culte anciens semble, en réalité, avoir été un processus lent, qui ne s'est pas déroulé partout de manière semblable. En raison de sa haute valeur symbolique, elle est devenue un motif littéraire à part entière, susceptible d'être mis au service de l'exaltation des nouveaux héros du christianisme, tels l'empereur Constantin ou saint Martin.

Si la destruction de temples païens se situe à mi-chemin entre mythe et réalité, en revanche, dans l'étude de Georges Leclercq '*Habent sua fata libelli et acta*'. *La destruction de textes, manuscrits et documents au Moyen Âge*, la destruction présente à nouveau une dimension factuelle. L'auteur envisage différents cas de figures, la destruction de textes, accompagnée ou non de celle de son support matériel, répondant à des motivations multiples. Dans le domaine religieux, c'est l'erreur théologique qui est visée au travers des brûlements de livres chrétiens considérés comme non conformes à la doctrine officielle. Ces destructions pouvaient offrir l'aspect d'un spectacle édifiant. Les manuscrits litigieux – et parfois aussi leur auteur, à partir du XIV^e siècle – étaient jetés au bûcher en place publique, le feu retrouvant dans un tel contexte la valeur purificatrice que lui prête déjà l'Ancien Testament. Ceci vaut également pour les brûlements en place publique de Talmuds ordonnés par Louis IX au XIII^e siècle. Cette fois, c'est un cas particulier d'« erreur » théologique dans la perspective chrétienne, à savoir la religion de l'autre, qui est visé, à travers l'anéantissement de son support écrit. Toutefois, la destruction de textes au Moyen Âge peut également être inspirée par des considérations d'ordre matériel. La volonté de réutiliser le parchemin de manuscrits anciens ne présentant plus d'intérêt manifeste pour leurs propriétaires, en raison de la langue, du contenu ou de l'écriture, se trouve à l'origine du phénomène des palimpsestes. La destruction du texte premier, par lavage ou par grattage, n'est pas motivée par son contenu hétérodoxe ; il s'agit simplement de récupérer un support onéreux. Le même souci de récupération matérielle explique également le fait que des manuscrits sur papyrus ont été collés face écrite contre face écrite au XI^e siècle par les moines de Saint-Denis. Sur les revers

nus furent transcrites des chartes fallacieuses, destinées à justifier les privilèges dont prétendait pouvoir bénéficier l'abbaye. Le papyrus conférait à ces chartes l'aspect de documents originaux mérovingiens. Enfin, le contenu d'un document juridique, jugé obsolète, pouvait donner lieu à une annulation, si pas même à la destruction complète du parchemin. Dans ce cas de figure, la destruction, parfois ritualisée, visait non le texte pour lui-même, mais bien plus encore les droits, charges et devoirs qu'il impliquait.

Dans *La destruction du Saint-Sépulcre d'après Raoul Glaber et Adémar de Chabannes*, Arnaud Knaepen et Nicolas Schroeder mettent en parallèle deux textes relatant la destruction, probablement en l'an 1009, du Saint-Sépulcre de Jérusalem par le calife fatimide al-Hakim. Ces deux textes, rédigés au milieu du XI^e siècle, attribuent un rôle décisif aux Juifs. Ce seraient eux qui, pour venger les persécutions dont ils étaient victimes à Orléans (selon Raoul Glaber) ou à Limoges (selon Adémar de Chabannes), auraient incité le calife à détruire le Sépulcre, après lui avoir fait croire que les chrétiens se préparaient à envahir la Terre sainte. La destruction de ce haut lieu de la chrétienté est inscrite par chacun des auteurs dans un discours général sur la 'destruction' des communautés juives en Occident, 'destruction' qu'ils approuvent sans réserve : baptêmes forcés, violences, expulsions... On relèvera l'amalgame : Juifs et Musulmans apparaissent comme deux facettes d'une même menace.

Les dimensions pratiques et symboliques se confondent dans la plupart des cas examinés par Paulo Charruadas, Stéphane Demeter, Michel de Waha, Vincent Heymans et Philippe Sosnowska dans leur étude intitulée '*Cepi incendioque delevi...*' *Enjeux politiques et réalité matérielle des destructions architecturales intentionnelles en Brabant méridional (XII^e-XVII^e siècles)*. Ces auteurs examinent un certain nombre de destructions volontaires de tours, de châteaux ou d'hôtels à Bruxelles et dans ses environs immédiats, entre le XII^e et le XVII^e siècle. Ils ont eu le souci de confronter le témoignage des sources écrites aux informations fournies par les représentations anciennes et par l'archéologie, qu'il s'agisse de la fouille ou de l'étude stratigraphique du bâti. Il apparaît que certaines de ces destructions ne furent que partielles. Elles présentent alors un caractère métonymique (*pars pro toto*). Si, dans le cas de structures fortifiées, il s'agissait avant tout d'ôter à un seigneur récalcitrant l'assise même de son pouvoir, en revanche, lors de la destruction partielle en 1568 de l'Hôtel de Culemborg à Bruxelles, sur ordre du Duc d'Albe, c'est la personne même de son propriétaire, le Duc de Culemborg, et ce qu'il représentait alors sur la scène politique troublée des anciens Pays-Bas, à savoir la noblesse 'flamande' désobéissante acquise au protestantisme, qu'il s'agissait de frapper. Ces destructions pro-

grammées, exécutées par l'autorité, s'inscrivent dans le cadre de l'exercice du pouvoir tel qu'on le concevait dans les sociétés d'Ancien Régime, un pouvoir qui considérait comme entièrement légitime le recours à la violence contre les biens et contre les personnes. L'étude s'achève par l'analyse d'une dernière démonstration de force dont fut victime le bâti bruxellois : le bombardement de la Grand-Place et de ses abords en 1695 par les troupes de Louis XIV, commandées par le maréchal de Villeroy.

Les sources concernant le premier iconoclasme anglais ne sont pas moins 'partisanes' que celles relatives à la destruction du Saint-Sépulcre. Jean-Marie Sansterre propose de rouvrir le dossier dans son article intitulé *Détruire les idoles et le tombeau du pseudo-martyr traître à son roi. Quelques manifestations de l'iconoclasme officiel dans l'Angleterre d'Henri VIII (1538)*. Les textes, qu'ils émanent des partisans de la Réforme d'Henri VIII ou de ses adversaires, donnent évidemment des versions assez différentes des événements. On peut toutefois s'accorder sur un point : il s'agit d'un iconoclasme contrôlé, planifié, centralisé, bien encadré par l'autorité royale et ses délégués, à la différence des destructions d'images chrétiennes perpétrées sur le continent par des foules surexcitées, dans un climat de déchaînement destructif. Cet iconoclasme anglais choisit soigneusement ses cibles : les statues de Notre-Dame de Walsingham et de Notre-Dame d'Ipswich, le crucifix 'vivant' de Boxley, autant d'objets célèbres associés à des pèlerinages importants. Ces statues, amenées à Londres en 1538 sur ordre du roi, 'périssent' sur le bûcher. Le feu était censé éradiquer les pratiques idolâtres auxquelles les réformateurs de l'entourage d'Henri VIII estimaient qu'elles n'avaient que trop longtemps donné lieu. La destruction, qui a vocation pédagogique, vise donc ici bien plus que les simples images dans leur matérialité, mais une manière de se comporter devant elles. On détruit publiquement les idoles en espérant ainsi abattre l'idolâtrie, un mal déjà combattu par certains rois d'Israël. Henri VIII fit également détruire le tombeau et, peut-être aussi, les reliques de saint Thomas Beckett à Cantorbéry. L'acte destructeur revêt ici un caractère plus politique : à travers la destruction de la châsse dans laquelle reposait le corps d'un évêque qui s'était opposé au roi Henri II et avait dû payer de sa vie, en 1170, son insubordination, Henri VIII souhaitait mettre fin à un culte à fortes connotations anti-monarchiques. L'iconoclasme assume dans ce cas le caractère presque privé d'une vengeance personnelle des rois d'Angleterre.

La dimension signifiante de l'acte destructeur est également mise en évidence par Philippe Raxhon, chercheur invité par le SOCIAMM, dans son texte *La démolition de la cathédrale Saint-Lambert de Liège pendant la Révolution française*. La cathédrale gothique de Liège fut en

grande partie démontée durant les années 1794-1795, sous la supervision du peintre Léonard Defrance. On est frappé par le caractère rationnel de la démarche qui a présidé au démantèlement du bâtiment, et ceci tant du point de vue pratique qu'idéologique. D'une part, l'édifice, préalablement vidé de son contenu mis à l'encan, va être démonté par étapes, de façon à récupérer les matériaux de construction : bois, plomb, cuivre, bronze, etc... D'autre part, c'est bien l'emblème le plus significatif de l'Ancien régime en Pays de Liège, à savoir le sanctuaire même dans lequel officiait le Prince-Évêque, que les secteurs de la société locale gagnés à la cause de la République souhaitaient abattre. Sur le plan symbolique, on a comparé la cathédrale Saint-Lambert à la Bastille, mais aussi à la figure du citoyen Capet. Dans ces trois exemples, la destruction matérielle vise en fait à abattre une forme de pouvoir incarnée dans une personne ou dans un édifice. Le cas emblématique de la destruction de Saint-Lambert à Liège jette en outre une lumière sur le caractère extrêmement durable du souvenir laissé par certaines destructions, lesquelles semblent paradoxalement perpétuer ce qu'elles étaient censées faire disparaître. Le démantèlement de la cathédrale a fait apparaître une béance dans le tissu de la ville, une béance qui n'a jamais été comblée. Comme à Bruges, autre cité rattachée à la France qui perdit sa cathédrale durant l'époque révolutionnaire, l'emplacement de l'ancien édifice de culte est devenu une zone tabou de l'urbanisme local, dans laquelle personne n'a osé reconstruire.

Dans son article *Tabula rasa ? Quelques réflexions sur la destruction physique des vestiges de l'Ancien Régime dans la France révolutionnaire (1789-1794)*, Bruno Bernard s'attache également à mettre en évidence les finalités multiples de l'acte destructeur dans le projet idéologique révolutionnaire, qui visait à une rupture radicale avec le passé. Parfois, la dimension pratique suffit à expliquer l'acte. Ainsi, en faisant jeter au feu les livres terriers de la noblesse, on pouvait espérer échapper aux redevances que l'on devait acquitter. Souvent, à la motivation pratique s'en ajoute une autre, de nature symbolique. En martelant les blasons apposés sur certains monuments ou objets, on effaçait non seulement un titre de propriété, mais aussi une manifestation particulièrement visible du système nobiliaire. Enfin, la dimension symbolique l'emporte pleinement dans la destruction d'édifices qui, à tort ou à raison, étaient considérés comme de véritables emblèmes de l'Ancien Régime, tels la Bastille ou divers sanctuaires, qu'il s'agisse de cathédrales, d'abbatiales ou de simples paroisses. Certaines destructions ont été opérées de manière 'sauvage' dans un contexte d'hystérie collective. D'autres, au contraire, furent menées à terme de manière méthodique et réfléchie, de façon à récupérer les matériaux. Paradoxalement, c'est un régime qui fit de la destruction un élément central de sa politique – même si le terme n'est pas nécessairement connoté de manière positive

dans le discours – qui mit également sur pied les premières mesures de protection du patrimoine. Ce furent, en 1792, la création d'un *Museum national* au Louvre et, en 1794, celle des Archives nationales. La République, régime nouveau, ne pouvait pas demeurer insensible à la fonction légitimatrice du passé, même si elle entendait rompre avec lui.

Enfin, le volume s'achève par l'étude commune de Jean-Marie Duvosquel, Jean Houssiau et Christophe Loir *Conserver par l'image le souvenir des quartiers et des monuments détruits. Le cas bruxellois (1695-1910)*. Les auteurs étudient les nombreuses destructions subies par la ville de Bruxelles depuis 1695 et le travail de documentation qu'elles vont susciter. En effet, avec l'émergence progressive de la notion de patrimoine, la disparition de monuments marquants de l'espace urbain, qu'elle soit accidentelle, intentionnelle ou même programmée de longue date, cesse d'être acceptée comme une fatalité quasi naturelle. Si la destruction est inéluctable, il faut au moins qu'une trace visuelle des édifices concernés demeure. Leur aspect sera désormais conservé en peinture, en gravure, en dessin et, à partir des années 1850, par des photographies. Au cours du XIX^e siècle, ce sont de plus en plus les pouvoirs publics qui prendront en charge la tâche d'organiser la collecte des documents, commanditant artistes et photographes. Si l'attention se portait originellement sur des édifices spectaculaires aux proportions monumentales, telles les portes de la deuxième enceinte (XIV^e siècle), par la suite, ce sont même les ruelles de quartiers pauvres qui auront l'honneur d'être fixées par un peintre ou par un photographe avant leur démolition. Celle-ci est de plus en plus nettement associée à une forte dose de mauvaise conscience dans une culture qui, depuis l'avènement du Romantisme, vénère le passé et ressent sa destruction comme un véritable péché.

Ainsi donc, le présent ouvrage propose au lecteur un parcours historique autour d'une notion qui n'avait guère suscité, jusqu'ici, l'approche diachronique. Les auteurs et les éditeurs scientifiques sont parfaitement conscients du fait que ce parcours est tout sauf linéaire. À plusieurs reprises, il emprunte des chemins de traverse ; parfois, la voie est large, parfois, elle semble même interrompue. Certaines époques sont absentes, d'autres surreprésentées, l'accent a été (trop ?) souvent mis sur la Belgique. L'ouvrage et ses limites reflètent évidemment la composition d'une équipe interdisciplinaire basée à Bruxelles, composée d'individus ayant chacun leurs centres d'intérêt propres. Il a toutefois le mérite de mettre en lumière la multiplicité des cas de figures : destructions de personnes, d'édifices, d'objets et, surtout les dimensions symboliques et métonymiques, ce que l'on visait au travers de ces destructions matérielles. Il met aussi en évidence des changements d'attitude vis-à-vis du phénomène, depuis la pleine acceptation de la destruction purificatrice

jusqu'à la mauvaise conscience qu'elle peut susciter dans les sociétés modernes. La recherche sur la destruction, qui en est encore à ses débuts, se doit d'affronter des phénomènes d'une grande diversité et dont la complexité rebutera bien des chercheurs. Ceux qui ont accepté de participer à l'entreprise ne l'ignoraient pas. Merci à eux de s'être lancés dans l'aventure, à leurs risques et périls.