

Portrait du libéral en héros solitaire. Lecture de *Coriolan*

CÉLINE SPECTOR

Dans un article de 1984 intitulé « Le libéralisme et l'art de la séparation », Michel Walzer définit le libéralisme comme projet de cartographie du monde social¹. À ses yeux, les théoriciens libéraux ont prôné un « art de la séparation » en édifiant des murs – entre l'Eglise et l'Etat, le privé et le public, l'économie et la morale. Contre la représentation organique d'une société entretenant les sphères religieuse, politique, économique et domestique, ils ont tenté d'édifier des remparts afin de protéger l'individu et ses droits. Que valent ces séparations ? Les marxistes ont longtemps dénoncé leur porosité. Walzer suggère plutôt de les repenser autrement.

Cette ambition invite à mieux cerner l'égaré des libéraux. D'où procède le dévoiement du libéralisme qui est aussi, en un sens, un fourvoiement de la modernité² ? Walzer présente l'art politique libéral comme un projet radical. Adossé à la thèse d'une primauté des droits, le libéralisme est un individualisme³. Comme l'avait vu le jeune Marx, les droits de l'homme sont des droits de l'individu égoïste, séparé de sa communauté : « ces droits se concrétisent dans la séparation, le divorce, le retrait, la solitude, la vie privée et l'apathie politique »⁴. Dans l'esprit du libéralisme bourgeois, toutes les associations sont conçues sur le mode d'associations volontaires ou contractuelles, sujettes à retrait, schisme, annulation, divorce. Or selon Walzer, cette vision individualiste s'ancre dans une sociologie défaillante : elle ne rend compte ni des vies vécues, ni des droits dont nous jouissons réellement. Le « héros » libéral ouvre la voie à des descriptions factices (*sham*) de nos communautés d'appartenance – ces associations « involontaires » que sont les églises, les écoles, les familles. A l'évidence, ces institutions ne sont pas créées de toutes pièces, grâce

-
1. M. Walzer, « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, Vol. 12, n° 3 (Aug., 1984), p. 315-330.
 2. Voir C. Taylor, *Le malaise de la modernité*, trad. C. Mélançon, Paris, Cerf, 2002.
 3. Voir également C. Taylor, « L'atomisme » (*Philosophical Papers*, 1979), traduit par Ph. De Lara dans *La liberté des modernes*, Paris, P.U.F., 1997, p. 223-254.
 4. M. Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », in *Libéraux et Communautariens*, textes réunis par A. Berten, Ph. Da Silveira et H. Pourtois, Paris, P.U.F., 1997, p. 311-336, ici p. 315.

au consentement libre des individus. L'individu habite un monde qu'il n'a pas fait ; le fantasme d'autodétermination et de création *ex nihilo* de ses actions est une illusion. Afin d'illustrer sa thèse, Walzer convoque la dernière tragédie de Shakespeare, *Coriolan* : « The liberal hero, author of himself and of social roles, is a mythic invention. It is Shakespeare's Coriolanus, that aristocratic warrior and anti-citizen, who claims (and fails) to live "as if he were the author of himself and knew no other kin" »⁵.

La référence n'est pas anodine. Pourquoi *Coriolan* ? Coriolan incarne l'*ubris* des modernes. Selon Walzer, il illustre à merveille l'idéal libéral de l'individu sans attachement, ne devant rien à personne, rêvant d'être auteur de lui-même, capable de forger de toutes pièces son statut et jusqu'à son nom : un idéal individualiste profondément dangereux, qui met en péril l'unité politique et menace le lien social. La tragédie shakespearienne semble mettre en scène l'idéal-type de l'individu libéral campé en anti-héros solitaire, égaré, défait, voué dans son fol orgueil à devenir mauvais citoyen, traître à sa famille et à sa patrie. Si la subjectivité est constituée par ses affiliations et rattrapée par son devoir d'appartenance, le moi désencombré ou l'individu détaché du libéralisme est un mythe⁶.

Cependant, une autre lecture de *Coriolan* n'est pas exclue. Les rebondissements de la tragédie shakespearienne ne s'expliquent que par l'obsession de l'*ethos* de la gloire conduisant à la folie, à l'aveuglement, au déni. Plus que l'individualisme, c'est l'imaginaire héroïque qui impose le refus de la vulnérabilité, de la dépendance et de l'attachement. Au-delà d'une tragédie sur le rêve d'autonomie brisé, *Coriolan* donne à voir un personnage aux prises avec l'aliénation liée à l'éthique aristocratique, transmise dans ces « associations involontaires » que sont le milieu et la famille. La référence à l'œuvre tragique permet ainsi de mesurer les dangers de « significations partagées » potentiellement destructrices et oppressives, que la critique immanente risque de laisser intacts. Relire Shakespeare dans le sillage de certaines exégèses marxistes et féministes invite donc à interroger la pertinence du « communautarisme libéral »⁷.

5. *Ibid.*, p. 324. Voir M. Walzer, « La justice dans les institutions », in *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 44. Nous citerons l'édition anglaise des *Complete Works of Shakespeare*, fac-simile, Paris, 1842, vol. 3. Voir aussi *Coriolan*, trad. H. Fluchère, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

6. Voir également M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999.

7. Voir J. Lacroix, « Peut-on être libéral et communautarien ? La pensée politique de Michaël Walzer », *Swiss Political Science Review*, 7(1), 2001, p. 83-93.

Illusions de l'autonomie et tragédie de la désaffiliation

Créée dans Angleterre moderne naissante en 1607 et publiée pour la première fois en 1623, la dernière tragédie de Shakespeare, *Coriolan*, est située dans une Rome balbutiante (488 avant J.C.)⁸. Son personnage principal, d'abord nommé Caius Martius, incarne à n'en pas douter la figure du héros solitaire, mû par le fantasme de l'autocréation et de l'autosuffisance. Selon l'un des leitmotifs de l'œuvre, le héros viril refuse de s'abaisser à se nourrir et méprise tous ceux qui souhaiteraient, telle la plèbe prête à se révolter, lutter pour ce désir vital. Ne vivant que pour l'honneur, Martius se glorifie de s'être créé lui-même au point de se donner, par ses exploits militaires (la victoire de Corioles), un nouveau nom. Dans le même esprit, le citoyen refuse la logique de la reconnaissance inhérente à cet avènement : jugeant indigne de requérir le suffrage des plébéiens en leur montrant ses blessures de guerre, Martius ne se résout pas non plus à accepter un compromis avec les tribuns récemment apparus dans la politique romaine – au point de ne pouvoir accéder au rôle de consul qu'il méritait pourtant et de passer en traître à la solde d'Aufidius, chef Volsque, son alter ego.

Avec le Coriolan de Shakespeare (accentuant les traits du héros des *Vies parallèles* de Plutarque) surgit la figure caricaturale de l'individu inhumain à défaut d'être surhumain : pire que le héros Marlboro ou le *self-made-man* à l'américaine, Martius semble pris par une folie d'autodétermination, un désir de maîtrise poussé à l'extrême qui se retourne en rage, en mépris, en insulte, en violence à l'égard de ceux qui pourraient lui faire toucher du doigt sa dépendance – agressivité vengeresse finalement retournée contre lui-même. La frustration perpétuelle du personnage tient à son aveuglement : il ne saisit pas l'impossibilité de la désaffiliation. Dépris de son enracinement dans les institutions romaines, le nouveau Coriolan n'est finalement plus personne. Vaincu politiquement, rongé par le dépit, il passe à l'ennemi après avoir été banni, et trahit sa famille, son ordre et la République tout entière. Coriolan combat pour les Volsques après avoir vaincu au service de Rome. Comme le souligne à juste titre Walzer, ce patricien ivre de gloire est un « anti-citoyen ».

Le personnage grandiloquent offre ainsi son plus beau rôle à la critique communautarienne du libéralisme : l'autonomie libérale ne donne-t-elle pas à voir, elle aussi, une liberté « radicale » qui se transforme en liberté illusoire et en liberté d'indifférence ? Ne valorise-t-elle pas abusivement un individu souverain, maître de ses choix et de son destin, au point de refuser tout héritage, toute appartenance, toute affiliation ? La liberté autodéterminée ne s'échoue-t-elle

8. M. Steible, *Coriolanus. A Guide to the Play*, Westport/London, Greenwood Press, 2004.

pas dans un monde vide de sens ? Le génie de Shakespeare s'illustre dans cette lucidité : la liberté déracinée, désincarnée, refusant de rien devoir à personne, prétendument libérée de toute compassion et de toute obligation, tourne finalement à vide au point de mener au suicide déguisé – à la mort consentie. Walzer trouve en ce héros ostracisé la figure prophétique de l'échec annoncé de l'individu libéral, ce citoyen si contradictoire qu'il ne peut finalement donner sens à l'exercice de sa liberté : hors de la communauté, point de salut. Que celui qui croyait pouvoir clamer sa victoire à l'égard de toutes les dépendances avilissantes finisse par se faire bannir et par se perdre révèle l'inanité de l'*ubris* libéral – du moins dans sa version dévoyée, celle dont Walzer s'écarte⁹. La liberté déracinée est une fausse liberté, vaine et vide ; elle conduit au silence et à la mort.

Acculé à une définition illusoire de la liberté, le libéralisme l'est également à une vision déformée de l'égalité : comme le suggère là encore *Coriolan*, clamer son autosuffisance revient à récuser l'égalité démocratique. Le patricien belliqueux n'existe que de se distinguer de la plèbe. Le guerrier imbu de lui-même en oublie tout le reste, jusqu'au nom du seul homme qu'il aurait voulu aider. Et le héros solitaire, en crise d'identité, finit par souffrir de son isolement de paria. En creux se dessinent ici les points cardinaux du « communautarisme » peu ou prou communs à Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer : refus de l'atomisme, défense de l'égalité dignité, de la reconnaissance réciproque, de la démocratie réelle, de la lutte contre les formes insidieuses de domination etc. Comme Walzer, Charles Taylor insiste notamment sur l'impossible rupture à l'égard de sa communauté d'appartenance. Toute rupture est une fausse rupture, toute marginalité se conquiert sur un fond de traditions et de croyances communes¹⁰. Voulant à toutes forces rompre les amarres, quitte à fuir sa mère-patrie et à passer à l'ennemi, l'individu libéral est un faux dieu. Mieux vaudrait qu'il entende la voix du tribun Brutus et revienne à de plus humbles sentiments : « You speak o' the people as if you were a god/To punish ; not a man of their infirmity »¹¹.

Coriolan offre d'autres fulgurances encore. Selon Julia R. Lupton, la tragédie corrobore les premières thèses de Walzer sur la « révolution des saints ». Véritable monstre sacré, le héros archaïque doit mourir pour qu'advienne un ordre politique fondé sur le droit et la citoyenneté¹². Entre bête et Dieu, le héros doit

9. P. Gray, « Shakespeare's Vampire : *Hubris* in *Coriolanus*, Meyer's *Twilight*, and Stoker's *Dracula* », in *Shakespeare en devenir – Les Cahiers de La Licorne*, N°5, 2011 [En ligne] Publié en ligne le 22 décembre 2011 ; URL : <http://shakespeare.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=557>

10. Voir C. Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, première partie, chap. 2, p. 52-63.

11. *Coriolanus*, III, 1, 79-81, p. 50.

12. Voir J. R. Lupton, *Citizen-Saints*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

être ostracisé ou sacrifié. Car la citoyenneté suppose la désaffiliation à l'égard des allégeances tribales ou ethniques. Comme Othello, Coriolan ne peut entrer dans le monde civique que par la mort. Dans la tragédie moderne née sous le signe du christianisme, l'élément sacrificiel de la tragédie grecque se trouve de la sorte intériorisé : le héros devient un saint. Max Weber considérait que les saints de l'Eglise primitive, comme les citoyens de la démocratie classique, avaient dû se désaffilier des réseaux familiaux, des rituels religieux et de la seigneurie féodale pour rejoindre une nouvelle communauté fondée sur d'autres formes d'identification et de participation¹³. Ainsi formulait-il l'un des mythes de la citoyenneté occidentale, fondée sur la disparition des formes archaïques d'association liées à la caste et au clan. Tout en critiquant Weber, Walzer lui emboîte le pas : le *Citizen-Saint* est une forme de centaure, un hybride ballotté entre des formes de communauté séculières et sacrées, et donc n'est chez lui nulle part. Hors de ses associations et de ses appartenances, le pur individu est une coquille vide, une figure insubstantielle, dépourvue de toute influence politique. La désaffiliation est forcément illusoire ou tragique¹⁴.

Pourtant, une autre lecture de *Coriolan* est possible. La tragédie shakespearienne révèle aussi certaines difficultés auxquelles s'expose la posture critique de Walzer à l'égard du libéralisme. En effet, même s'il revendique une rupture modérée, lucide sur les bienfaits de la conquête des droits, l'auteur de *Sphères de justice* juge nécessaire une correction communautarienne du libéralisme¹⁵. Contre l'universalisme abstrait, sa philosophie postule l'existence de « significations partagées » à l'échelle des communautés. Or cet impératif communautaire ne va pas de soi : la transmission des valeurs culturelles ou des croyances religieuses ne se fait pas sans douleur ; l'attachement familial et social s'apparente parfois à une prison. A n'en pas douter, Walzer a raison de souligner, avec Taylor ou Sandel, que les individus ne peuvent se déprendre de leurs liens à la culture et à l'histoire ; il a raison de mesurer l'arrogance du *self-made-man* qui n'en est jamais un. Mais il aurait sans doute tort de ne pas mesurer les dangers inhérents à ces « racines » qui peuvent conduire à l'aveuglement, à l'aliénation, au fanatisme voire à la folie. A bien des égards, *Coriolan* est une tragédie des apories de l'attachement au moins autant que des illusions de la désaffiliation.

13. M. Weber, *Histoire économique*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1991.

14. Voir J. R. Lupton, *Citizen-Saints*, *op. cit.*, p. 43.

15. M. Walzer, « Equality and Civil Society » in *Alternative Conceptions of Civil Society*, S. Chambers et W. Kymlicka eds., Princeton, Princeton University Press, 2001, chap. 2, p. 34-49.

Coriolan comme tragédie de l'aliénation

Coriolan brosse le tableau d'un patricien, d'abord voué corps et âme à Rome. Dans l'interprétation marxiste, l'enracinement de classe du héros est sans ambiguïté le fer de lance de la pièce. A cet égard, l'adaptation de Brecht dans ce qui fut aussi sa dernière pièce – inachevée¹⁶ – est révélatrice : à la faveur de cette réécriture de l'œuvre shakespearienne, Brecht entend contrer l'anathème jeté sur la pièce depuis son utilisation sous l'Allemagne nazie. Là où le Reich portait aux nues la vaillance guerrière, au point de présenter le destin de Coriolan comme celui d'une incarnation antique du « Führer » dominant un peuple aveugle et dirigé par une fausse démocratie, l'adaptation marxiste met en exergue la fatalité de la lutte des classes¹⁷. Brecht n'hésite pas à redorer le blason des tribuns, à insister sur la lucidité du peuple ou à restaurer le primat des structures en modifiant le dénouement de la pièce, qui s'achève désormais par une scène au Sénat plutôt que par la mort du héros. A ses yeux, Coriolan est avant tout un patricien réactionnaire, un véritable ennemi de classe. Son destin illustre à merveille la machinerie dans laquelle sombre le pseudo-héros, victime de la chute de sa classe encore dominante. Mais ce pantin destitué, ce citoyen ordinaire manipulé par la plèbe, témoigne *a contrario* de ce qui faisait la force de la tragédie shakespearienne. Coriolan y était bien un véritable héros, inapte à se faire reconnaître comme tel en raison de sa folie héréditaire, héritée : c'est bien sa loyauté au code tacite de son milieu (l'aristocratie guerrière) qui lui avait enjoint de ne pas céder aux méprisables requêtes des tribuns et de la plèbe – au point que le simple fait d'exhiber ses blessures devenait le symptôme de la déchéance de sa communauté, à laquelle il ne pouvait en aucun cas se résoudre.

La défaite politique vécue en sa chair par Coriolan est donc une tragédie de l'aliénation : elle n'illustre pas seulement la naïveté du libéralisme et de son idéal illusoire d'autonomie, mais aussi le risque inhérent aux « significations partagées » qui sont des significations héritées. C'est parce qu'il est nourri d'idéaux aristocratiques, de *virtus* romaine et de trophées guerriers que Martius se rêve invulnérable. Le personnage est tributaire de son statut, de son rang, de sa patrie, de son culte de l'honneur : toutes ses nobles traditions sont aussi des mystifications. Patricien imbu des privilèges de sa caste et enivré du code de l'honneur, Coriolan ne parvient pas à trouver sa place dans la République nais-

16. La mort ne lui laissa pas le temps d'achever ce travail entrepris en 1951. Voir C. Bar, « De Shakespeare à Brecht : variation sur *Coriolan* », *Les Cahiers de la Licorne – Shakespeare en devenir*, n°6, 2012, mis en ligne le 17 décembre 2013.

17. D'où la critique de Günter Grass. Voir M. Scofield, « *Coriolanus*, Brecht, and Grass », *Comparative Drama*, Vol. 24, No. 4 (Winter 1990-91), p. 322-341.

sante dont les institutions se démocratisent. Son problème est d'abord issu de son affiliation de classe : si Martius est poussé à la faute avant de devenir consul, c'est qu'il incarne un danger lié aux valeurs de son ordre ; son intransigeance est le fait d'un patricien menacé qui veut vider les institutions républicaines de leur substance et écraser la plèbe¹⁸. Cette volonté est aussi peu la « sienne » que celle de Volumnia, qui, avide de renom pour son fils, heureuse de lui avoir donné au sein le goût du combat en lieu et place du lait maternel, ne vit que par procuration de ses victoires à la guerre.

Pour peu qu'on en donne une lecture politique, *Coriolan* est donc une tragédie de l'ambition collective plus encore que de l'ambition individuelle : son héros est tout le contraire d'un individu souverain, libre de choisir ses valeurs et ses fins. Coriolan illustre d'autant moins l'individu libéral qu'il est constamment pris dans les rets d'une idéologie de la *virtus* qui l'obsède au point qu'il doit sans cesse donner des gages de sa grandeur – son refus de se nourrir ou d'accepter des récompenses en argent étant le signe le plus sûr de cet *ethos* aristocratique, décidément méprisant à l'égard des valeurs populaires. Cette idéologie est celle de sa classe et de sa patrie, celle de sa culture et de son histoire ; ces « cadres » constituent la toile de fond de toutes ses évaluations morales. La monomanie de Coriolan, assoiffé de gloire, n'a rien de la liberté de choix ou d'indifférence de l'individu libéral : à mille lieux de la pluralité des désirs et des préférences, l'obsession de l'honneur le façonne et le hante.

Mais *Coriolan* est une tragédie de l'aliénation en un autre sens encore. Son héros n'est pas seulement victime de sa prison dorée aristocratique, ou de sa prison culturelle romaine : il est d'abord le jouet de sa mère, Volumnia, matrone qui l'a élevé exclusivement à l'aune de ces valeurs guerrières. Dans le sillage de Plutarque, Hobbes l'avait relevé. Citant la *Vie de Coriolan*, il suggérait que « tout le plaisir que Marcus Coriolanus tirait autrefois de ses actions guerrières consistait à voir combien sa mère se réjouissait des louanges qu'il recevait » – preuve à ses yeux que nul ne préfère les affaires politiques aux affaires domestiques sans de bonnes raisons¹⁹. S'il ne tire pas cette conclusion de sa lecture de Plutarque, Shakespeare insiste lui aussi sur le primat du lien familial. A l'acte IV, alors que Martius est passé à l'ennemi, sa famille lui rend visite pour tenter

18. Gérald Garutti, « Politique de Shakespeare. Au cœur de Coriolan : la démocratie en question » COMPLETE REFERENCE ?

19. Hobbes, *Le citoyen*, trad. Ph. Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, X, 15, p. 230. Voir Plutarque, *Vie de Coriolan*, IV, 5 : « pour lui, le but de la gloire était la joie de sa mère. Quand elle l'entendait loué, le voyait couronné et l'embrassait en pleurant de joie, il se croyait au comble de l'honneur et de la félicité » (trad. R. Flacelière, E. Chambry, Paris, Robert Laffont, 2001, Vol. I, p. 302). Il ne semble pas y avoir d'indice que Hobbes ait assisté aux représentations des pièces de Shakespeare.

de le fléchir. Volumnia pense en effet que son fils ne lui résistera pas : « *There is no man in the world/More bound to his mother* »²⁰. Shakespeare met en scène le combat intérieur auquel se livre le héros déchu : quoiqu'indéniablement sensible à cette démarche, Coriolan refoule ses sentiments et refuse d'obéir à la voix de l'instinct. C'est alors qu'il se fantasme comme un homme sans mère, ayant coupé le cordon, debout, dur, viril. La phrase citée par Walzer est le dénouement délirant de ce dilemme, la seule issue (provisoire) de ce conflit psychique : « *I'll never/Be such a gosling to obey instinct ; but stand,/As if a man, were author of himself/And knew no other kin* »²¹.

Depuis plusieurs décennies, les lectures féministes ont fait leur miel de ce célèbre épisode. Selon Marilyn French, Coriolan se perçoit ainsi comme un dieu transcendant la nature, dépourvu de besoins nutritionnels et émotionnels, déniait ce dont il a besoin comme ceux qui sont dans le besoin, méprisant la vie ordinaire²². Ce narcissisme outré mène à la solitude et à la folie. Mais comme le souligne M. French, Coriolan est au fond victime de sa propre culture : ses valeurs patriarcales sont celles de Rome, peut-être poussées un peu plus loin. Martius réaffirme sans cesse sa virilité car il est tributaire des représentations dominantes en vertu desquelles la féminité, méprisée, est associée à la dépendance et à l'impuissance. C'est en vertu de ces « significations partagées » qu'il s'écrie, voyant sa mère, sa femme et son fils au camp Volsque : « *But out, affection !/All bond and privilege of nature break !* »²³. Cette expression de volonté pure, de peur de ne pas être assez dur, tient à sa culture ; c'est elle qui forge l'image virile de la liberté comme arrachement à la nature. Telle est la raison pour laquelle Coriolan dit vouloir briser tous les liens et ne pas céder à l'instinct, comme s'il était « auteur de lui-même » : devenir surhomme, c'est être vraiment homme.

Mais la cage d'airain des origines se referme sur le héros shakespearien plus étroitement encore : Coriolan reste prisonnier du giron maternel dans son désir même d'émancipation. Ici réside le nœud de toutes les aliénations dont il est le jouet. Dans un ouvrage au titre évocateur (*Suffocating Mothers*), Janet Adleman explique ainsi l'idéal de virilité construit en réponse au pouvoir maternel, en l'absence de figure du père. Rien de surprenant à ce que Martius tente de se recréer héroïquement : Coriolan est l'incarnation de l'homme-enfant préten-

20. *Coriolanus*, V, 3, p. 92.

21. *Coriolanus*, V, 3, 34-37, p. 89.

22. M. French, *Shakespeare's Division of Experience*, New York, Summit Books, 1981, p. 265-276, ici p. 270.

23. *Coriolanus*, V, 3, 24-25, p. 89.

dument invulnérable, qui n'a bu que de la vaillance au sein en fer de sa mère. Volumnia évoque les seins d'Hécube que téta Hector : « *blood is more beautiful than milk, / the wound than the breast, / warfare than peaceful feeding* ». Le « *fighting* » est un substitut du « *feeding* »²⁴. Or comme dans *Macbeth*, la pose du héros est le revers de sa sujétion filiale : en ne le nourrissant pas suffisamment, Volumnia a fait de la faim un signe intolérable de vulnérabilité. Alors que la plèbe se révolte pour sa pitance, Martius se rebelle contre ses besoins ordinaires, qui menacent de le faire déchoir. Mais comme le souligne J. Adleman, l'anorexie n'est pas une solution. L'ayant constamment privé de nourriture pour mieux l'abreuver d'idéaux virils, Volumnia se l'est indissolublement attaché. Malgré ses efforts d'autocréation, le fils en exil demeure incapable de se séparer de sa mère. S'il tente bien de briser le lien, de se retourner contre elle et contre son autre mère-nourricière (sa patrie) dans une volonté désespérée de les détruire ensemble, Coriolan échoue et se tue.

L'interprétation féministe éclaire l'impossible indépendance de Coriolan. Le désespoir qui se dissimule sous sa prétention à l'autarcie se révèle dans son horreur du compliment, sa haine de la flatterie, de la complaisance, des récompenses. Mais le refus de s'abaisser à demander quoi que ce soit, à *mendier* de la reconnaissance, même celle qu'on mérite, conduit à la catastrophe : « *Better it is to die, better to starve, / than crave the hire which first we do deserve* »²⁵. La pose phallique agressive trahit la lutte contre l'effondrement. Coriolan crache ses mots comme des armes : cris, invectives, insultes, sont autant de moyens de dénier sa vulnérabilité en convertissant la défense en attaque.

A ce titre, le cri rageur de Coriolan cité par Walzer doit être situé dans son contexte. C'est lorsqu'il voit sa mère approcher que Martius se sent faillir et énonce le fantasme d'une renaissance où le sujet serait auteur de soi²⁶. Ce délire d'autocréation n'est pas tant le fruit d'un individu désaffilié que d'un individu incapable d'échapper à la prise de l'attachement : enserré dans un étau d'amour et d'acier, Coriolan est pris au piège d'une trame inconsciente qui le conduit à la destruction (de la main d'un autre) plutôt qu'à l'autocréation. Tragédie implacable de la mère cannibale et du fils captif plutôt que du libéral solitaire et désaffilié, *Coriolan* témoigne au fond de la vanité du sacrifice²⁷. A la différence du Christ, qui transforme lui aussi les nourritures charnelles en nourritures spiri-

24. *Coriolanus*, III, 2, 129. Voir J. Adleman, *Suffocating Mothers*, NY/London, Routledge, 1992, chap. 6, p. 146-164.

25. *Coriolanus*, II, 3, 112-113, p. 43.

26. J. Adelman, *op. cit.*, p. 151-152.

27. S. Cavell, « Who Does the Wolf Love ? Reading *Coriolanus* », *Representations*, n°3 (Summer 1983), p. 1-20.

tuelles, Coriolan ne pourra convertir sa mort en rédemption. Ce qui lui scie les ailes n'est pas seulement l'impossible déni des racines, comme le suggérerait l'interprétation walzerienne : selon Stanley Cavell, c'est le manque de foi en sa divinité, dont sa propre mère *in fine* le prive²⁸. L'appartenance est un abyme dès lors qu'elle ne fournit pas le support suffisant à la construction stable de l'identité.

Quelle justice, quelle liberté ?

La relecture de la tragédie invite donc à poser deux questions : comment concevoir l'émancipation sans une forme d'arrachement ? Comment penser la justice si on s'en tient aux seules significations partagées ? Que l'émancipation suppose parfois le déracinement est une première objection susceptible d'être adressée à « l'art de la séparation ». Certes, l'individu qui entre ou sort à son gré des institutions n'existe pas ; il ne crée pas les institutions auxquelles il se joint ; il ne peut forger les obligations qu'il assume. Comme le souligne judicieusement Walzer, cet individu abstrait est une pure fiction : toute biographie individuelle est un morceau de l'histoire sociale²⁹. Dans sa version ultra-individualiste³⁰, la théorie libérale mésinterprète la vie réelle : les hommes et les femmes libérés de tout lien social, seuls inventeurs de leur vie, dénués de modèle commun qui les guide, sont des figures mythiques. L'étude de Walzer consacrée aux puritains (« citoyens-saints ») de la révolution anglaise corrobore cette thèse : l'individu libéral n'est pas né tout armé de la cuisse de Jupiter. Le puritanisme qui a précédé le libéralisme a permis de forger, par l'admonestation et la surveillance continues, la discipline et la maîtrise de soi dont l'individu aura besoin. Si les libéraux d'esprit lockien ont pu donner congé au contrôle religieux ou social, c'est que celui-ci était déjà intériorisé : « en un sens, donc, le libéralisme dépend de l'existence de "saints" »³¹. Enfin, Walzer a raison d'évoquer en filigrane la suite de l'histoire : il faudra que le saint oublie le passé pour devenir bourgeois. A n'en pas douter, le libéralisme tend désormais à déconsidérer les traditions et prétend que l'on peut toujours détruire ce que l'on a créé, ce qui fragilise la conservation des communautés : « si les liens qui nous lient les uns aux autres ne nous lient pas, il ne peut y avoir de communauté »³².

28. *Coriolanus*, V, 3, 182-189.

29. M. Walzer, « La justice dans les institutions », art. cit., p. 44.

30. Qui n'est pas celle de Rawls. Voir C. Spector, « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », *Raison publique*, mis en ligne le 16 avril 2012, <http://www.raison-publique.fr/article520.html>.

31. M. Walzer, *La révolution des saints. Ethique protestante et radicalisme politique* (1965), trad. V. Giroud, Paris, Belin, 1987, p. 322.

32. M. Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », art. cit., p. 325.

Encore faut-il interroger, cependant, l'idée d'un individu constitué par les « associations involontaires » de croyants, de savants et de possédants (*believers, knowers, owners*). La prise culturelle et sociale, en partie inconsciente, peut aussi constituer une sérieuse limite à l'émancipation. Le giron familial, social et sectaire peut transmettre des idéaux désuets et des valeurs perverses : ainsi d'une certaine forme du code de l'honneur aristocratique, qui empêche Coriolan de percevoir les bienfaits d'une innovation démocratique. Qu'une liberté ancrée dans certaines associations involontaires ne permette pas de choix éclairés lors de réformes progressistes, c'est précisément ce qu'illustre la résistance, ici, à l'institution du tribunat (ou, ailleurs, la réticence à l'égard de l'émancipation des esclaves, des serfs ou des femmes) ; une telle intransigeance s'explique par une éducation et une socialisation perverses. Toute « signification partagée » au sein d'une communauté est potentiellement source de discorde, et peut conduire, une fois ossifiée en traditions, en préjugés voire en « code » coutumier, à contrer l'émergence d'institutions démocratiques. Plusieurs féministes l'ont relevé : lorsque les significations partagées existent (ce qui est plutôt le cas dans les sociétés traditionnelles, hiérarchiques et non pluralistes), elles tendent le plus souvent à conforter l'oppression des femmes et des subalternes et à entériner l'impuissance des dominés³³. En sacralisant la hiérarchie et en légitimant la domination, la religion dominante accentue souvent ces effets pervers et entrave parfois la formation d'une dissidence active. L'art de la séparation réinterprété par Walzer risque bien de tourner à l'« art de l'exclusion »³⁴.

La seconde objection est également relative aux effets pervers des significations partagées : au-delà de la liberté, les croyances et les « évaluations fortes » peuvent entraver la justice et le lien social lui-même. Peut-on espérer qu'une société démocratique fasse vivre un art de la séparation « social-libéral » sans susciter des discordes profondes, parfois à la limite de la rupture ? L'épisode du *shutdown* subi en octobre 2013 par le gouvernement fédéral américain en réaction à l'*Obamacare* est révélateur : faisant suite au chantage des Républicains et du *Tea Party*, ce blocage des institutions atteste s'il le fallait encore de l'ampleur du clivage politique, alors même que l'auteur de *Sphères de justice* considèrerait précisément que la santé pouvait relever, aux Etats-Unis, d'une signification partagée³⁵. Soumis en 1983 à la critique percutante de Dworkin sur la

33. Voir S. M. Okin, *Justice, genre et famille*, trad. L. Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion, 2008, p. 143-159.

34. Voir M. Hunyadi, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000, et la réponse de C. Renouard, *Michael Walzer ou l'art libéral du civisme*, Paris, Editions du Temps Présent, 2010, p. 77-92

35. M. Walzer, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 126.

profondeur des désaccords en la matière, Walzer avait proposé une clarification précieuse : si de tels désaccords sur la protection sociale étaient avérés, mieux vaudrait privilégier une solution négociée au sein de chaque ville à une solution uniforme imposée par l'Etat fédéral. La politique servirait alors de substitut à la justice³⁶. Mais de deux choses l'une : soit ces « significations partagées » relevant d'une forme de consensus n'existent qu'à petite échelle (dans une communauté orthodoxe ou homogène, amish, arménienne ou anarchiste³⁷), et elles sont alors potentiellement sources de conflits violents au sein d'une nation – ce qu'illustre *Coriolan*, où le risque de guerre civile double le risque de guerre étrangère. Soit ces « significations partagées » sont réellement le fait de nos démocraties en Occident : mais alors, il semble que seuls les « droits humains » (dans une version qui n'inclut pas tous les droits sociaux et culturels) puissent jouer ce rôle. Que ces droits soient l'effet d'un « universalisme réitératif » comme le suggère Walzer est loin d'être sûr : rien ne garantit que ce que le soin médical « signifie pour nous » ou la « valeur collective que nous lui assignons » justifie une distribution plus équitable des biens de santé³⁸. Il en va de même des autres droits et des autres biens ; rien n'assure que nos « démocraties libérales » souhaiteront majoritairement accroître l'équité, ni s'accorder sur ce que celle-ci peut signifier. Cet argument historique, sociologique et contingent ne résiste pas à l'expérience.

Le « nous » est donc fragile : d'un point de vue étatique, la lutte pour l'égalité suppose manifestement le recours à des principes qui ne peuvent l'emporter que par une lutte politique de grande ampleur ; d'un point de vue individuel, une telle lutte pour les droits passe souvent par l'arrachement aux affiliations primaires. Lorsque de jeunes juifs communistes d'Europe de l'Est, attirés par l'idéal abstrait des droits de l'homme, se révoltèrent au début du XX^e siècle contre la religion de leurs pères, ils n'eurent d'autre choix que de s'exposer à la persécution et à l'exil pour vivre à la hauteur de leur idéal d'émancipation³⁹. Cette critique rejoint à certains égards celle de J. Cohen, R. Dworkin, S. M. Okin ou N. Daniels contre le relativisme, voire le conservatisme dont se défend M. Walzer : peut-on lutter contre des injustices profondes (esclavage, ségrégation, oppression) en se contentant de puiser, par une herméneutique immanente, dans les intuitions

36. Voir la réponse de Walzer à l'universalisme de Dworkin lors de leur échange paru en 1983 dans la *New York Review of Books* : <http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/?pagination=false>.

37. C. Taylor avait choisi cet exemple des Arméniens et des anarchistes (*Les Sources du moi, op. cit.*, p. 62).

38. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1983/jul/21/spheres-of-justice-an-exchange/?pagination=false>.

39. Voir le récit de I. Jablonka, *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus. Une enquête*, Paris, Seuil, 2012.

et croyances partagées de son histoire et de sa culture⁴⁰ ? *Coriolan* nous aura du moins rendus sensibles au prix fort de l'affiliation, au moins autant qu'à la folle indépendance des « hommes sans maîtres »⁴¹.

Université de Bordeaux III

40. Voir J. Lacroix, *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001, p. 96-106 ; D. Ingram, *Reason, History and Politics*, New York, State University of New York, 1995, chap. 3.

41. M. Walzer cite à plusieurs reprises cette formule saisissante de Hobbes. Voir par exemple *La Révolution des saints*, *op. cit.*, p. 29.