

Legge e violenza dall'illuminismo all'avanguardia

Paola Ferraris

Loi et violence des Lumières à l'avant-garde

Un regard qui ne porterait que sur la réalité la plus proche n'est en mesure, au mieux, que de percevoir un va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit.

Walter Benjamin, *Critique de la violence*, 1920-1921.

Lorsque l'illégalité se met en avant, la réaction immédiate est la défense de la loi, identifiée par une justice valide pour tous. Mais dans les moments d'absence et de reconstitution des lois, pendant les révolutions et les restaurations qui les suivent, les individus impliqués et frappés comme le fut Sade et plus tard Benjamin, ont vu l'historicité dialectique de loi et de pouvoir : la première ayant été jusqu'à présent le moyen des vainqueurs pour justifier et conserver le second, et la loi c'est faite valoir combien elle le sert. Un film de Sklovskij et Kuleshov met en comparaison la violence privée dictée de la loi de la famille et la vengeance avec celle autorisée de la loi civile, laissant entendre que toute loi, comme ces deux lois, sont à dépasser.

Selon la loi (Po zakonu) est le titre du film réalisé par Lev Kuleshov avec son collectif, dans l'Urss de 1926, le scénario de Viktor Sklovskij est dérivé d'un récit de Jack London, *L'imprévu* (1906) basé à son tour sur un événement arrivé en 1900 au Latuya Bay, en Alaska (London, 1906 ; Sklovskij, 1923a ; Kuleshov, 1926 ; Mariniello, 1989 ; Galeotti, 1999) : ce film muet, édité il y a peu de temps en dvd, est un legs de l'avant-garde qui voit s'accomplir la répression, et contrairement au récit de Jack London, le film concentre l'histoire sur une rupture violente et la réaffirmation de la loi.

La situation initiale nous présente une *société par actions* unie par intérêts communs : cinq individus, dont une femme, s'associent pour la recherche d'or, mettant en commun les ressources économiques à égalité, et répartissant le travail de façon équivalente, avec l'accord de diviser les profits de la découverte à part égale. Ils forment une petite communauté isolée, où les passions individuelles sont soumises au but partagé : cela est délimité dans le temps et dans l'espace, de la recherche d'or. Alors que le travail est accompli, donnant un gain raisonnable, arrive l'imprévu : l'un des hommes tente de tuer les autres, il frappe à mort deux d'entre eux, mais il est arrêté par les deux autres.

« Il faut avoir vu des hommes de toutes les nations pour les bien connaître ; il faut avoir été leur victime pour savoir les apprécier » aurait dit Sade (Sade 1800) : dans la petite société il y a des hommes de différentes nations et passions, qu'ils ont intériorisé comme lois, mais les survivants arrivent à se connaître seulement après que la loi qui les liait ait été rompue : celle de la communauté d'intérêts. Michael Dennin paraît être en proie au désir d'éliminer tous les autres ; Hans Nelson réagit avec une colère bestiale pour se venger sur l'assassin ; Edith, la femme, qui d'abord empêche Dennin de tirer une nouvelle fois, neutralise aussi la violence privée de Hans par un désir, enraciné dans sa culture, d'agir selon la loi. Si les deux Nelson, Edith et Hans, ont vaincu Dennin en réagissant avec opportunité et force, Edith prévaut par sa lucidité sur la rage de Hans : en conséquence, la cabane est transformée en prison, avec deux gardiens et un détenu en attente que la météo permette de l'emmener pour être juger par la loi nationale.

La loi n'envisage pas d'autres hypothèses, pour empêcher des nouvelles violences, ne donne pas d'alternative à la prison (Sade, 1777-1787) : mais, éloigné des institutions, le coupable ne peut être séparé de la société outragée, et tous les trois connaissent la prison tout en étant tous victimes de contrainte, d'attente et de peur. Ils connaissent la prison et ils se connaissent : Hans dans les petites vengeances de l'eau jetées à la figure et du vol de tabac, Edith qui considère l'assassin comme un être

humain et désire comprendre ses motifs, Michael qui la remercie avec un cadeau et admet avoir voulu tout l'or pour le porter à sa mère. À ce moment Michael l'Irlandais voit l'arbitraire de la passion que lui a dicté la loi : celle de la famille. Aussi le suédois Hans met en évidence l'arbitraire de sa passion par la loi du talion. Edith, anglaise, doute du couple, bible et fusil, qui fonde et impose sa loi civile. Et personnes ne trouvent pas plus de justifications valides pour aucune de ces trois passions de "faire justice" : cependant tous se soumettent à la punition dictée par les législateurs suprêmes, Dieu et la Reine d'Angleterre, au nom desquels ils exécutent la procédure de jugement et de pendaison, "pécheur repentant" et bourreaux conscients de "ce qui signifiât d'expédier un semblable dans l'autre monde" pour suivre la loi (London, 1906). Le film comme le récit, de manières différentes, montrent dans leurs fins que cette solution est à changer, non seulement pour ses moyens violents, mais parce que cette *justice* sacrifie toutes singularités à des autorités arbitraires.

Dialectique des Lumières. Vices et vertu, délits et peines d'État.

Les Lumières « c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre » (Kant, 1784 ; Adorno et Horkheimer, 1944) : la sujétion aux autorités arbitraires comme divinité et souverain serait donc dépassée quand elle s'est imposée la souveraineté de l'individu en usage libre de la raison et la souveraineté du peuple comme société librement organisée selon les lois faites par tous et égales pour tous.

Mais, débarrassés des législateurs suprêmes, les philosophes des Lumières se rendent compte qu'il devient impossible de fonder sur la seule raison des fins objectives valides partout et toujours pour tous ; comme aussi distinguer objectivement des impulsions et conduites "vertueuses" des autres "vicieuses", jugement qui renvoie à des fins. Il reste la nature, mais en « (...) nous dictant également des vices et des vertus, en raison de notre organisation, ou plus philosophiquement encore, en raison du besoin qu'elle a de l'un ou de l'autre, ce qu'elle nous inspire deviendrait une mesure très incertaine pour régler avec précision ce qui est bien ou ce qui est mal. » (Sade, 1795a) : en effet la nature s'alimente de la destruction du vivant pour le réformer.

On retombe ainsi sur le moindre dénominateur commun entre les fins humaines, l'intérêt à l'auto conservation, étendu socialement aux propres biens et calculable : en soi, un retour à la loi primitive du plus fort, parce qu'« une seule distinction (...) différencie les hommes dans l'enfance des sociétés : c'est la force. La nature leur a donné à tous un sol à habiter, et c'est de cette force, qu'elle leur a inégalement départie, que va dépendre le partage qu'ils en feront. Mais ce partage sera-t-il égal, pourra-t-il l'être, dès que la force seule va le diriger ? » (Sade, 1797). La théorie du contrat social suppose que les individus libres et égaux renoncent à l'usage privé de la force, pour se soumettre aux lois qui protègent les intérêts de tous : mais d'aucune société ne naît de telle égalité idéale, et « personne n'a fait gratuitement le sacrifice d'une portion de sa liberté, dans la seule vue du bien public. De telles chimères ne se trouvent que dans les romans. » (Beccaria, 1766). Le moindre dénominateur commun des intérêts prévisibles pour le pacte social ne peut pas annuler en soi tous les intérêts particuliers, et « si l'on appelle vertu ce qui est utile à la société, en isolant la définition on donnera le même nom à ce qui sera utile à ses propres intérêts, d'où il résultera que la vertu du particulier sera souvent tout le contraire de la vertu de la société » (Sade, 1797). D'où une société pourrait tenir debout, seulement en sélectionnant comme "vertu" les intérêts et les passions des particuliers qui sont utiles à sa conservation, quels qu'ils soient, tout en réprimant toutes les autres passions comme *égoïstes*, par conséquent des "vices", (Le Brun, 1986). Mandeville (1714, 1724) a illustré dans ce sens l'utilité du gaspillage aristocratique et des bordels publics : "vices privés comme vertus publiques" serait la recette mercantiliste des gouvernements *éclairés* pour réduire, selon la

raison d'Etat, la répression des particuliers. Mais cette formule ajourne monarchie et religion sans renoncer à employer leur frein moral, autrement Swift (1729) aurait vu adopter sa *Modeste proposition pour empêcher les enfants des pauvres en Irlande d'être à la charge de leurs parents ou de leur pays et pour les rendre utiles au public*, ainsi il « conseille de faire engraisser sans délai un quart des enfants en-dessous de deux ans, et de les porter au marché afin qu'ils soient vendus et mangés », unissant le bien-être des autres enfants restants, à soulager les pauvres et à procurer un peu d'agrément aux riches. Pendant que Sade (1797) a considéré l'alternative à la liberté sauvage du marché, pour la conservation d'un Etat du tout sécularisé : « Il faut (...) remplacer les chimères de la religion ; délivrez le peuple de la crainte d'un enfer à venir, qu'il n'a pas plus tôt détruit qu'il se livre à tout, mais remplacez cette frayeur chimérique par des lois pénales d'une sévérité prodigieuse, et qui ne frappent absolument que sur lui, car lui seul trouble l'Etat. »

Libéré le 2 avril 1790 après douze ans de captivité par volonté royale, Sade participe à la révolution française comme une possibilité de dévier de cet itinéraire du despotisme *éclairé* : et en écrivant pour sa section parisienne populaire une *Idée sur les modes de la sanction des lois* (Sade, 1792) il met en garde contre tous les abus de la part des législateurs du pouvoir délégué : « Les hommes éclairés que vous avez appelés à l'honneur de vous faire une nouvelle Constitution n'ont donc point d'autres droits que celui de vous soumettre des idées. À vous seuls appartient le refus ou l'acceptation de ces idées », et plus à « cette partie du peuple la plus maltraitée du sort; et puisque c'est elle que la loi *frappe* le plus souvent, c'est donc à elle à choisir la loi dont elle consent à être *frappée*. » Sade survit par hasard (une erreur d'organisation le soustrait des condamnés à mort) à la Terreur instaurée par le *Comité de salut public* contre tous les individus "suspects", par le gouvernement *provisoire* et sa police, sur la base d'une nouvelle politique "morale" : « Nous voulons un ordre de choses où toutes les passions basses et cruelles soient enchaînées, toutes les passions bienfaisantes et généreuses éveillées par les lois... Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime et de la tyrannie », écrit Robespierre dans le Rapport présenté au nom du Comité de Salut public du 5 février 1794 (Le Brun, 1982).

Robespierre, avec le jiusnaturalisme de Rousseau, légitime l'usage des moyens (passions et corps humains) avec la justice des fins (Benjamin, 1920-1921), et fonde celle-ci, la justice des fins sur les *idées* de Liberté, Égalité, Fraternité, en finissant par devoir les accrédiiter à l'Être Suprême, rétabli en condamnant l'athéisme. Sade montre comment ils fonctionnent et où ils doivent porter ces fins, dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* (Sade, 1795a). Il démasque avant tout la raison d'Etat du théisme : « le mouvement étant inhérent à la matière, l'agent nécessaire à imprimer ce mouvement devenait un être illusoire (...) on a senti que ce dieu chimérique, prudemment inventé par les premiers législateurs, n'était entre leurs mains qu'un moyen de plus pour nous enchaîner, et que, se réservant le droit de faire parler seul ce fantôme, ils sauraient bien ne lui faire dire que ce qui viendrait à l'appui des lois ridicules par lesquelles ils prétendaient nous asservir. (...) Cessons de croire que la religion puisse être utile à l'homme.(...) Mais il en faut une au peuple, assure-t-on ; elle l'amuse, elle le contient. (...) Vous le redoutez s'il n'a pas ce frein : quelle extravagance ! », pour une société révolutionnaire. L'autre frein est le spectacle de la guillotine : selon les "lois de la politique", « Quelle science humaine a plus besoin de se soutenir par le meurtre que celle qui ne tend qu'à tromper, qui n'a pour but que l'accroissement d'une nation aux dépens d'une autre ? (...) L'empereur et les mandarins de la Chine prennent de temps en temps des mesures pour faire révolter le peuple, afin d'obtenir de ces manœuvres le droit d'en faire un horrible carnage. Que ce peuple (...) s'affranchisse du joug de ses tyrans, il les assommera à son tour avec beaucoup plus de raison, et le meurtre, toujours adopté, toujours nécessaire, n'aura fait que changer de victimes ; il était le bonheur des uns, il deviendra la félicité des autres. » Aux victimes du *despotisme ministériel* et des guerres de religion de l'Ancien Régime ont suivi celles de la Terreur : « Vous voulez du pain, et ils vous jettent des

têtes » dit Danton avant d'être sacrifié "au peuple", dans le drame de Georg Büchner (1835), qui rend bien l'usage politique du ressentiment des plus faibles : « Le vice est la marque de Caïn de l'aristocratie. Dans une République ce n'est pas seulement un crime moral, mais en même temps un crime politique ; le vicieux est l'ennemi politique de la liberté, et plus les services qu'il lui a en apparence rendus sont grands, plus il est dangereux pour elle. », Robespierre déclare et un ami de Danton explique : « nous sommes vicieux, comme dit Robespierre, c'est-à-dire nous jouissons, et le peuple est vertueux, c'est-à-dire il ne jouit pas... » (Horkheimer, 1936 ; Ferraris, 2000). Sade (1795a) clarifie pour celui qui veut entendre, que « Le législateur, dont toutes les idées doivent être grandes comme l'ouvrage auquel il s'applique, ne doit jamais étudier l'effet du délit qui ne frappe qu'individuellement ; c'est son effet en masse qu'il doit examiner ; et quand il observera de cette manière les effets qui résultent de la calomnie, (...) il devient au contraire l'homme le plus juste et le plus intègre, s'il la favorise ou la récompense. »

Saint-Just avait proclamé, dans le rapport *Sur la procédure d'exécution du décret contre les ennemis de la révolution* du 3 mars 1794 que « Le bonheur est une idée neuve en Europe », mais il doit préciser le 13 mars, *Sur les factions de l'étranger* qui « nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité ; nous vous offrîmes pour bonheur la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé avec vos mains » (Saint-Just 1794). Sade relève dans le serment de défense de la propriété demandé par la nouvelle Constitution, qu'« (...) un serment doit avoir un effet égal sur tous les individus qui le prononcent ; il est impossible qu'il puisse enchaîner celui qui n'a aucun intérêt à son maintien, parce qu'il ne serait plus alors le pacte d'un peuple libre : il serait l'arme du fort sur le faible, contre lequel celui-ci devrait se révolter sans cesse contre le premier. » (Sade 1795a) ; puis il précisera comme jusqu'à présent dans chaque contrat social « On promulga que tout homme posséderait son héritage en paix, et que celui qui le troublerait dans la possession de cet héritage éprouverait une punition. Mais là il n'y avait rien à la nature, rien qu'elle dictât, rien qu'elle inspirât ; tout était l'ouvrage des hommes, divisés pour lors en deux classes : la première, qui cédait le quart pour obtenir la jouissance tranquille du reste ; la seconde, qui, profitant de ce quart, et voyant bien qu'elle aurait les trois autres portions quand elle voudrait, consentait à empêcher, non que sa classe dépouillât le faible, mais que les faibles ne se dépouillassent point entre eux, pour qu'elle pût seule les dépouiller plus à l'aise. Ainsi le vol, seule institution de la nature, ne fut point banni de dessus la terre, mais il exista sous d'autres formes : on vola juridiquement. » (Sade, 1797). Cependant l'intérêt n'est pas seulement le mobile de qui profite légalement du plus faible : « Plus il écrase ce malheureux, plus il rehausse le prix de la comparaison, et plus, par conséquent, il alimente sa volupté. Il a donc deux plaisirs bien réels dans ces concussions sur le faible : et l'augmentation qu'il fait de ses fonds physiques, et la jouissance morale des comparaisons, qu'il rend d'autant plus voluptueuses que ses lésions affaiblissent l'infortuné » sans nuire aux intérêts d'Etat (Sade, 1797).

Seul Sade réussit à exprimer les mobiles érotiques détournés dans les passions intéressées : mais le mobile *politique* du punir ou légitimer vices et délits était aussi clair pour Saint-Just, quand dans le *Rapport sur les personnes incarcérées* du 26 février 1794 (Saint-Just, 1794) il admet que « toutefois, il faut être juste ; mais au lieu de l'être conséquemment à l'intérêt particulier, il faut l'être conséquemment à l'intérêt public. » Quand il va perdre le contrôle politique de cet intérêt public, au mois de thermidor, 1794, il invoque pour tous les partis le sacrifice à un despotisme neutre des lois : « La puissance des lois et de la raison arrive à la suite, et tout le monde tremblent sans distinction ; il n'y a plus que des esclaves épouvantés. Si vous voulez que les factions s'éteignent, et que personne n'entreprenne de s'élever sur les débris de la liberté publique par les lieux communs de Machiavel, rendez la politique impuissante en réduisant tout à la règle froide de la justice » (Saint-Just, 1794). Beccaria (1766) avait trouvé le moindre dénominateur commune de cette règle dans *Des délits et des peines* : « Pour que le châtement soit suffisant, il faut seulement que le mal qui en résulte surpasse le

crime ; encore doit-on faire entrer dans le calcul de cette équation la certitude de la punition et la perte des avantages acquis par le délit. » Il s'en suit l'efficacité de la prison perpétuelle plus que de la peine de mort : « Le frein le plus propre à arrêter les crimes n'est donc pas tant le spectacle terrible, mais momentanément, de la mort d'un scélérat, que l'exemple continuel d'un homme privé de sa liberté, transformé en quelque sorte en bête de somme, et restituant à la société par un travail pénible, et de toute sa vie, le dommage qu'il lui a fait. (...) On envisage souvent la mort avec un œil tranquille et ferme ; le fanatisme l'embellit, la vanité, compagne fidèle de l'homme jusqu'au tombeau, en dérober l'horreur ; le désespoir la rend indifférente lorsqu'il nous a réduite à vouloir cesser de vivre ou d'être malheureux. Mais, au milieu des cages de fer, dans les chaînes, sous les coups, l'illusion du fanatisme s'évanouit, les nuages de la vanité se dissipent, et la voix du désespoir, qui conseillait au coupable de finir ses maux, ne se fait plus entendre que pour mieux peindre l'horreur de ceux qui commencent pour lui. » En toute cohérence, afin d'assurer l'infailibilité de la peine, Beccaria dirige et réforme le bureau de Police de Milan, non pas assujetti aux tribunaux mais seulement au ministre plénipotentiaire de l'empire austro-hongrois (Beccaria, 1790) : il établit la « liste de toutes les personnes habitants cette ville, dans laquelle on trouve exactement : nom de famille, âge, nationalité, condition, emploi et conduite » et des rondes de nuit pour « fouiller les rues, les auberges et les lieux suspects afin d'arrêter les gens interlopes et empêcher les problèmes. » Il reconnaît comme besoin, d'avoir au côté et le soutien de la loi, un "droit" spécial exercé par la police, qui, « pour garantir la sécurité, intervient dans des cas innombrables où la situation juridique n'est pas claire, sans parler de ceux où, sans aucune référence à des fins légales, elle accompagne le citoyen, comme une brutale contrainte, au long d'une vie réglée par des ordonnances, ou simplement le surveiller. » (Benjamin, 1920-1921). Ce droit est sur la vie et sur la mort, admet Beccaria (1792) : « dans le sentiment qui, dans le cas de séditions ouvertes, émeutes et attroupements, ils puissent être aussi réprimés momentanément même par l'exécution des séditions qu'ils fassent résistance, puisque cela n'est pas une peine juridique de mort mais un effet d'un vrai acte de guerre. » — Ainsi en 1764, lorsqu'un « chef de parti est arrêté, et que son existence, en prolongeant la guerre et l'espoir de ses adhérents, la peine de mort constitue une "nécessité positive", même "dans l'état pacifique d'une société et sous l'administration régulière de la justice", dans le cas d'une subversion et lorsque le coupable, "ourdissant le renversement de l'Etat, bien qu'emprisonné et fort bien gardé, serait par ses relations intérieures et extérieures encore en situation de troubler à nouveau la société et de la mettre en péril" ¹ » — En effet « le "droit" de la police indique plutôt le point où l'Etat, (...) ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il désire obtenir à tout prix », et le premier entre tous, est de conserver son "droit" (Benjamin, 1920-21).

L'histoire dialectique du siècle des Lumières présente donc une rupture violente de l'autorité de la monarchie et la morale *de droit divin*, dépassées en tant qu'arbitraires, et la reconstitution d'une *justice d'Etat* qui prétend réaliser les intérêts rationnels de tous, utilisant ou réprimant les passions, puisqu'elle réalise les fins empiriques de la conservation de l'état. Mais les nouvelles autorités et leurs lois ont perdu leur innocence, résultat fondé uniquement sur le monopole de la violence : ainsi quand ils prétendent refonder la société sur de nouvelles et absolues fins (République, Patrie, Vertu) et s'en nommer les gardiens, ils n'en seront pas plus crus pour longtemps, bien que, comme Robespierre, s'y sacrifient en premier. L'Etat et ses lois doivent se résigner à être considérés l'œuvre historique d'hommes particuliers : par conséquent ils subissent la comparaison, théorique et pratique, avec les sociétés qui reconnaissent le droit de chacun à la violence, et avec les révolutions qui peuvent créer un nouveau droit d'Etat ou le dépasser.

¹ *Dei delitti e delle pene. Consulte criminali*, op., p. 137. Note de l'Achèvement.

Société hors-la-loi. Défense des propres lois ou de la singularité

L'histoire dialectique des Lumières conduit à « prendre en considération la surprenante possibilité que l'intérêt du droit à monopoliser la violence, en l'interdisant à l'individu, ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-même. Que la violence, lorsqu'elle ne se trouve pas entre les maïs du droit chaque fois établi, ne constitue pas une menace pour lui par les fins auxquelles elle peut viser, mais bien par sa simple existence hors du droit. On trouve de cette hypothèse une confirmation plus éclatante si l'on songe que très souvent déjà la figure du "grand" criminel, si répugnantes qu'aient pu être ses fins, a su provoquer la secrète admiration du peuple. » (Benjamin, 1920-1921). Regardant aux formes sociales, Sade dans *Français encore un effort...* (Sade, 1795a) a relevé les contradictions d'une raison d'Etat qui a besoin de meurtres pour se défendre des ennemis intérieurs comme de ceux extérieurs, mais qui, ne donne pas le droit aux particuliers de se défaire de ses propres ennemis : et parallèlement Sade a dépeint un Etat idéal, exempté de toute violence physique publique ou privée (Sade, 1795b), mais pacifié au moyen de la domination absolue de l'organisation sur les individus, tenus sous tutelle du berceau à la tombe sans pouvoir connaître autre art et culture que le nécessaire à la survivance ; en réduisant ainsi les vertus à une conduite préétablie et immuable, pour éviter les vices dans une société isolée. Et le premier Beccaria (1766) avait vu les conséquences de la domestication de tous les individus et de leurs passions pour la paix sociale, en pouvant constater qu'« on ne trouve point dans la plupart des hommes cette force et cette élévation, aussi nécessaires pour les grands crimes que pour les grandes vertus, cette énergie qui exalte à la fois les uns et les autres, au plus haut degré, et les produit presque toujours ensemble chez les nations qui se soutiennent moins par leur propre poids et la bonté constante de leurs lois que par l'activité du gouvernement et le concours des passions au bien public. » Il reste donc à examiner comment des sociétés se soient soutenues par les passions de chacun, comment et quand ils aient fondé des rapports stables en dépassant le cycle de la violence réciproque : en commençant par ces sociétés *hors-la-loi* qui existent seulement jusqu'à ce qu'ils résistent à la corruption des pouvoirs d'Etat.

Prosper Mérimée (1840) a connu la Corse, et *Colomba* dont il réélabore l'histoire : « on est pas assassiné en Corse, comme on l'est en France, par le premier échappé des galères qui ne trouve pas de meilleur moyen pour vous voler votre argenterie : on est assassiné par ses ennemis ; mais le motif pour lequel on a des ennemis, il est souvent fort difficile à dire. Bien des familles se haïssent par vieille habitude, et la tradition de la cause origine de leur haine s'est perdue complètement. » Mais, la lutte pour le pouvoir reste vive, menée à coups de meurtre et vengeance, comme entre les Barricini et les Della Rebbia, les propriétaires terriens et chefs de faction de leurs bergers à Pietranera. Colomba Della Rebbia, dont le père a été assassiné, réussit à prouver qu'une confession qui disculpait ses ennemis de tout soupçon avait été achetée, mais elle déclare à Orso, son frère, son extranéité à la loi de l'Etat : « Vous croyez peut-être, Orso, reprit-elle, que je plaisantais lorsque je vous parlais d'un assaut contre la maison des Barricini ? Savez-vous que nous sommes en force, deux contre un au moins ? Depuis que le préfet a suspendu le maire, tous les hommes d'ici sont pour nous. (...) les robes noires qui vont venir saliront du papiers, diront bien des mots inutiles. Il n'en résultera rien. » Mérimée compare les lois d'honneur de Colomba, d'Orso francisé, et de son amie anglaise Miss Lydia, qui approuve seulement la violence privée pour jalousie, c'est-à-dire la vanité justifiée par les lois de l'amour uniquement pour l'homme et la femme convoités ; selon Orso uniquement par orgueil personnel pour se défendre d'ennemis dignes de respect, et par conséquent avec un défi en duel conforme aux règles ; mais pour Colomba l'honneur est celui de la famille, et chacun de ses membres doit se sacrifier pour le venger par n'importe quel moyen, sur toute personne en ennemis odieux et avec mépris. Cette loi *illegale* rend les vengeurs "bandits", mais non pas de leur société : si pour Orso « vous faites un vilain métier ; et s'il ne vous arrive pas de terminer votre carrière sur cette place que nous voyons là-bas, le mieux qui vous puisse advenir c'est de tomber dans un maquis sous la balle

d'un gendarme », pour eux c'est une mort comme une autre, et « comment pouvez-vous être insensible au charme d'une liberté absolue sous un beau climat comme le nôtre ? Avec ce porte-respect (il montrait son fusil), on est roi partout, aussi loin qu'il peut porter la balle arrive. On commande, on redresse les torts... », en recevant une aide reconnaissante de la population et l'amour des jeunes filles. Le même bandit *cavalier errant* déplore cependant que les vengeances réciproques sont en train d'éteindre les familles : mais Colomba réaffirme jusqu'à la fin l'exigence d'extirper tous les ennemis. La société còrsa *hors-la-loi* n'admettait pas de peine limitée à l'individu coupable, et demandait à chacun de sacrifier toute autre passion à la lutte pour le pouvoir de la famille et pour conserver cette loi.

Une autre société autonome de l'Etat s'est dissoute seulement vers la fin du XX^e siècle en Transnistrie, entre la Moldavie et l'Ukraine : société composée par les Urkas expulsés de la Sibérie par Stalin dans les années 30, leur ancienne époque fait loi, un de leurs vieux dictons dit : Il y a celui qui jouit de la vie, il y a celui qui la souffre, nous la combattons² », (Lilin, 2009). Nicolai Lilin, dans son *Éducation sibérienne*³, raconte et met en relief les Urkas comme des "criminels honnêtes" qui réglaient leurs conflits intérieurs, grâce aux plus anciens qui, respectés, contraignaient à dialoguer jusqu'à trouver une solution pacifique incontestable : « Parce qu'il n'existe rien dans ce monde qui ne puisse être partagé de façon à contenter chacun. Qui veut trop est un fou, parce qu'un homme ne peut posséder plus que ce que son cœur ne puisse aimer. » Entre "les Sibériens" l'éducation des fils n'était pas seulement familiale, on choisissait un « criminel⁴ » âgé pour aider à "entailler" un jeune, qui à 18 ans était estimé indépendant et libre de choisir une activité, à l'intérieur de leur société, et une femme à l'extérieur aussi, hors du clan. Les garçons apprenaient rapidement à ne pas craindre les engagements physiques avec les bandes rivales ni la maison de correction : la loi donnée était qu'« il fallait respecter tous les êtres vivants, catégorie où les agents de police n'entraient pas, ni les gens liés au gouvernement, les banquiers, les usuriers et toutes ceux qui avaient entre les mains le pouvoir de l'argent et qui exploitaient les simples gens. » Ces voleurs et contrebandiers de grand style, qui avaient tenté de s'opposer au transport des richesses naturelles de la Sibérie en Russie, « par dignité, ils ne parlent jamais d'argent », ni ne jouissent des biens de consommation, en dépensant seulement pour les icônes religieuses⁵ et les armes. Cette *vertu* contient le refus de toute *corruption* extérieure : blue jeans et musique américaine, inscriptions sur les murs, sexe pré-nuptial avec leurs "propres" femmes (mais pas avec des étrangères corrompues), ils sont punissables jusqu'à la mort, et en prison les homosexuels estimés infectieux sont contraints au suicide pour ne pas pouvoir partager les mêmes espaces avec les codétenus. Le narrateur, très orgueilleux de la force et de la vertu *sibérienne*, que règle la violence selon leur propres lois, doit constater que « notre justice a été inutile », bien qu'exercée sans vengeance privée : inutile pour réparer la douleur du viol d'une fille handicapée, et plus encore pour éviter que les jeunes se fissent corrompre par des policiers russes, et retourner contre leurs anciens, en dissolvant une société qui était immuable.

Ces sociétés ont pu refuser l'autorité de l'état, sans l'abolir, seulement en s'enfermant dans la défense de leur territoire et dans leur lois : par conséquent, ils ont empêché chaque personne de changer ces sociétés de l'intérieur en laissant seulement le choix entre les perpétuer telles quelles, les trahir et passer à l'ennemi, ou bien s'en aller. Qui s'en va pour fuir cette fixité ou sa dissolution, comme Orso Della Rebbia et Nicolai Lilin, se met dans la situation pour comparer la société *hors-la-loi* avec la loi de l'Etat, et trouve à redire sur elles deux.

Jan Yoors est allé *Sur la route avec les Roms Lovara* dans les années 30 (Yoors, 1967) très jeune pour

² On trouve aussi : « Seul celui qui apprécie vraiment la vie et la liberté, et qui combat jusqu'au bout, mérite de vivre libre... » Note de l'Achèvement.

³ Note de l'auteur : Je sais maintenant que l'origine sibérienne de ce peuple est douteuse, mais comme exemple de société, elle reste valable.

⁴ Nom qu'ils se donnaient.

⁵ Icônes des chrétiens orthodoxes.

tenter une possibilité de vie différente [à son milieu de naissance], sans jamais choisir définitivement l'une ou l'autre. Ces tziganes ne sont pas organisés hiérarchiquement pour défendre l'autonomie d'un territoire, les familles ne luttent pas pour le pouvoir et ne se vengent pas des ennemis : « À la fin de la journée, je n'y tins plus. Je lui dis que j'allais retourner à ce maudit village et mettre le feu aux meules du fermier et venger les torts qu'ils nous avaient fait. Pulika écouta gravement mes rancunes. Il me laissa parler librement, me permettant de soulager l'amertume qui reposait sur mon cœur, jusqu'à ce que la futilité de tout ce que je disais fût claire à tous, je compris. (...) je savais que tout ceci était dû au fait que, après une enfance trop protégée, je me découvrais soudain vulnérable » ; les Roms apprenaient tout petits à ne pas se laisser paralyser ni par la peur ni à s'empoisonner de haine. Les Lovara se conduisaient comme des usufruitiers du monde et de tout ce qui peut servir à vivre, sans rien prendre par force ou par goût du vol, ni laisser d'héritage au-delà du souvenir. Leur justice, la *Kris romani* est le tribunal et conseil tribal des Roms, a comme unique peine l'éloignement, le plus souvent temporaire ; les règles sont de respecter les individus dans la vie commune, l'aide et loyauté entre les différentes *kumpanias*, groupes fluides basés sur le libre choix. Et devant la mort seul vaut la singularité de l'irremplaçable défunt : « Putzina était mort. Aux yeux des Roms, un rapport n'y changeait rien. Ils firent semblant d'écouter les policiers mais leurs questions leur paraissaient dénuées de sens. Pourquoi attacher tant d'importance aux mots écrit ? Les représentants de l'ordre étaient exaspérés par la "légèreté" de ces Tsiganes qui pleuraient au lieu de répondre. (...) Les cris et les gémissements ne cessèrent pas de la nuit ».

Ces Lovara qui avaient maintenu autonome l'usage de leur propre temps "a-historique" auraient accepté de rendre des comptes avec l'histoire et changer leur comportement pour combattre dans la résistance antinazi, sans renoncer à leur singularité de *hors-la-loi* : et retrouvant ceux-là, comme Jan Yoors, qui combattaient pour reprendre l'usage *historique* de leur propre temps (Yoors, 1971).

Violence qui crée et qui conserve le droit. Cyclique ou avant-garde.

Les sociétés *hors-la-loi* qui défendent leur territoire de l'Etat, sans l'abolir, ont montré leur savoir valoriser les passions : l'honneur, comme orgueil individuel, de la famille et du groupe, jusqu'à dépasser la peur de la violence, de la mort, et donc des pouvoirs qui prétendent les monopoliser : mais ils doivent réprimer bien d'autres passions individuelles : de l'amour indépendant des règles de la famille à celui pour des nouvelles formes de culture. Ainsi résultent assujetti à un cycle a-historique : si ce n'est pas le cycle de la lutte de pouvoir et de la vengeance, il reste celui de la transmission immuable de règles, de valeurs et de buts de vie. Cette rigidité au changement l'expose à la *corruption* ou de toute façon à leur dissolution : même la transmission du mode de vie *en marge de l'histoire* des zingari court ce risque, mais tant que le mode de vie a pour but le libre emploi de son temps, comme l'a expérimenté Yoors, alimente la singularité et rend possible des changements aussi différents que sont les *kumpania*, les familles, les personnes, jusqu'à dépasser une séparation choisie pour ne pas subir l'histoire.

Les sociétés-états, où la violence a auparavant créé pour ensuite conserver le droit qui réprime la violence des individus, les sociétés-états, elles découlent sujettes à un cycle historique : étant donné « que toute violence conservatrice de droit, à la longue, par la répression des contre-violences hostiles, affaiblit elle-même indirectement la violence fondatrice de droit qui est représentée en elle. (...) La chose dure jusqu'au moment où soit des violences nouvelles, soit les violences précédemment réprimées l'emportent sur la violence jusqu'alors fondatrice de droit, et de la sorte fondent un droit nouveau pour un nouveau déclin. » (Benjamin, 1920-1921). Le monopole change de main, c'est-à-dire de *contenu*, et dicte des nouvelles *formes* de droit, non uniquement de culture, comme le régime soviétique (Sklovskji, 1923b). Il y a eu des moments où ce va-et-vient dialectique

qui se maintient au moyen du changement a été maintenu suspendu, et des forces non monopolisées ont mis en mouvement la forme de la société. Machiavel (1531) a considéré que « les différends entre le peuple et le Sénat, ont rendu la république romaine puissante et libre », en voyant comment « les bonnes lois, à leur tour, sont le fruit de ces agitations (...) même qu'[elles] ont fait naître des règlements à l'avantage de la liberté. (...) » Mais, « dira-t-on, quels étranges moyens ! Quoi, entendre sans cesse les cris d'un peuple effréné contre le Sénat, et du Sénat déclarer contre le peuple ; voir courir la populace en tumulte par les rues, fermer ses boutiques, et même sortir de Rome en masse ! toutes choses qui épouvantent encore, rien qu'à les lire. » Cependant « les soulèvements d'un peuple libre sont rarement pernicious à sa liberté. Ils lui sont inspirés communément par l'oppression qu'il subit ou par celle qu'il redoute. » Comme dans la république de Florence, jusqu'au sommet de la révolte des Ciompi (1378) : mais avec le monopole des armées ou de l'argent, se mettront à la tête du peuple des chefs, pour devenir un empire ou une seigneurie. Lorsque le peuple n'est pas rapidement détourné, comme ce fut déjà le cas par Savonarola, à niveler tous les *égoïsmes* sur son propre renoncement forcé à tout plaisir, en imposant une nouvelle loi d'égalité dans le sacrifice (Horkheimer, 1936) : avec cette volonté de faire souffrir, cachée par la justification idéologique, que Sade a mis à nu dans *Les 120 journées de Sodome* (Sade, 1785) pour lui enlever le pouvoir *idéal* avec une connaissance objective, qui rend chacun responsable.

Sade (1795a) avait demandé aux Français *encore un effort* pour maintenir vivante cette « insurrection nécessaire, dans laquelle il faut que le républicain tienne toujours le gouvernement dont il est membre » : pas la guerre de conquête au nom de la liberté qui, comme les « malheureux succès des croisades », donnera le monopole de la violence à un empereur, et à Sade de nouveau la prison pour *écrits immoraux*⁶. Benjamin (1920-1921) a vu aussi comment une révolution peut servir au renforcement de l'État, lorsque se mettent à sa tête des organisations hiérarchisées qui « préparent déjà les cadres d'un pouvoir fort, centralisé, discipliné, qui ne sera pas troublé par les critiques d'une opposition, qui saura imposer le silence et qui décrètera ses mensonges » (en citant Sorel, 1919), et la possibilité d'interrompre le cycle seulement en abolissant chaque monopole du droit et de la force sur les individus.

Une révolution qui ne monopoliserait pas le droit et ni la force ? Etant donné que cela n'est pas encore arrivé, il s'agit de considérer si, c'est ainsi pour des causes historiques ou des causes éternelles, et si les passions sont immuables : vu que « la raison, bien qu'elle soit la plus élevée, ne donne ni l'action ni la volonté » (Vauvenargues, 1746) ; de sorte que la vie associée soit nécessairement fondée sur la distinction complémentaire entre *sadiques* et *masochistes*, avec l'unique possibilité de changer de parti. D'où, qui naît *battu*, même lorsqu'il arrive à se rebeller et *combattre* la force du droit dominant, soit destiné à laisser employer sa propre haine et orienter ses propres désirs en faveur de celui qui le *battrait* encore. Sade a dédié toute son œuvre à *l'étude du cœur humain*, du point de vue de celui qui en a été victime, sans croire en une bonté naturelle et sans vouloir *consoler les faibles* : en regardant au-delà de la prétention rationaliste de réduire les passions à l'intérêt, et du spectacle de l'histoire qui masque l'homme comme seul fait d'orgueil et d'ambition, il a vu derrière ces masques les impulsions érotiques détournées, et a imaginé leurs infinies possibilités de combinaison et d'évolution. « L'homme a établi : "cette chose sera vertu parce qu'elle me sert, celle-ci par contre sera vice parce qu'elle me nuit". (...) tout aussi bien l'homme s'est formé des lois en rapport avec ses mesquines connaissances, à ses médiocres perspectives, à ses misérables besoins. Rien de réel dans tout cela, rien qui ne puisse être, ou incompréhensible dans une société à nous inférieure dans ses facultés, ou formellement nié en une qui nous dépassât parce que douée des plus délicats organes ou plus de sens. Comme nos lois, ainsi nos vertus, nos vices, notre divinité seraient

⁶ Note de l'Achèvement : C'est indirectement, à ce que tu soulignes, que Sade fut de nouveau emprisonné, « écrits immoraux » dénoncé par Rétif de la Bretonne (que Sade n'a jamais signé) « immoralités » que de la Bretonne écrit aussi dans un tout autre but, jaloux de Sade. Même si la finalité du monopole de la violence reste dans les mains de l'empereur.

méprisables aux yeux d'une société qui fût dotée de deux ou trois sens en ajoute aux nôtres et d'une sensibilité redoublée par rapport à la notre ! » (Sade, 1782). Même Marx considère que « L'œil est devenu œil *humain* de la même façon que sont *objet* est devenu un objet social, *humain*, venant de l'homme et destiné à l'homme. (...) La formation des cinq sens est le travail de toute l'histoire passée » (Marx, 1844) et tout autant le travail de l'histoire à faire : mais ni l'économie, ni la politique séparée, ont été capable de produire dans les rapports humains une sensibilité qui porte au-delà du cycle historique dans le monopole de la violence. Les meilleures preuves on les a données dans l'art qui « peut cesser d'être un rapport sur les sensations pour devenir une organisation directe de sensations supérieures » (Debord, 1958) ; pas d'imitation de la nature dans la fabrication de "l'homme nouveau" comme l'ingénierie génétique, mais l'expérimentation des capacités d'imaginer et de réaliser *des besoins* et *des perspectives* au-delà du cycle naturel et de celui pseudo-historique. Sade (1797) avait indiqué une manière pour commencer : « En vérité, Juliette, je ne sais si la réalité vaut les chimères, et si les jouissances de ce que l'on n'a point ne valent pas cent fois celles qu'on possède : voilà vos fesses, Juliette, elles sont sous mes yeux, je les trouve belles, mais mon imagination, toujours plus brillante que la nature, et plus adroite, j'ose le dire, en crée de bien plus belles encore. (...) Ce que vous m'offrez n'est que beau, ce que j'invente est sublime ; je ne vais faire avec vous que ce que tout le monde peut faire, et il me semble que je ferais avec ce cul, ouvrage de mon imagination, des choses que les Dieux mêmes n'inventeraient pas. » Et au nom de Juliette il a déclaré ce qu'il a réussi à faire au-delà du plaisir d'imaginer (étant donné qu'*on ne peut jouir que dans l'agir et avec engagement sans réserves*, Vauvenargues, 1746) : ceci est « "ce qu'on pourrait appeler délit moral, auquel on arrive au moyen de conseil, l'écrit ou l'action" (...) "Tout ceci pourrait être dangereux !" dit Clairwill. "Je conviens", je répondis, "mais rappelle-toi que Machiavel a dit qu'il est mieux d'être impétueux que circonspect parce que la nature est une femme dont on ne peut pas tenir tête si on ne la provoque pas" » parce que la nature collabore avec ses possibilités d'évolution au devenir de nos facultés.

Sklovskij a expérimenté le danger de poursuivre un semblable *délit moral*, lorsqu'il a opposé à la demande sociale de "forme nouvelle" par les contenus de la nouvelle loi idéologique de l'Etat, un unique point final de l'avant-garde : qu'« une nouvelle forme crée un contenu nouveau » (Sklovskij, 1923b). Cette forme qui fait expérimenter des rapports nouveaux, qu'en n'étant « déjà accomplis », c'est-à-dire reconnaissables et applicables comme ordonnances utiles pour des buts connus, demandent aux individus la *nouvelle sensibilité* nécessaire pour les réaliser en les interprétant. Ainsi l'avant-garde, même lorsque s'affirme son charme singulier, ne dicte pas de lois mais demande le dépassement de ses propres théories et œuvres, dans le changement qu'elles ont stimulé. Elle exige seulement, de l'autonomie des individus, la cohérence entre le *conseil* et *l'action*, qui implique la responsabilité de connaître ses propres passions et les développer dans la recherche de nouvelles formes de vie.

D'autre part, lorsqu'on se trouve à subir un *état d'exception* qui impose des passions et des buts les plus archaïques comme ceux les plus actuels, « la stupéfaction parce que les choses que nous vivons sont "encore" possibles dans le vingtième siècle ce n'est pas philosophique. Elle n'est pas le commencement d'aucune connaissance » : « nous devons arriver à un concept d'histoire qui corresponde à ceci. Alors nous aurions devant, comme nos tâches, de susciter le vrai état d'exception » (Benjamin, 1940), qui devra être un évènement, vu que le progrès n'est pas une loi.

Lorsque le cyclique a-historique et celui historique, qui conservent le monopole du droit et celui de la violence, ne peuvent plus se maintenir sans s'associer au-delà de leur concurrence, comme violences inextricablement *privées* et *d'Etat* ; et ils ne peuvent plus assumer la responsabilité même de la survie commune, parce qu'ils ont besoin d'imposer à tous les individus des menaces de tout genre qu'aucun ne maîtrise plus : alors il est évident que l'opposition n'est plus entre *conservation* et *progrès*, aucun

droit qui commande encore ne peut gouverner d'une façon stable, et le combat est *seulement* sur le changement.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W; Horkheimer, Max (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass., New York; trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 1997.
- Beccaria, Cesare (1766), *Dei delitti e delle pene*, Harlem; in *Dei delitti e delle pene e Consulte criminali*, Garzanti, Milano 1987.
- Beccaria, Cesare (1790), *Sulla polizia*; in *Dei delitti e delle pene e Consulte criminali*, Garzanti, Milano 1987.
- Beccaria, Cesare (1792), *Voto sulla pena di morte*; in *Dei delitti e delle pene e Consulte criminali*, Garzanti, Milano 1987.
- Benjamin, Walter (1920-1921), *Zur Kritik der Gewalt*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik»; trad. it., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, 1995.
- Benjamin, Walter (1940), *Über den Begriff der Geschichte*, ed. in *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, «Zeitschrift für Sozialforschung», Los Angeles 1942; tra. it., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- Büchner, Georg (1835), *Dantons Tod*, Frankfurt a. M.; trad. it., *La morte di Danton*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1999.
- Debord, Guy (1958), *Thèses sur la révolution culturelle*, in «internationale situationniste», 1, 1958; trad. it., *Tesi sulla rivoluzione culturale*, in «internazionale situazionista», Nautilus, Torino 1994.
- Ferraris, Paola (2000), *Dell'egoismo negato e dirottato: "popolo", capi e gregari*, in «Invarianti», N.S., XIII, 34.
- Galeotti, Roberto (1999), *La dispersione dello spettro evocativo come parametro estetico*, in «Rivista di Psicologia dell'Arte», N.S., XX, 10.
- Horkheimer, Max (1936), *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, 2, Paris; trad. it., *Egoismo e movimento di libertà*, in *Teoria critica. Scritti 1932-1941 (II)*, Einaudi, Torino 1974.
- Kant, Immanuel (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, «Berlinische Monatsschrift»; trad. it. *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Einaudi, Torino 1956.
- Kuleshov, Lev (1926), *Po zakonu*, Goskino; titolo internazionale, *Dura Lex*; ed. francese, *Selon la loi*, Bachfilms, 2006.
- Le Brun, Annie (1982), *Les chateaux de la subversion*, Pauvert aux Éditions Garnier Frères.
- Le Brun, Annie (1986), *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Pauvert, Paris.
- Lilin, Nicolai (2009), *Educazione siberiana*, Einaudi, Torino.
- London, Jack (1906), *The Unexpected*, in «McClure's Magazine»; trad. it. in *Racconti dello Yukon e dei mari del Sud*, Mondadori, Milano 1989, 2003.
- Machiavelli, Niccolò (1531), *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Roma; in *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, Newton Compton, Roma 1998.
- Mandeville, Bernard (1714), *The fable of the bees, or, private vices, public benefits*, London; trad. it., *La favola delle api, ovvero, vizi privati, pubblici benefizi*, Laterza, Roma-Bari 1987, 1997.
- Mandeville, Bernard (1724), *A Modest Defence of Publick Stews*, London; trad. it., *Modesta difesa delle pubbliche case di piacere*, Passigli, Firenze 1998.
- Mariniello, Silvestra (1989), *Lev Kuleshov*, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, Karl (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, ed. 1932; trad. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, 2004.
- Mérimée, Prosper (1840), *Colomba*, in «Revue des Deux Mondes»; trad. it. in *Colomba, Carmen*, Frassinelli 1996.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1777-1787), *Lettres écrites de Vincennes et de la Bastille*, in *Oeuvres Complètes*, voll. 29-30, Pauvert, 1966; trad. it., *Lettere da Vincennes e dalla Bastiglia*, Mondadori, Milano 1976, 1996; ES Editore, 2009.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1782), *Pensée retrouvée*, in Lely, Gilbert (a cura di), Heine, Maurice, *Le marquis de Sade*, 1950; trad. it. In *Opere*, Mondadori, Milano 1976, 2006.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1785), *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, ed. 1904; trad. it., *Le centoventi giornate di Sodoma*, ES, Milano 1991.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1792), *Idée sur le mode de la sanction des lois*, Section des Piques, Paris; in *Oeuvres Complètes*, t. 3°, Pauvert, 1986; in *Écrits politiques*, Bartillat, Paris 2009.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1795a), *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, in *La Philosophie dans le boudoir*, Londres; trad. it., *La filosofia nel boudoir*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1976, 2006.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1795b), *Aline et Valcour, ou le Roman philosophique*, Paris; in *Oeuvres Complètes*, tt. 4-5, Pauvert 1986.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1797), *Juliette, ou les prospérités du vice*, Hollande; trad. it., *Juliette ovvero le prosperità del vizio*, Newton Compton, Roma 1993.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (1800), *Une Idée sur les romans*, in *Les Crimes de l'amour*, Paris; trad. it.,

Considerazione sui romanzi, in *Opere*, Mondadori, Milano 1976, 2006.

Saint-Just, Louis-Antoine-Léon de (1794), *Discours et rapports*, Éditions Sociales, Paris 1957; trad. it., *Terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, Editori Riuniti, Roma 1966.

Sklovskij, Viktor (1923a), *Literatura i kinematograf*, Berlin; trad. it., *Letteratura e cinematografia*, in Kraiski, G. (a cura di), *I formalisti russi nel cinema*, Garzanti, Milano 1971.

Sklovskij, Viktor (1923b), *Chod Konja*, Mosca-Berlino; trad. it., *La mossa del cavallo*, De Donato, Bari 1967.

Swift, Jonathan (1729), *A modest Proposal for preventing the Children of poor People in Ireland from being a Burden to their Parents or Country, and for making them beneficial to the Public*, Dublin, London; trad. it., *Umile proposta per impedire che i bambini della povera gente siano di peso ai genitori o alla nazione, e per renderli utili alla comunità*, in *Scritti satirici e polemici*, Einaudi, Torino 1988.

Vauvenargues, Luc de Clapier de (1746), *Réflexions et maximes*, in *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Paris; trad. it., *Riflessioni e massime*, TEA Editori Associati, Milano 1989.

Yoors, Jan (1967), *The Gypsies*, New York; trad. it., *Zingari. Sulla strada con i rom lovara*, Irradiazioni, Roma 2008.

Yoors, Jan (1971), *Crossing. Journal of Survival and Resistance in World War II*, New York; trad. it., *Crossing. Diario di sopravvivenza e resistenza al tempo della Seconda guerra mondiale*, Irradiazioni, Roma 2009.