

ROGER  
**CAILLOIS**

**Bellone**  
**ou la Pente**  
**de la guerre**



**Champs** essais

Extrait de la publication

# ROGER CAILLOIS

## Bellone ou la Pente de la guerre

Cet ouvrage, méconnu, de Roger Caillois, servi par une incroyable érudition, présente un propos original sur la guerre, et fait tomber quelques idées reçues, notamment sur l'humanisme pacifiant, l'égalité et les droits de l'homme.

La guerre, d'abord limitée, réglée par l'honneur, et le fait d'une caste guerrière, devient, avec l'apparition de l'État moderne et de la démocratie, le fondement et la préoccupation principale de la vie politique.

Pour Caillois, la guerre remplit aussi dans la société mécanisée la même fonction que la fête dans la société primitive : elle exerce la même fascination et « constitue la seule manifestation du sacré que le monde contemporain ait su produire, à la mesure des moyens et des ressources gigantesques dont il dispose ».

*Bellone*, écrit au début des années 1950, n'est pas seulement une dénonciation de la « guerre totale » et du nazisme, mais montre la pente qui conduit de la démocratie au totalitarisme.

**Roger Caillois** (1913-1978), essayiste, sociologue, poète, critique littéraire, traducteur de Borges, haut fonctionnaire à l'Unesco (à partir de 1948), a été le cofondateur avec Georges Bataille et Michel Leiris du Collège de sociologie. Il est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages, parmi lesquels *L'Homme et le Sacré* (1939), *Les Jeux et les Hommes* (1957) et *Le Fleuve Alphée* (1978).

En couverture: Jean-Louis-Ernest Meissonier,  
*Allégorie du Siège de Paris*,  
huile sur toile, 1870, Paris, Musée d'Orsay.  
© RMN (Musée d'Orsay) / Hervé Lewandowski.

# Flammarion

Extrait de la publication

BELLONE  
ou  
la pente de la guerre



Roger CAILLOIS

BELLONE  
ou  
La pente de la guerre

Nouvelle préface de Yves-Jean Harder

**Champs essais**

© La Renaissance du livre, 1963.  
© Fata Morgana, 1994.  
© Flammarion, Paris, 2012, pour la présente édition  
et la préface de Yves-Jean Harder.  
ISBN : 978-2-0812-8619-1

Extrait de la publication

## PRÉFACE

Qu'est-ce que la guerre ? Que savons-nous de la guerre ? Tout le monde sait quelque chose de la guerre, mais quelle est l'expérience qui permet d'en parler ? Grande est la différence entre l'expérience du feu et celle de l'arrière, celle des privations d'une période de guerre et celle de la paix, lorsqu'il ne reste plus que des traces d'impacts sur les murs, des souvenirs, des récits, des livres d'histoire. Mais aussi loin qu'on soit, qu'on ait jamais été, de la Chose, elle ne laisse pas indifférent, elle touche par l'appréhension, l'angoisse, l'attraction que suscite l'horreur.

L'homme qui parle de la guerre sous le nom de « Bellone » ne l'a pas connue, de cette connaissance charnelle qui serait, selon une « mystique de la guerre », une initiation qui fait l'homme, les individus comme les nations<sup>1</sup>. Né en 1913, il était trop jeune pour connaître de la sorte la Première Guerre mondiale. Quant à la deuxième, il ne l'a connue que de loin, en Argentine, où il était arrivé en juillet 1939, et où il resterait jusqu'en

---

1. « C'est la guerre qui a fait des hommes et des temps ce qu'ils sont » (Ernst Jünger, *La Guerre comme expérience intérieure*, traduction François Poncet, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 32).

1945. Mais la guerre est associée à un de ses souvenirs d'enfance : jouer dans les décombres, et le *vertige* qui accompagne la jouissance dans la destruction<sup>1</sup>. L'intimité de ce qui a été vécu alors et continue d'animer l'homme comme une scène primitive, il ne la confiera à l'écriture que beaucoup plus tard, à l'approche de la mort. Il choisit, pour parler de la Chose, une autre voie, qu'il appelle la rigueur, ou la sévérité, qui met le sujet à distance de lui-même, mais pas à l'écart. Le vertige ne sera plus seulement éprouvé, mais défini et décrit. « Il faut appeler vertige toute attraction dont le premier effet surprend et stupéfie l'instinct de conservation. L'être se trouve entraîné vers sa perte et comme convaincu par la vision même de son propre anéantissement de ne pas résister à la persuasion puissante qui le séduit par l'effroi. Cette force ravit le pouvoir de dire non, où la réflexion reconnaît à la fois le fondement de la pensée intelligente et celui de la décision libre<sup>2</sup>. » Le vertige est la fascination pour ce qui conduit le sujet à sa destruction. La guerre est le nom de la possibilité de la destruction dans un monde défini par la relation à l'autre homme. Le sujet qui est en jeu dans cette possibilité extrême se dessine à travers l'objectivité des analyses ; c'est l'arc de son chemin de pensée qui se laisse déchiffrer en elles.

*Bellone*, ou la guerre comme expérience de l'extrême, comporte deux parties, qui sont deux modes d'objectivation de la Chose : celle de l'histoire et celle de la sociologie. Ces deux parties se complètent, en présentant successivement la genèse et l'actualisation du phénomène

---

1. Cf. *Le Fleuve Alphée*, in Roger Caillois, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2008, pp. 95-96.

2. « Le vertige », in *La Communion des forts*, Marseille, Sagittaire, 1944, p. 71.



total qu'est la guerre. L'ordre d'exposition fait de la première partie, historique, une préparation de la seconde. Mais on peut aussi lire la première, rédigée après la seconde, comme un éloignement progressif, dans le temps et dans l'espace, de l'urgence de la modernité.

La seconde partie, intitulée « Le vertige de la guerre », est la plus ancienne. Elle reprend, comme l'auteur le rappelle dans son Avertissement de janvier 1962, une étude parue initialement en 1951 dans *Quatre Essais de sociologie contemporaine*<sup>1</sup>, dans le prolongement d'un cours donné sur le même sujet en 1947 à l'École pratique des hautes études. La réflexion sur la « fascination que la guerre exerce sur le cœur et sur l'esprit humains<sup>2</sup> » se rattache au problème directeur du Collège de sociologie de 1937-1939 : quelles sont les formes du sacré dans le monde moderne ? La question n'est pas seulement objective et théorique ; il ne s'agit pas simplement de décrire des pratiques sociales qui perpétuent, dans un monde marqué par l'extension générale du profane, le sacré ritualisé des sociétés régies par le mythe. Le sacré n'est pas seulement l'objet de la sociologie ; c'est la sociologie elle-même qui est sacrée<sup>3</sup>, en ce qu'elle rattache la connaissance des structures sociales à l'« expérience intime » propre à « certains instants rares, fugitifs et violents », et que, glissant « de la volonté de connaissance à la volonté de puissance », elle tend à la promouvoir au

---

1. Paris, Olivier Perrin, 1951.

2. *Bellone*, p. 10.

3. Cf. le « Programme pour un Collège de sociologie », rédigé par Caillois et paru en juillet 1938 dans la *Nouvelle Revue française*, repris in Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, p. 300.

sein d'une communauté morale, « vaste conjuration »<sup>1</sup>, « aristocratie nouvelle fondée sur une grâce merveilleuse qui ne serait ni de travail ni d'argent<sup>2</sup> », dont le but est d'introduire un « grand vent de subversion<sup>3</sup> » dans une modernité préoccupée seulement de sa sécurité et de son bien-être matériel.

L'évolution générale des sociétés modernes tend à l'indifférenciation, à l'uniformité, à l'atténuation des oppositions constitutives, comme celles du profane et du sacré, de l'ordre et de la transgression. La régulation économique et politique vise à éliminer ou à neutraliser les moments de paroxysmes et de dépenses, et à les intégrer au fonctionnement normal de la production et des échanges. Ainsi la fête ne s'oppose plus à la vie profane dont elle bouleverserait les règles, elle en devient un moment comme un autre ; ou plutôt, elle en est la condition de possibilité, dans la mesure où seule la dépense excessive donne des débouchés à la production. La consommation de ce qui excède les besoins économiques devient une condition de l'économie. De même l'égalité des conditions fait disparaître la classe des hommes voués au sacré, celle des clercs, opposés aux laïcs.

Cependant Caillois envisage une exception au nivellement et à la déperdition des vertus vitales dans le monde moderne : la guerre, qui est présentée, dans la deuxième édition de *L'Homme et le Sacré* (1950) comme ce qui apporte, dans les États modernes, l'« effervescence collective », la « frairie », l'« extase », le « chaos », la « prodigalité », le « déchaînement », qui caractérisent le « sacré de

---

1. *Ibid.*

2. « Le vent d'hiver », *ibid.*, p. 343.

3. *Ibid.*, pp. 351-352.

transgression » propre à la fête<sup>1</sup>. Le parallèle entre « la fête, paroxysme de la société primitive », et « la guerre, paroxysme de la société moderne », est développé plus longuement dans l'Appendice III du même ouvrage, publié également en 1950<sup>2</sup>. Dans la Préface de novembre 1949, Caillois indique qu'il n'a utilisé qu'une partie de la documentation qu'il a réunie sur le sujet<sup>3</sup>, et qu'il se réserve de montrer dans un autre ouvrage que la guerre, « du fait de son rôle de phénomène total des sociétés contemporaines, [...] ressuscite à son profit les croyances et les conduites qu'il est ordinaire de voir adopter à l'endroit du sacré<sup>4</sup> ». Est ainsi très exactement définie la thématique du texte intitulé « Vertige de la guerre », publié quelque temps plus tard (1951) et repris dans *Bellone* (1963).

« Phénomène total » : le terme est à la fois essentiel et déroutant. En s'efforçant de faire ressortir tous les aspects, ambigus, contradictoires, de ce qui fait de la guerre une « totalité », Caillois se tient au niveau le plus difficile et le plus exigeant de la pensée ; à la limite du pensable, à la limite du projet qui a été le sien, puis celui du Collège de sociologie, d'une communion de la pensée et de la vie, comprise sous le nom de sacré. Comme il le remarquait dès 1936, « la guerre compte parmi les quelques sujets que l'esprit ne réussit pas encore à regarder fixement<sup>5</sup> », car on ne peut y penser sans que

---

1. *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988, fin du chapitre IV, pp. 167-168.

2. « Guerre et sacré », *ibid.*, pp. 219-242.

3. *Ibid.*, p. 10.

4. *Ibid.*

5. « Compte rendu de *La Guerre dans les sociétés primitives* par Maurice Davie », *Nouvelle Revue française*, Paris, Gallimard, août 1936, p. 384.

surgissent les sentiments qui, en chacun, impliquent l'existence tout entière, et ce qui lui donne sens : la crainte de la mort, l'effroi devant la dévastation, la destruction de toute solidité matérielle et de toute cohésion sociale, la disparition. Impossible de ne pas prendre position : faut-il éviter la guerre à tout prix, ou bien accepter de sacrifier sa tranquillité, ses biens, sa vie, pour défendre ce qui reste de sacré, un idéal, serait-il réduit à un mot démonétisé, comme celui de liberté ou de valeur ? La pensée est ici toujours devancée par l'instinct, compris non du point de vue biologique, mais comme une résultante des forces sociales qui s'exercent sur l'individu.

La vertu de l'esprit est certes de s'élever au-dessus des mouvements immédiats des humeurs et des dispositions affectives, et de s'efforcer de les objectiver dans un savoir. Telle est la définition de la sociologie, telle que la conçoit Caillois : « Les ardeurs anesthésiées, les envies en souffrance, les réactions aveugles, surtout la manière dont elles exercent à l'improviste une pesée qui, le moment venu, sur le plan individuel, affole brusquement une conscience et qui, au niveau collectif, fait soudain basculer une société, constituent l'objet exclusif de mes ouvrages proprement sociologiques <sup>1</sup>. » Le savoir sociologique introduit une rupture entre l'emprise de la totalité sociale qui s'impose à l'individu et oriente ses tropismes, et le sujet connaissant, et fournit ainsi les éléments d'une critique qui peut se retourner contre l'immédiateté des instincts. Comprendre pourquoi la guerre fascine, et, dans l'attraction que son horreur même exerce, suscite une exaltation qui écarte les choix réfléchis, devrait contribuer à libérer l'homme des emportements belliqueux auxquels il

---

1. Préface d'*Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Gonthier, coll. « Médiations », 1964, p. 6.

est conduit malgré lui par une nécessité du mécanisme politique et social : tâche éducative de longue haleine, qui est le seul timide contrepoids que la conclusion de l'ouvrage laisse entrevoir pour arrêter la précipitation de la guerre absolue<sup>1</sup>.

Mais comment concilier cette mise à distance intellectuelle des passions avec le rôle « activiste » que le Collège de sociologie donnait à sa démarche, qui visait à faire de la communauté morale le foyer de diffusion et de contagion du sacré dans une société qui en manquait et en avait besoin ? En effet le Collège avait sa raison d'être dans ce qui le démarque de la simple érudition sociologique des Durkheim, Mauss et Granet : d'une part, le savoir sociologique objective le sacré en le situant chez l'autre, en le limitant à la société primitive ; d'autre part, il méconnaît « le caractère nécessairement contagieux et *activiste* des représentations que le travail met en lumière<sup>2</sup> ». La division introduite par le savoir, entre la société du sujet connaissant et celle de son objet, et, par suite, entre l'expérience du sujet et le sens de l'existence sociale, contredit la notion même de totalité à laquelle le sacré est lié. L'« activisme » du Collège n'exprime pas un primat de l'action sur la contemplation, ni une volonté de transformation sociale dont la connaissance ne serait qu'un instrument. Il signifie qu'on ne peut se rapporter au sacré qu'en se laissant toucher par lui, et qu'en le laissant agir à partir de soi sur la société tout

---

1. *Bellone*, p. 255.

2. « Programme pour un Collège de sociologie », *op. cit.*, p. 299. Caillois reprend le même terme de contagion dans la Préface de février 1963 à la troisième édition de *L'Homme et le Sacré* : « Nous rêvions de quelque chose de plus que de la simple action. Nous pensions à je ne sais quelle contagion vertigineuse, à une effervescence épidémique » (*op. cit.*, p. 14).

entière. En effet, le sacré définit le moment de l'existence dans lequel son sens est impliqué en totalité – ce que Caillois appelle, dans la conclusion de *L'Homme et le Sacré*, « la métaphysique du sacré<sup>1</sup> ». La relation entre le profane et le sacré est une alternance entre la recherche de l'équilibre vital et l'excès qui est aussi bien accroissement de la vie que perte. Mais dans ce rapport, c'est l'excès qui est l'énergie pure ; la conservation de la vie n'est donc possible que si elle se ressourçe à son principe, en mettant en jeu l'existence elle-même. « La vie est usure et déperdition. Elle s'acharne en vain à persévérer dans son être et à se refuser à toute dépense, afin de mieux se conserver. La mort la guette<sup>2</sup>. » Celui qui tient à la vie plus que tout, qui met la vie avant la totalité de l'existence, se tient en dehors du sacré, qui est la condition de la vie ; un tel être « meurt de ne pas mourir<sup>3</sup> ».

La modernité, sous son aspect à la fois technique et politique, peut être définie comme le parti pris de la conservation de la vie, qui est la perte du sens de la totalité, puisque celle-ci n'est jamais mise en jeu, risquée, dans l'imminence du sacrifice. Tout est fait pour que l'homme n'ait plus besoin de se sacrifier, ni d'attendre aucun salut d'un quelconque sacrifice. Mais une telle vie doit se contenter de morceaux, de fragments ; elle n'apparaît jamais dans sa totalité. Mais la guerre bouleverse l'ordre de la sécurité : tout ce sur quoi l'homme fondait l'assurance de sa tranquillité et de son confort se trouve suspendu. L'homme moderne, qui adopte très exactement la position de l'esclave dans la dialectique hégélienne, est contraint de retrouver la position du

---

1. *Ibid.*, pp. 181 sq.

2. *Ibid.*, pp. 183-184.

3. *Ibid.*, p. 183.

maître : il doit tout risquer, parce que le tout qui le fait vivre, et qu'il a déporté hors de soi, dans le mécanisme étatique, est menacé.

Si la guerre, dans une société civile dominée par le système de la satisfaction des besoins, autrement dit par l'économie, est le seul moment d'irruption de la totalité sous sa forme proprement politique, celle de l'État comme tel<sup>1</sup>, si, pour user des catégories nietzschéennes qui sont celles du Collège de sociologie, la guerre est le seul moment où la volonté de puissance l'emporte sur la volonté de conservation, alors se dessine un syllogisme dont la conclusion laisse pour le moins perplexes : le sacré est la condition de la vie, or le sacré ne peut apparaître à l'époque moderne que sous la forme de la guerre<sup>2</sup> ; donc la guerre est nécessaire à la vie de la modernité, elle est pour elle la source d'un retour au sens de l'existence ; seule une guerre peut nous sauver de l'avilissement. De plus, si le sacré n'est pas seulement objet d'expérience, s'il est l'expérience même, précisément libérée de tout rapport à une objectivité qui subsisterait en dehors d'elle, alors le sacré n'advient que pour ceux qui ont fait cette expérience intérieure, dans le combat. Car ce qui importe au sacré comme totalité, ce ne sont pas tant les circonstances extérieures qui conduisent le citoyen à prendre les armes pour défendre sa patrie, c'est l'expérience que fait l'individu, quelle que soit sa nationalité ou son appartenance sociale, d'être jeté dans une existence dont la possibilité est à chaque instant suspendue.

---

1. C'est le raisonnement hégélien rappelé par Caillois dans *Bellone*, p. 157.

2. La guerre « exerce la même fascination et apparaît à la fin comme la seule manifestation du sacré que le monde contemporain ait su produire à la mesure des moyens et des ressources gigantesques dont il dispose » (*Bellone*, p. 213).

Mais Caillois n'a jamais franchi le pas qui conduisait à cette apologie mystique de la guerre. Il l'a clairement identifiée, dans le contexte historique de la fin des années trente, au nationalisme allemand, dont Ernst Jünger lui apparaît comme une figure exemplaire. En juillet 1942, Caillois, qui vit en Argentine depuis juillet 1939, publie dans sa revue *Lettres françaises* (n° 5) des extraits du livre d'Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, traduit en 1934 par Jean Dahel sous le titre *La Guerre notre mère*<sup>1</sup>. La note qui introduit ces extraits les présente comme un échantillon de ces œuvres allemandes « où se donnent carrière le goût, et même le lyrisme et même une mystique de la guerre, comme impératif moral, valeur métaphysique, ivresse et extase<sup>2</sup> ». Caillois ne manifeste aucune sympathie pour ce qu'il appelle une divinisation de la guerre. Il y voit cependant le point de convergence extrême entre l'exaltation individuelle et les « tendances de l'époque<sup>3</sup> », « la fatalité des nations », la pente où la modernité les conduit : « la guerre apparaît comme la finalité suprême des sociétés modernes »<sup>4</sup>.

D'un côté l'expérience intérieure de Jünger semble correspondre à l'attente contradictoire d'une « métaphy-

---

1. Sur le rapport de Caillois au livre d'Ernst Jünger, cf. Stéphane Massonet, « L'autre nom de la guerre », in *Ernst Jünger*, Dossier H, conçu et dirigé par Philippe Barthelet, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, pp. 466-476.

2. Cité par Stéphane Massonet, *ibid.*, p. 471. Dans cette même note, Caillois qualifie Jünger de « précurseur et apôtre du national-socialisme et d'autre part écrivain magnifiquement doué ». Le premier point est très discutable, mais montre que pour Caillois « mystique de la guerre » rime avec « nazisme ».

3. *Bellone*, p. 199.

4. *Ibid.*, p. 210.



sique vécue<sup>1</sup> » qui anime Caillois depuis le temps du *Grand Jeu* – elle est une « révélation décisive » et « constitue la forme totale de l'existence »<sup>2</sup> – de l'autre, elle apparaît comme un reflet purement imaginaire, voire idéologique, d'une généralisation de la guerre dont la réalité est rapportée à une autre forme de totalité. En effet, la modernité, si elle fait disparaître le temps sacré, rite ou fête, du rythme de ses travaux et de ses plaisirs, tend à faire de l'ordre profane lui-même la structure qui organise les relations sociales, l'État, un tout qui ne connaît pas d'extériorité. La dialectique de la modernité fait que le profane, ce qui manque la totalité, devient totalité<sup>3</sup>. Si la guerre est le moment sacré de la modernité, c'est qu'elle représente, pour paraphraser Marx, l'« esprit d'un monde sans esprit ». La guerre est révélation de l'existence comme totalité dans la stricte mesure où la totalité de l'existence se confond désormais avec la vie sociale, à la fois politique, économique et technique. L'exaltation de la guerre comme manifestation de la valeur suprême, comme la révélation du sens, suppose la coïncidence entre les fins de l'État et celles de l'homme,

---

1. *Le Fleuve Alphée*, *op. cit.*, p. 110.

2. *Bellone*, p. 195. Cet aspect métaphysique de révélation d'une vérité totale qui caractérise la « mystique de la guerre » est particulièrement souligné par Caillois : « Les champs de bataille sont des lieux saints. L'homme se sent accéder à une vérité nouvelle : il y connaît le silence et l'immensité des cathédrales » (p. 192). « Tout est crainte, mystère, attirance » (p. 192), « L'avènement de la guerre, c'est l'épiphanie de la vérité » (p. 196). Caillois parle plus loin de « l'épiphanie du sacré » (pp. 232-235).

3. « Tout s'est amenuisé, morcelé, rendu indépendant. On peut désormais perdre ici et gagner là. Rien n'engage plus l'homme en entier. [...] Le domaine du profane s'est élargi d'autant et embrasse maintenant la presque totalité des affaires humaines » (*L'Homme et le Sacré*, *op. cit.*, p. 75).

qui caractérise les régimes totalitaires, où l'ensemble des forces économiques et sociales sont mobilisées en vue de l'existence de l'État, laquelle apparaît d'autant plus cruciale lorsqu'elle est menacée par un autre État. Or, d'une part, la relation d'un État à un autre revient à la confrontation de totalités rivales qui ne peuvent s'affirmer qu'au détriment de l'autre<sup>1</sup> ; d'autre part, un État isolé ne peut échapper de manière unilatérale à la « fatalité des nations », car, aussi libéral et démocratique soit-il, sa paix et sa sécurité restent dépendantes des autres États. Il suffit donc qu'il existe un seul État totalitaire, c'est-à-dire militarisé et armé de façon à pouvoir détruire entièrement les autres États, pour que ceux-ci se militarisent et s'arment pareillement. La guerre a beau être froide, elle n'en est pas moins totale, et touche aussi bien les démocraties que les régimes totalitaires.

Si le « vertige de la guerre » s'inscrit en partie dans la problématique du sacré ouverte par le Collège de sociologie, celui-ci ne la reprend qu'en en modifiant les données. Sans doute le sociologue cherche-t-il toujours à mettre en lumière le mouvement souterrain des passions suscitées par la vie sociale et recouvert par un vernis superficiel de civilisation ou de morale. Mais il n'est plus question « de jouer les apprentis sorciers » ni « de recréer le sacré dans une société qui tendait à le rejeter »<sup>2</sup>. Ce

---

1. *Bellone*, p. 242.

2. Cf. l'entretien de Caillois avec Gilles Lapouge dans la *Quinzaine littéraire* du 15 au 30 juin 1970, au moment de la parution du premier tome des *Ceuvres complètes* de Bataille, p. 6. Le terme d'apprenti sorcier fait allusion à la conférence introductive aux activités du Collège, prononcée par Bataille et publiée dans la *Nouvelle Revue française* de juillet 1938. Bataille y évoque « le monde total du mythe, monde de l'être », auquel se voue l'apprenti sorcier : « Le mythe naît dans les actes rituels dérobés à la vulgarité statique de la société désagrégée, mais la dynamique violente qui lui appartient n'a pas d'autre objet

qui a mis un terme à cette entreprise, c'est le déferlement de violence et de barbarie de la Seconde Guerre mondiale : « La guerre nous avait montré l'inanité de la tentative du Collège de sociologie. Ces forces noires que nous avions rêvé de déclencher s'étaient libérées toutes seules, leurs conséquences n'étaient pas celles que nous avions attendues<sup>1</sup>. » Dès 1943, dans le Préambule de « L'esprit des sectes<sup>2</sup> », Caillois, qui soutenait depuis l'été 1940 la France libre, juge avec sévérité l'activisme du Collège. Il établit un lien entre l'entreprise de régénérescence de la société contemporaine par des organisations secrètes et l'Allemagne en voie de devenir nazie ; et affirme clairement la sympathie du Collège pour les aventures sectaires (corps francs, groupes paramilitaires, Sainte-Vehme) qui, en Allemagne, avaient formé les nouveaux directeurs de la nation<sup>3</sup>. Il n'hésite pas à dénoncer, comme une dérive liée à cette exaltation du moment, le projet criminel, probablement avorté, d'un sacrifice

---

que le retour à la totalité perdue » (*Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1970, p. 537).

1. *Ibid.*, p. 8.

2. Paru d'abord dans *La Communion des forts*, Mexico, Quetzal, 1943, et repris dans *Instincts et société* (1964), dans *Approches de l'imaginaire* (1974), puis dans *Œuvres* (2008).

3. Cf. *Œuvres, op. cit.*, p. 294 : l'entreprise présentée par Alphonse de Châteaubriant, dans *La Gerbe des forces* (1937), comme une reconstitution des anciens ordres de chevalerie, était en fait une formation des cadres du parti nazi, mais « elle enflamma plus d'une imagination. Il en était en particulier parmi nous qui avons fondé le Collège de sociologie ». Le Collège de sociologie avait fait le 7 octobre 1938 une déclaration condamnant les accords de Munich. Mais ce n'est pas la politique nazie qui était visée. C'était la « dévirilisation de l'homme » (expression qui vient sans doute de Bataille), la lâcheté devant la lutte, « n'importe quelle lutte » ; cf. Denis Hollier, *Le Collège de sociologie, op. cit.*, p. 362. Attitude très proche de celle de Montherlant dans *équinoxe de septembre*.

humain. Ce rejet de l'accomplissement qui seul aurait permis une expérience concrète de l'horreur et de l'extase retourne comme un gant la « sociologie sacrée » : la seule attitude légitime à l'égard du sacré, comme à l'égard de la guerre, est de détachement. Sans doute est-il parfois nécessaire de faire la guerre, mais pas de l'aimer. Cette distance à l'égard de la « métaphysique vécue » remet en question les principes du Collège de sociologie. Bataille ne s'y est pas trompé, qui, dans son compte rendu de *L'Homme et le Sacré*<sup>1</sup>, critique la position du sociologue adoptée par Caillois, c'est-à-dire du savant en général, qui objective la matière sociale en s'en détachant, et ne peut parler du sacré que du point de vue du profane.

La première partie de l'ouvrage, rédigée dans les années cinquante et laissée à l'état d'ébauche, rompt encore davantage avec la méthode sociologique puisqu'elle introduit une perspective historique de longue durée, une philosophie de l'histoire sous l'angle de la guerre, qui montre que la pente vers la guerre caractérise les États modernes en général. Le centre de l'argumentation de Caillois est contenu dans les chapitres III à V de cette partie, qui reprennent pour l'essentiel deux études parues en 1953 et 1954<sup>2</sup>. Dans cette première partie, Caillois se montre politiquement plus audacieux que dans la seconde : s'il insiste, dans celle-ci, sur le lien entre la totalisation de la vie sociale par l'État et l'orientation guerrière des fins humaines, il montre dans celle-là que

---

1. « La guerre et la philosophie du sacré », paru dans *Critique* n° 45 en 1951, repris dans les *Cœuvres complètes*, tome XII, pp. 47-57.

2. « Guerre et démocratie », *Nouvelle Revue française*, Paris, Gallimard, février 1953, pp. 235-254, complété par « Un officier progressiste sous Louis XVI », *Preuves*, n° 43, septembre 1954.



Mise en pages par Meta-systems  
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHQN000652.N001  
Dépôt légal : septembre 2012

Extrait de la publication