

Les failles de la révolution

Daniel Colson

DANS LE VOCABULAIRE RÉVOLUTIONNAIRE, LES TERMES DE « brèches », de « ruptures » ou de « failles » servent le plus souvent à rendre sensible l'idée de « révolution ». La « révolution », c'est quand tout s'interrompt, quand l'énorme machine sociale, économique et politique des rôles, fonctions et habitudes suspend son histoire et sa reproduction. C'est un « moment » que l'on pourrait qualifier de transcendant ou d'exceptionnel, à la manière imprévisible des miracles ou des événements « telluriques » dont parle Elisée Reclus¹; un présent sans passé ni avenir, « une fête sans commencement et sans fin » comme l'écrivit Bakounine dans sa *Confession* au tsar, à propos des événements parisiens de 1848 ; une fête où « l'incroyable était devenu habituel, l'impossible possible, et le possible et l'habituel insensés ».

Comment penser l'impensable et l'éphémère ? Comment donner du sens à « l'insensé » ? Mais aussi, comment confier à des moments aussi exceptionnels le soin de faire advenir un monde émancipé, fondé sur la liberté et l'égalité ?

Parmi les interprétations possibles on peut schématiquement distinguer deux grandes façons de rendre compte des « failles » de la Révolution.

La première est à la fois la plus diffuse et la plus courante. On en trouve une formulation explicite dans l'hymne de l'Internationale – « du passé faisons table rase ». Pour cette représentation de la révolution il s'agit de substituer un ordre à un autre, avec entre les deux un moment de vide et d'arasement, pour rebâtir sur des bases entièrement nouvelles et, le plus souvent, faire oublier sa propre anomalie, pour l'effacer à son tour de la mémoire des hommes, à la manière de l'église de Figueras brûlée par la foule en colère en

juillet 1936, soigneusement démontée par les maçons de la CNT en vue d'une future maison de retraite ; avant qu'on ne les contraigne à la reconstruire, à l'identique. Comme s'il ne s'était rien passé.

À cette première façon, courante et générale, de concevoir les failles révolutionnaires – un vide ou un non-être exceptionnel et éphémère entre deux ordres ou deux systèmes différents – on peut opposer une tout autre conception de la révolution, beaucoup plus particulière, spécifiquement anarchiste pourrait-on dire, qui prend très au sérieux ces moments de révolution au point d'en démultiplier partout les lieux et les occasions, d'en faire, la seule réalité qui vaille.

Ces situations révolutionnaires, à la fois minuscules et historiques, on peut en entrevoir l'extrême originalité à partir de trois analyses du XX^e siècle : celle de Juan Garcia Oliver, figure marquante de la révolution espagnole, mais aussi, sur le terrain de la pensée et de la théorie cette fois, Hannah Arendt et Walter Benjamin, deux philosophes dont on aurait tort de ne pas voir en quoi ils contribuent à affirmer la pensée libertaire.

JUAN GARCIA OLIVER

Activiste et militant en vue de la CNT espagnole, Garcia Oliver raconte comment il a été convoqué au début des années trente devant une sorte de tribunal de la FAI pour s'expliquer sur une conférence tenue en prison. Ce qu'il en dit quarante ans plus tard est très intéressant.

« J'ai exprimé mon point de vue sur ce que j'entendais par révolution sociale. Pour moi, elle était avant tout explosion, rupture, débordement de tous les cadres : juridique, politique, économique, militaire, familial, etc. J'ajoutais que, livrée à elle-même, la révolution partirait comme une flèche, à l'infini, et que l'infini pouvait aboutir à la folie. [...] Arrivait alors l'heure où le révolutionnaire conscient devait devenir non pas contre-révolutionnaire, mais réactionnaire, c'est-à-dire qu'il devait être capable de réagir contre la rupture des freins pour organiser le communisme libertaire. »²

Sur le fond, et au regard de la « table rase » traditionnelle, l'analyse de Garcia Oliver n'a tout d'abord rien de très original. Pensée

dans le contexte espagnol et sur le modèle récent de la révolution russe – un immense chaos suivi de la pire des dictatures – sans doute la position d'Oliver justifie-t-elle qu'on ait pu la qualifier de « bolchevique »³.

Mais l'intérêt de l'interprétation de Garcia Oliver est ailleurs. Il porte sur ce qu'il dit de ce chaos ou, plus précisément encore, sur son souci d'en dire quelque chose. Non plus le renvoyer dans les coulisses de l'histoire ou le dissoudre à son tour dans le trou noir d'une négativité nécessaire (les « œufs » de l'omelette), mais au contraire en saisir lucidement l'intensité et la réalité : une réalité souvent extrêmement cruelle⁴ ; mais une réalité qui reste pourtant doublement libertaire, parce que « livrée à elle-même » nous dit Oliver⁵; et qui s'étend « à l'infini ».

Une remarque incise mais qui annonce ce dont il sera question plus loin. Contrairement à ce que suggère l'image de la « flèche » (« la révolution partirait comme une flèche ») et comme le montrent justement la fureur et l'euphorie des journées révolutionnaires de l'été 36, le caractère « infini » de la révolution – dès lors qu'elle est « livrée à elle-même » – ne relève pas du temps et d'une histoire qu'au contraire elle abolit. Comme la « liberté » bakouninienne, « l'infini » des moments révolutionnaires relève d'abord de l'espace et de la géographie. Il s'identifie à une multitude de révoltes et de ruptures émancipatrices, le plus souvent minuscules mais conjointes, qui subvertissent « tous les cadres : juridique, politique, économique, militaire, familial, etc. », nous dit Oliver, en donnant corps à une révolte à la fois générale et locale (les filles contre les pères, les subalternes contre leurs chefs, l'occupation et le barrage des rues...) ; une révolte partout étroitement localisée et circonstancielle où, paradoxalement, la Révolution proprement dite – exception et cumul d'exceptions – cesse d'obéir aux modèles religieux⁶. Non plus la parousie apocalyptique du messianisme juif et chrétien, non plus le jugement dernier du mahdisme musulman, mais la simple conjonction explosive et circonstancielle d'une multitude de luttes et de conflits émancipateurs où se joue – et uniquement là – la transformation du monde.

HANNAH ARENDT

Comment penser les failles des révolutions ? comment penser les « brèches entre le passé et le futur » dont parle Hannah Arendt⁷, ces

« entre-deux » « sans commencement ni fin » (Bakounine) où tout s'arrête ; à la manière des guerres, des accidents et des catastrophes, mais aussi et pour ce qui nous occupe ici, des « grèves générales », des coups de foudres amoureux, des « ô temps ! suspens ton vol ! » (Lamartine) ou encore des révoltes, des clashes, des insolences, des refus d'obéir ou des idées folles et intempestives qui brusquement nous traversent la tête ?

Dans son refus des opacités de la « vie privée » comme du caractère « social » des luttes et des révolutions⁸ ; dans son souci du « politique » et de sa « transparence » supposée⁹ ; dans sa volonté de toujours donner un nom aux événements et de confier à la grammaire et à l'histoire le soin d'établir un espace public « véritablement humain », dans lequel « on est relié aux autres » par une « relation objective », Hannah Arendt peut sembler la moins qualifiée pour penser les failles des révolutions et la volonté libertaire de donner directement force et signification aux explosions et à l'anarchie d'une vie libérée des mensonges et des carcans symboliques de la représentation.

C'est pourtant elle justement, et en raison même de sa valorisation des « liens » du discours et du politique, qui se trouve dans l'obligation de penser les terribles et nombreuses failles de la modernité. Or même en se limitant aux plus politiques d'entre elles, aux plus à même de s'inscrire dans les débats et les espaces publics (les révolutions américaines et française, la résistance au nazisme, la révolution hongroise par exemple¹⁰), Hannah Arendt est bien obligée de constater le caractère énigmatique de chacune d'entre elles, fussent-elles les plus bavardes et les plus argumentées.

Pour Hannah Arendt, et comme le montre alors l'exemple récent de la « résistance » au nazisme, les moments de rupture émancipatrice, qu'ils soient politiques ou sociaux, n'ont pas de mots pour les dire. Ils n'ont pas de « noms » qui puissent les inscrire dans une tradition publique et visible capable de lier le passé au futur. À l'histoire « monumentale » que dénoncent Nietzsche et Benjamin, à l'histoire officielle des manuels scolaires, des commémorations et des discours étatiques, religieux et partisans, Hannah Arendt est ainsi conduite à substituer une autre histoire qui parle aussitôt aux oreilles anarchistes. Elle parle d'une « histoire intime »¹¹. Une histoire obscure dans la trivialité des faits qu'elle exprime, où se réconcilient et se recomposent toutes les dimensions de la vie humaine qu'elles

soient privées ou publiques, sociales ou politiques. Hannah Arendt nous parle d'une histoire cachée qui se présente à nous à la manière d'un « trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane »¹². Elle nous parle d'une histoire « vécue » que l'on tient un moment dans ses « mains » mais qui, à la manière d'un « mirage » ou d'une « apparition », nous échappe aussitôt¹³. Une histoire pleine de cris et de paroles mais qui, par ses excès justement, interdit qu'on la nomme et qu'on l'inscrive dans la longue suite des discours et des explications officielles.

Comme l'écrit le poète et résistant René Char qu'Hannah Arendt commente longuement : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. »¹⁴ Surgie du fond d'elle-même, ex abrupto, la résistance, comme tous les moments révolutionnaires, hérite bien de quelque chose qui se répète chaque fois de façon imprévisible et pourtant familière. Mais cette répétition ou cette histoire discontinue et si particulière ne dispose d'aucune « tradition » (un autre mot pour « testament »¹⁵) qui pourrait donner sens à ces moments présents. Les révolutions n'ont pas de noms ni de programmes ou de récits pour les dire. Et faute de ces noms, de ces programmes et de ces récits elles échappent radicalement aussi bien au passé politique et historique qu'à l'avenir qui leur succède.

« Trésor », « apparition », « mirage », « fée Morgane », qui-conque a eu la chance d'être entraîné un jour dans un tourbillon révolutionnaire, aussi éphémère et minuscule qu'il puisse être, pourra se reconnaître dans cette expérience sans nom. Mais il ne manquera pas également et en raison même de ces métaphores, de douter de cette expérience et de faire sienne la question que pose Hannah Arendt ¹⁶ : « Quelque chose existe-t-il [...] dans le monde et les affaires sur terre qui n'a pas même de nom ? »

Comme ce texte voudrait le faire pressentir, c'est justement à cette question que l'« anarchie » – ce « nom » si étrange et inclassable – prétend répondre, pratiquement et théoriquement. Hannah Arendt pour sa part n'ira guère plus loin, si ce n'est, et c'est beaucoup, en avançant une solution résolument ontologique qu'on lui reprochera plus ou moins violemment, mais à laquelle elle restera fidèle jusqu'au bout¹⁷. Sans entrer dans une analyse détaillée on peut la résumer de la façon qui suit.

Les failles ou les brèches, dans le temps et dans la vie, ces moments sans noms pour les dire, ne relèvent pas seulement ni d'abord de la rareté ou de l'exception des moments révolutionnaires. Avec l'anarchie et comme l'écrit H. Arendt ils caractérisent tous les aspects de la vie et de la condition humaine ; sans exception pourrait-on dire¹⁸ :

« Du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu ; il est brisé au milieu, au point où il se tient ; et son lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que son constant combat, sa résistance au passé et au futur fait exister. »

Failles et brèches, que l'on attribuait aux seuls désordres politiques et sociaux, sont de part en part constitutives de la condition humaine. Elles en forment la trame discontinue et tumultueuse, un plan de consistance dirait Deleuze sans lequel ces autres exceptions et accidents que constituent les rares moments révolutionnaires ne peuvent que se transformer en désastres et en sources innombrables de souffrances et de cruautés, de dictatures et d'autorités. Cette extension à toute réalité humaine, aussi minuscule qu'elle puisse être, et que l'on réservait jusqu'ici au caractère aveuglant des « révolutions », constitue au contraire, et comme le montre Deleuze, la source rhizomatique des seules révolutions possibles ; et autrement radicale puisqu'elle embrasse la totalité de ce qui est.

WALTER BENJAMIN

Ce que H. Arendt, prisonnière de son primat du politique, a tant de mal à dire, Benjamin l'affirme en quelques mots, dans deux énoncés :

1. « Aporie fondamentale : L'histoire des opprimés est un discontinuum. »¹⁹
2. « La tradition des opprimés nous enseigne que l'état d'exception dans lequel nous vivons est la règle. »²⁰

L'exception, c'est la règle. Par cette formulation abrupte Benjamin ne se contente pas de reformuler l'ontologie d'Hannah Arendt,

ni même de donner du sens au concept d'anarchie, cette absence de principe premier, cette ontologie de l'accident et de l'exception²¹. De façon circonstancielle il répond au surgissement puis à la victoire des différents fascismes et plus particulièrement, sur le terrain de la théorie, aux analyses de Carl Schmitt, un de leurs principaux théoriciens.

Penseur d'extrême droite, défenseur de l'ordre et de la hiérarchie, et contrairement au déni habituel (à gauche comme à droite), Carl Schmitt (1888-1985) ne se trompe pas d'adversaire. S'il combat la révolution bolchevique, c'est tout en reconnaissant en elle sinon une sœur tout du moins une cousine des révolutions fascistes et conservatrices, avec en commun le culte de l'État et la dictature. Pour Schmitt, le véritable ennemi des partisans de l'ordre c'est l'anarchisme ouvrier qui, en dépit de la social-démocratie et du réformisme syndical, s'est développé un peu partout dans le monde, et qui connaît son apogée au début des années 1920. Les véritables adversaires de Schmitt, c'est Proudhon et Bakounine à qui il emprunte un de ses principaux concepts : la notion de théologie politique.

Pour Schmitt les anarchistes ont raison de dénoncer « l'État de droit », le maillage de l'ordre bourgeois et libéral, sa façon hypocrite de se cacher derrière l'homogénéité logique et sans failles de la norme et de la loi, du marché et des règles démocratiques. Pour lui les anarchistes ont raison d'opposer l'action directe à la négociation et à l'arbitrage étatique. Avec Proudhon et Bakounine ils ont raison de considérer que la force et la puissance sont au fondement de toute chose. Une force et une puissance du monde réel qu'ils ont longtemps mis en œuvre contre les « représentations » et les pièges symboliques de l'ordre bourgeois, et qui – avec succès – vient de se retourner contre eux à travers le fascisme et les dictatures étatiques.

Mieux encore – toujours aux yeux de Schmitt –, Proudhon et Bakounine n'ont pas manqué de voir « avec une conscience de plus en plus claire » mais aussi (pour Bakounine) la « férocité d'un scythe »²², en quoi force et puissance trouvent leur expression absolue et transcendante dans la figure de Dieu. Une puissance divine ou « théologique », un principe de souveraineté et d'autorité que les anarchistes dénoncent à juste titre comme étant la clé de voûte de toute domination, mais en se contentant, selon Schmitt, de

lui opposer un monde inversé et symétrique, en se réclamant de Satan, en opposant Lucifer à Dieu, la révolte à l'obéissance, l'anarchie à l'ordre, la négativité à l'affirmation.

Emporté par son élan et son souci de confirmer ses théories dans le miroir inversé de ses ennemis, Carl Schmitt a évidemment tort pour sa part de réduire l'anarchisme à un simple faire-valoir théorique et manichéen où, comme l'écrit Heinrich Meier, « deux armées irréconciliables » se feraient face dans une « même guerre », l'une « sous la bannière de Satan » l'autre « sous le signe de Dieu »²³. Contrairement aux simplifications de Schmitt, la différence et l'opposition irréconciliables entre liberté et autorité, anarchisme et fascisme, ne passent pas par la vieille opposition verticale et dualiste entre le bien et le mal, le positif et le négatif. La guerre inexpiable entre la liberté et l'autorité, entre domination et émancipation, passe d'abord par l'opposition entre le haut et le bas, l'un et le multiple, entre Dieu et l'Anarchie.

Et c'est ici que l'on retrouve Benjamin. « L'état d'exception, c'est la règle ». L'exception et la souveraineté que Schmitt réserve à une puissance suprême dont tout découlerait et par qui tout serait déterminé, Benjamin l'étend sinon à toute chose, du moins à toute situation humaine. En d'autres termes on pourrait dire que l'état d'exception n'a rien d'exceptionnel (c'est même « la règle » !), pas plus sur le terrain des coups de force étatiques et constitutionnels que sur celui de la théologie politique, l'abandon du domicile conjugal, la grève ou l'insolence des élèves. La souveraineté (« l'universelle indépendance » des chansons ouvrières) dont les religions et les États prétendent avoir le monopole est potentiellement présente partout, dans toute entité humaine dès lors qu'elle se révolte et affirme le caractère absolu de son autonomie. À la continuité et à la verticalité de l'ordre autoritaire, logique, fonctionnel, intégré, se substituent la discontinuité et l'horizontalité d'une multitude d'entités souveraines, radicalement séparées, différentes et souvent opposées. Une discontinuité et une horizontalité dont on trouve l'expression théorique sans doute la plus ramassée et la plus lumineuse dans une lettre du peintre et communard Courbet, un proche de Proudhon. Dans sa lettre Courbet raconte l'entrevue qu'il vient d'avoir (en 1852) avec le ministre des beaux-arts de l'époque qui voulait lui commander un tableau au nom du « gouvernement »²⁴ :

« Je répondis immédiatement que je ne comprenais absolument rien à tout ce qu'il venait de me dire, d'abord parce qu'il m'affirmait qu'il était un *Gouvernement* et que je me sentais nullement compris dans ce *Gouvernement*, que moi aussi j'étais un *Gouvernement* et que je défiais le sien de faire quoi que ce soit pour le mien que je puisse accepter. Je continuai en lui disant que je considérais son *Gouvernement* comme un simple *particulier*. »

Toute entité humaine est une exception (à la fois un « gouvernement » et un « particulier » dirait Courbet). Tel est « le véritable état d'exception » nous dit Benjamin²⁵, qui permet à la fois de « lutt[er] contre le fascisme » (à la Schmitt), mais aussi contre une histoire rationnelle et « intenable » qui, « au nom du progrès », s'oppose à cette idée d'exception et « s'effare [...] que les événements que nous vivons soient 'encore' possibles au XX^e siècle »²⁶. Toute entité humaine aussi minuscule et fugitive qu'elle puisse être, tout événement ou toute situation, est une exception et cette exception partout affirmée possède toutes les caractéristiques de souveraineté que Schmitt prêtait au miracle de la seule puissance divine.

Mais comment est-ce possible, diront les amis de l'ordre et de l'autorité ? Que le mégalomane Courbet, alors au sommet de sa gloire, se prenne pour un « gouvernement » est une chose, mais que tout être (femme de ménage, syndicat, commune, usine, etc.) puisse y prétendre également, c'en est une autre, incompréhensible ou absurde. Sauf pour une perception anarchiste bien sûr. Mais également sous la plume acérée de Benjamin.

« La tradition des opprimés nous *enseigne* que l'état d'exception dans lequel nous vivons est la *règle* » ; « *l'histoire* des opprimés est un *discontinuum* » (souligné par moi). Il y a donc une « tradition » et une « histoire » de l'exception, un « enseignement » et une « règle » des brèches et des failles. Sans doute s'agit-il d'une « aporie », mais « fondamentale » et qui fournit la clé des mouvements révolutionnaires à caractère libertaire.

Il est temps de conclure. Sans doute faudrait-il aller plus loin et davantage explorer « l'aporie » de Benjamin, voir de quelle façon et à partir de quelle théorie la discontinuité et l'exception anarchiques des opprimés mettent en œuvre une histoire et une tradition particulières qui échappent radicalement à la domination

de l'Un (Dieu, le Progrès, la Révolution...), une tradition révolutionnaire fondée sur le discontinu, sur les brèches et les failles de l'anarchie.

Tout ce qui précède voudrait surtout contribuer à échapper au faux dilemme de Garcia Oliver, avec d'un côté une révolution rare et miraculeuse, une « explosion », une « rupture » et une « folie » et de l'autre, et par contrecoup, une reprise en main « réactionnaire », une remise en ordre, se chargeant « d'organiser le communisme libertaire ». Comme le soutient Tomás Ibañez et de façon paradoxale, l'exception à la fois particulière et classique du modèle révolutionnaire n'est pas forcément la meilleure occasion d'une « véritable exception », dirait Benjamin. En se soumettant à son tour au miracle et au prophétisme divin, avant (dans l'attente), pendant (une folie hors du temps), et après (ses récits et ses histoires saintes), elle masque les innombrables lieux, de révoltes, de ruptures et d'absolus où se joue partout, sans cesse et immédiatement, la possibilité d'une recomposition radicale et effective de l'ordre des choses.

Daniel Colson

Notes :

1. *L'homme et la terre*, tome I, 1905, p. II.

2 À *Contretemps, D'une Espagne rouge et noire*, Les éditions libertaires, 2009, p. 147-148.

3 Un renoncement à l'anarchisme que Garcia Oliver reconnaît lucidement lorsqu'à une question de Freddy Gomez il explique : « Dans le cas qui nous intéresse, l'anarchiste n'a aucun problème de conscience, pour la simple raison qu'il a cessé d'être anarchiste », *ibid.*, p. 31. Sans doute Oliver fait-il alors allusion à sa fonction de « ministre ». Mais la remarque vaut évidemment, a fortiori, pour toute idée, encore plus absurde et contradictoire, d'une dictature « anarchiste ».

4 Garcia Oliver parle quarante ans après des événements dont il a évidemment connu de très près l'extrême violence ; une violence qu'au regard de la société espagnole d'alors, il ne manquait pas de pressentir quelques années avant l'explosion de l'été 1936.

5. Cette expression d'Oliver est passionnante. Péjorative dans son témoignage d'ancien *militante destacado*, elle exprime très précisément l'autonomie du projet libertaire.
6. Sur cet autre modèle révolutionnaire, voir plus particulièrement les analyses de Tomás Ibañez et ce qu'en dit René Fugler dans le n° 39 de *Réfractations*. Un autre modèle qui, malgré les apparences, se distingue radicalement de toute une tradition « millénariste » étroitement liée à ses enracinements religieux.
7. *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 11.
8. « Équivoque dans son contenu et ses buts dès le commencement », *Condition de l'homme moderne*, Pocket, 1983, p. 282.
9. *Qu'est-ce que la politique ?* Points, 1993, p. 43.
10. Pour Hannah Arendt et la plupart des conseillistes, les « conseils ouvriers », contrairement aux syndicats, relèvent d'abord du politique, de l'espace public.
11. *Crise de la Culture*, *op. cit.*, p. 13.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. 13-14.
14. Cité *ibid.*, p. 11.
15. *Ibid.*, p. 14.
16. *Ibid.*, p. 13.
17. Pour une approche de l'analogie ontologique proposée par H. Arendt, voir *Between past and future* (1954) et, vingt ans plus tard, *La vie de l'esprit* (tome I, La pensée), une œuvre posthume rédigée quelque temps avant sa mort.
18. *Crise de la Culture*, *op. cit.*, p. 21.
19. *Écrits français, sur le concept d'histoire, variantes*, Gallimard, 1991, p. 450.
20. Sur le concept d'histoire, thèse VIII, *Œuvres* tome III, Gallimard, 2000, p. 433. La thèse VIII est absente de la version française établie par Benjamin. La traduction utilisée ici est celle de Maurice de Gandillac *et alii*.
21. On objectera, à juste titre, le caractère énigmatique du dernier grand texte de Benjamin. Dans sa huitième thèse sur l'histoire, Benjamin ne dit pas « l'exception c'est la règle » mais « l'état d'exception dans lequel nous vivons est la règle » en faisant manifestement référence au moment particulier (et catastrophique) où il écrit : le succès des fascismes et des régimes autoritaires. Mais contrairement aux apparences, c'est justement la singularité de ce moment qui permet (comme toute singularité) de mettre à jour des enjeux à la fois théoriques et pratiques, où nous retrouvons directement la question des failles et des brèches révolutionnaires.
22. *Théologie politique* (1920), Gallimard, 1988, p. 59.
23. H. Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, Cerf, 2014, p. 21.
24. Lettre à Bruyas, octobre 1853, dans James Henry Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, Regards, 1999, p. 152. C'est moi qui souligne.
25. Thèse VIII.
26. *Ibid.*