Jean-Louis Loubet del Bayle

Professeur de science politique, Institut d'Études Politiques de Toulouse,
Directeur du Département de Sc. pol. et de sociologie
de l'Université des Sciences sociales.

(1999)

L'ILLUSION POLITIQUE

AU XX^e SIÈCLE

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Jean-Louis Loubet del Bayle

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.

Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain, Drieu
La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Paris : Économica, 1999, 369 pp. Collection : Analyse politique.

[Autorisation formelle accordée par le directeur de la collection “Pouvoirs comparés”, Michel Berges, le 16 avril 2011 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales. L’auteur a été directeur de thèse de Michel Berges et Jean-Louis Martres son co-directeur.]

Courriel : michel.berges@free.fr

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 12
points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 10 mars 2012 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.

Jean-Louis Loubet del Bayle

Professeur de science politique, Institut d'Études Politiques de Toulouse,
Directeur du Département de Sc. pol. et de sociologie
de l'Université des Sciences sociales.

L'ILLUSION POLITIQUE AU XX^e SIÈCLE.

Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Paris : Économica, 1999, 369 pp. Collection : Analyse politique.

[367]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#). *Littérature et politique* [7]

Chapitre I.

Jules Romains. *Les désillusions du progrès* [19]

I. [La question de l'engagement politique](#) [25]

1. [De la tentation du désengagement à l'action](#) [26]
2. [Les objectifs de l'action politique](#) [32]

II. [L'engagement et les mouvements politiques](#) [37]

1. [La recherche d'une "église" avant 1914](#) [38]
2. [Les hommes de bonne volonté et l'après-guerre](#) [45]

III. [Un radicalisme sans illusions](#) [52]

1. [Les hommes de bonne volonté et le parti radical](#) 52
2. [Les limites de l'action politique](#) [56]

IV. [Les inquiétudes d'un humaniste](#) [60]

1. [La crise du progrès](#) [61]
2. [L'homme et l'histoire](#) [65]

Chapitre II.

Drieu la Rochelle. *La tentation fasciste* [71]

I. [La recherche d'un engagement](#) [74]

1. [Drieu et la décadence](#) [75]
2. [Les hésitations politiques de Drieu](#) [88]

II. [Le fascisme de Drieu la Rochelle](#) [103]

1. [Drieu et la politique fasciste](#) [105]
2. [Drieu et la "mystique" fasciste](#) [120]

III. [Drieu et "l'ordre de Sparte"](#) [132]

Chapitre III.

Louis Aragon. La mystique communiste [141]

- I. [La découverte du "monde réel"](#) [146]
 - 1. [Le monde réel](#) [146]
 - 2. [La révolte](#) [155]
- II. [De la révolte à la révolution](#) [163]
 - 1. [La révolution](#) [163]
 - 2. [Le militant](#) [171]
- III. [Un engagement politique ambigu ?](#) [180]

Chapitre IV.

Albert Camus. L'illusion des religions séculières [189]

- I. [Camus et l'engagement politique](#) [191]
 - 1. [La tentation de l'indifférence](#) [192]
 - 2. [Un engagement politique de gauche](#) [199]
 - 3. [L'engagement et ses justifications](#) [205]
- II. [La pensée politique de Camus](#) [213]
 - 1. [Le réformisme](#) [213]
 - 2. [La politique de Camus](#) [224]
- III. [Camus et les difficultés de l'engagement](#) [236]

Chapitre V.

Georges Bernanos. *Une crise de civilisation* [247]

- I. [Bernanos et l'Action française](#) [249]
 - 1. [Bernanos militant d'Action française](#) [249]
 - 2. [La rupture avec l'Action française](#) [255]
 - 3. [Crise politique et crise de société](#) [261]
- II. [Bernanos et son temps](#) [267]
 - 1. [Bernanos et les régimes totalitaires](#) [268]
 - 2. [La fin d'une civilisation](#) [278]
- III. [Une crise de civilisation](#) [287]

Chapitre VI.

André Malraux. *Une quête du sens* [297]

- I. [Malraux et la révolution](#) [299]
 - 1. [De l'angoisse à l'action](#) [299]
 - 2. [De l'aventure à la révolution](#) [306]
 - 3. [Les limites de la révolution](#) [314]
- II. [Malraux et le gaullisme](#) [322]
 - 1. [Le gaullisme et la philosophie de l'art](#) [323]
 - 2. [Politique et culture](#) [335]
- III. [Une crise du sens](#) [344]

[Conclusion](#). *Politique et civilisation* [351]

Du même auteur

Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française. Éditions du Seuil, 1969-1987

Police et société. Presses de l'IEP de Toulouse, 1988

Questions sur le monde actuel. Presses de l'IEP de Toulouse, 1991

La police, approche socio-politique. Éditions Montchrestien, 1992

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Considérant les œuvres littéraires et le témoignage des écrivains comme autant de documents dont le sociologue et le politologue peuvent tirer profit, cet ouvrage analyse l'engagement et la réflexion politique de six écrivains français parmi les plus importants du XXe siècle : Jules Romain, Drieu la Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

En évoquant l'itinéraire idéologique de chacun de ces auteurs, cet essai s'attache à dégager l'approche originale des problèmes politiques et sociaux qui s'y révèle. En effet, posant plus ou moins clairement ces problèmes en termes de civilisation, ces écrivains ont vu aux débats politiques de leur temps un enjeu dépassant de très loin la seule forme du gouvernement de la cité en mettant en question l'homme lui-même, dans toutes les dimensions de son existence.

Cette approche conduira certains de ces écrivains à rechercher dans les grands mouvements politiques totalitaires de ce siècle des réponses à des questions qui n'étaient pas que politiques, en sacrifiant ainsi à une "illusion politique" dont d'autres feront le procès, en dénonçant le caractère mystificateur et dangereux de cette transformation de la politique en religion séculière.

Par là, cette étude amène à envisager les racines culturelles qu'il est possible de trouver à un certain nombre de phénomènes politiques et sociaux du XXe siècle, et à s'interroger sur cette "crise du sens" que le témoignage de ces écrivains incite à découvrir en filigrane de la crise de civilisation qu'ils diagnostiquent plus ou moins explicitement.

Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, est professeur de Science Politique à l'Institut d'Études Politiques de Toulouse et Directeur du Département de Science Politique et de Sociologie de l'Université des Sciences Sociales. Spécialiste de l'étude des idées politiques, il a notamment publié : Les non-conformistes des années 30, Une tentative de renouvellement de la pensée politique française.

[5]

L'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. La politique n'est pas la religion. Ou alors elle est inquisition.

Albert Camus

Il reste à savoir si une civilisation peut n'être qu'une civilisation de l'interrogation et de l'instant...

André Malraux

[6]

À Evelyne

À la mémoire de mon père

À la mémoire de Jean Touchard

[7]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

INTRODUCTION

Littérature et politique

[Retour à la table des matières](#)

Que les œuvres littéraires puissent être une source documentaire précieuse pour le chercheur qui s'intéresse à l'étude des phénomènes politiques, cela ne fait pas de doute. De nombreux romans ont ainsi une grande valeur documentaire pour la connaissance de certains événements ou de certaines périodes. *La Comédie humaine* de Balzac ou *Les Rougon-Macquart* de Zola sont, par exemple, des mines de renseignements sur la société française du début du XIXe siècle ou sur celle du Second Empire, tandis qu'un livre comme *L'Éducation sentimentale* de Flaubert est un document particulièrement éloquent pour comprendre le climat de la Révolution de 1848 ¹. Quant à l'intérêt idéologique de l'analyse des œuvres littéraires, de nombreux travaux, notamment ceux de Jean Touchard ² ont montré que même les œuvres qui paraissent les plus éloignées de la vie sociale et politique peuvent fournir de précieuses informations, tant sur les courants d'idées de la

¹ Cf., par exemple, P. Guiral, *La société française 1815-1914 vue par les romanciers*, et cette remarque de Georges Sorel : "Un historien désireux de connaître l'époque qui précéda le coup d'État ne peut négliger *L'Éducation sentimentale*". Cf. aussi G. Leroy et A. Roche, *Les écrivains et le Front populaire*, Paris, Presses FNSP, 1986.

² Dans ses cours à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris dans les années 60.

société dans laquelle elles ont été conçues que sur les orientations idéologiques de leurs auteurs.

En fait, le politologue peut trouver sa pâture dans les œuvres littéraires et dans le témoignage des écrivains en se plaçant à des points de vue qui peuvent être assez sensiblement différents. C'est ainsi qu'il peut être amené - c'est souvent le cas - à s'intéresser à la littérature en se plaçant du point de vue de la philosophie politique [8] et de l'histoire des idées. Il cherchera alors dans les textes analysés des éléments épars d'un système idéologique, qu'il s'attachera à reconstituer, en essayant d'en mettre à jour les orientations, d'en dégager la logique, d'en restituer la cohérence. Les documents littéraires deviennent alors des matériaux de l'histoire des idées politiques et sont envisagés avec le même regard qui est celui du chercheur lorsque, par exemple, celui-ci étudie les grandes œuvres de la pensée politique³. C'est alors l'originalité de l'analyse, la profondeur des intuitions, la nouveauté et la vigueur des propositions qui retiendront l'attention, en tenant compte du fait que la perception des réalités sociales et politiques d'un écrivain peut être sensiblement différente de celle que peut avoir un philosophe ou un sociologue, l'un étant sensible à des aspects de la réalité que les autres peuvent ignorer, et inversement. Ainsi, une analyse des comportements politiques individuels et de leurs motivations par un écrivain pourra s'avérer plus profonde et plus fine que celle que pourrait proposer un sociologue, alors qu'en d'autres domaines la vision des choses de l'écrivain sera beaucoup plus superficielle. Par ailleurs, s'il est vrai, comme l'a noté Jean-Jacques Chevallier⁴, que l'histoire des idées politiques est inséparable de l'histoire des idées, cette relation prend ici une importance particulière. Car, dans l'œuvre d'un écrivain, dont l'objet, en général, n'est pas directement politique, il peut être particulièrement intéressant de voir comment les aspects politiques et sociaux de sa pensée et de son œuvre s'articulent avec l'ensemble de sa vision du monde. En outre, à travers les confidences personnelles, dont les écrivains sont moins avares que les penseurs politiques, il est aussi possible d'approfondir la part que les événements biographiques ou les facteurs psychologiques peuvent avoir dans la genèse de telle ou telle attitude politique.

³ Cf. A.-G. Slama, "Pour une histoire littéraire des idées" in S. Bernstein et P. Milza, ed., *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, PUF, 1998, pp. 411-432.

⁴ J.-J. Chevallier, *Les grandes œuvres de la pensée politique*, Paris, Colin, 1966, p. 2.

Ce point de vue n'est pas le seul, et l'intérêt que l'on peut porter à l'étude des orientations politiques d'un écrivain ne tient pas seulement au goût de mettre à jour la logique et l'originalité intellectuelle d'une réflexion individuelle sur les phénomènes sociaux et politiques. Il s'explique aussi par le fait que la littérature est un moyen de communication qui touche des milliers, parfois des millions de lecteurs. Dès lors, la littérature constitue un phénomène social, un des canaux par lesquels transitent les idées et, donc, un des facteurs qui interviennent dans le mécanisme de formation des opinions et des mentalités, dans le processus de ce que les politologues [9] appellent la socialisation politique. De ce fait, l'engagement politique d'un écrivain n'a pas seulement une signification par lui-même, une signification intellectuelle. Il a aussi une dimension sociale par l'influence qu'il est susceptible d'avoir sur la réalité, qui peut être plus ou moins grande selon les cas, mais qui n'est pas niable. Il suffit ici de citer, par exemple, l'importance que l'on attribue traditionnellement à des écrivains comme Voltaire ou Rousseau dans l'évolution des idées qui a préparé la Révolution Française, ou bien, au XXe siècle, le nombre des témoignages dont les auteurs disent l'influence profonde qu'a eue sur leurs orientations politiques la lecture de *La Condition Humaine* de Malraux ⁵. Plus près de nous, il est difficile de mettre en doute le rôle que les livres et le témoignage de Soljenitsyne ont pu jouer, au début des années 70, dans le développement d'une vision critique des réalisations du communisme soviétique et dans l'ébranlement des dogmes de l'idéologie marxiste. Il y a donc une efficacité sociale de l'écrivain et de l'œuvre littéraire, sur laquelle ont particulièrement insisté, après la Seconde Guerre mondiale, les théoriciens de la littérature "engagée", et que soulignait Simone de Beauvoir lorsqu'elle écrivait "qu'il y a des mots qui sont aussi meurtriers que des chambres à gaz". Cette influence sociale et politique de la littérature et des écrivains justifie donc aussi l'intérêt que peuvent lui porter le sociologue ou le politologue.

Cette dimension sociale de la littérature n'est pas la seule. En effet, la création littéraire n'est pas séparable de l'environnement social et politique dans lequel elle intervient et dans lequel se situe son auteur. A un degré ou à un autre, cet envi-

⁵ Cf. parmi d'autres, celui de J.-M. Domenach : "À quinze ans, j'ai eu la chance de lire *La Condition humaine* de Malraux ; j'y découvrais des révoltés dont la générosité, l'envergure étaient incomparables avec celles des aventuriers fascinants dont j'avais commencé à m'éprendre. Dès lors, je virais au compte de la Révolution le capital culturel dont on m'avait nanti". (*Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1978, p. 65).

ronnement ne peut pas ne pas avoir un retentissement sur les œuvres de l'écrivain et sur ses orientations, surtout quand il s'agit du contenu politique et social de sa réflexion. C'est cet aspect des choses que soulignent par exemple, un certain nombre de travaux, d'inspiration plus ou moins marxiste, lorsqu'ils mettent l'accent sur les conditionnements socioéconomiques de la création littéraire. De ce fait, de manière plus ou moins directe, de manière plus ou moins explicite, celle-ci peut apparaître comme un reflet de cet environnement, et ceci même si ce reflet est réfracté à travers la sensibilité et la personnalité de l'auteur. Dans cette perspective, les documents littéraires peuvent donc devenir des documents utilisables par le sociologue ou le politologue [10] dans la mesure où ils constituent des sources d'information sur les réalités sociales et politiques qu'ils traduisent de manière plus ou moins immédiate.

Toute œuvre littéraire peut être envisagée en se plaçant à ce point de vue, mais il est évident que ceci est plus particulièrement vrai lorsque l'œuvre littéraire a délibérément des visées sociales et politiques et lorsque son objet direct est de décrire la vie sociale et politique. Ainsi en est-il, entre autres exemples, de *La Comédie humaine* de Balzac, des *Rougon-Macquart* de Zola ou des *Hommes de bonne volonté* de Jules Romains. Dans tous ces cas, on trouve à la base de ces entreprises la volonté des auteurs de brosser un tableau de la société de leur temps, ce qui les amène à fournir sur celle-ci une masse de renseignements dont le sociologue ou le politologue peuvent tirer profit ⁶. On sait d'ailleurs comment, par exemple, la rédaction des romans de Zola était précédée d'enquêtes documentaires quasi-sociologiques. Certes, on peut objecter que la validité de ces informations peut être compromise par la dimension subjective de toute création littéraire, qui ne saurait, par définition, avoir la froideur objective d'un rapport scientifique. Le risque, c'est donc que ces informations ne soient tributaires des préjugés, des *a priori* et, surtout, des orientations idéologiques de l'écrivain. Balzac écrivait ainsi, selon ses propres termes, "à la lumière de ces deux flambeaux, la Monarchie et la Religion". Quant à Zola, son regard sur la société du Second Empire était celui d'un représentant des idées laïques et républicaines. Ceci est vrai, mais, à condition d'être conscient des limites que ces choix peuvent impliquer, ces œuvres n'en demeurent pas moins des documents précieux, d'autant plus qu'il arrive assez fré-

⁶ Cf. M. Mopin, *Littérature et politique. Deux siècles de vie politique à travers les œuvres littéraires*, Paris, La Documentation française, 1996.

quemment que l'œuvre littéraire échappe à son créateur et présente un contenu "latent" qui peut ne pas aller obligatoirement dans le sens des thèses de l'auteur.

Les remarques que l'on vient de faire soulignent un autre intérêt sociologique de l'étude des témoignages littéraires. En effet, ces orientations idéologiques des auteurs, qui peuvent colorer et parasiter leur vision des réalités sociales et politiques, sont elles-mêmes tributaires de l'environnement social, de l'environnement idéologique, et elles sont donc, pour une part, représentatives de cet environnement. Ainsi, les idées politiques de Balzac ne sont pas une construction complètement originale et le fruit d'une vision totalement personnelle de l'auteur de *La Comédie humaine*, elles sont aussi, à certains égards, le reflet de ce qu'étaient les idées légitimistes sous la Restauration et la Monarchie de juillet. De ce fait, [11] c'est le phénomène social et idéologique que constitue le courant de pensée légitimiste à cette époque qui peut être, pour une part, appréhendé à travers l'analyse des idées politiques de Balzac. Dans cette perspective, les idées politiques et sociales d'un écrivain, telles qu'elles s'expriment aussi bien dans son œuvre que dans ses prises de position directement politiques, peuvent donc être analysées, non seulement pour l'intérêt qu'elles présentent en elles-mêmes et pour la qualité de la réflexion de leur auteur, mais aussi pour la richesse des informations qu'elles peuvent fournir sur les courants idéologiques ou les événements dont elles sont, à un degré plus ou moins grand, les reflets, et que l'on peut donc, pour partie, connaître à travers elles ⁷.

Ainsi, multiples sont les points de vue auxquels il est possible de se placer pour extraire des œuvres littéraires et du témoignage des écrivains des matériaux utilisables pour une meilleure connaissance des réalités sociales, politiques et idéologiques d'une époque. Il n'est pas d'œuvre littéraire, on l'a dit, qui ne puisse, d'une manière ou d'une autre, avoir une signification sociale et politique. Il n'en reste pas moins que les matériaux les plus précieux pour le sociologue et le politologue sont fournis par les écrivains qui ont eu l'ambition d'exprimer les problèmes de leur temps, en faisant une large place aux préoccupations sociales et politiques et, *a fortiori*, par ceux qui ont souhaité, par leur œuvre et par leur engagement, influencer sur le cours des événements. De ce point de vue, nombreux sont au XXe siècle les exemples qui illustrent la sensibilité des écrivains aux inquiétudes socia-

⁷

Cf. P. Petitier, *Littérature et idées politiques au XIXe siècle*, Paris, Nathan, 1996 ; M. Zéraf-fa, *Roman et société*, Paris, PUF, 1976.

les et politiques de leur époque. Si le thème de l'engagement de la littérature a été en quelque sorte théorisé par Jean-Paul Sartre et les existentialistes au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, cet engagement était en fait déjà souvent une réalité et a constitué l'une des caractéristiques de l'histoire littéraire du XXe siècle, tout particulièrement en France.

C'est ainsi que le XXe siècle commençant a vu s'opposer l'engagement nationaliste d'un certain nombre d'écrivains, dont, plus tard, Julien Benda fera le procès ⁸, comme Barrès, Maurras ou Péguy, et les professions de foi pacifistes et humanitaires d'hommes comme Anatole France ou Romain Rolland qui s'efforçaient d'exorciser le spectre de la guerre. La guerre de 14 et ses millions de victimes, qui devaient sonner le glas des espoirs du XIXe siècle, provoquèrent un ébranlement profond dont toutes les conséquences n'apparurent cependant pas sur le champ et qui n'eut pas un écho [12] littéraire immédiat. Dans les années 20, quelques regards toutefois se tournent vers cette "grande lueur à l'Est" qu'est l'expérience soviétique, mais les négations des surréalistes traduisent un malaise qui, à ce moment, touche seulement quelques cercles intellectuels. En fait, dans ses orientations dominantes, la littérature de ces années d'après-guerre est une littérature brillante, cultivant la recherche esthétique, la fantaisie désinvolte, l'exotisme, la curiosité psychologique et faisant assez peu de place aux préoccupations sociales. Avec le début des années 30, ces "années folles" s'achèvent et les événements se chargent de rappeler aux contemporains le poids de l'histoire. La crise économique qui se généralise, la consolidation du communisme et du fascisme, la montée du nazisme, l'ébranlement de l'équilibre international qui s'était instauré sous l'égide de la Société des Nations vont susciter une inquiétude historique qui va aller en grandissant jusqu'au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. "L'euphorie des années 20, a-t-on noté ⁹, avait favorisé une littérature d'introspection psychologique, de spéculations métaphysiques et d'évasion poétique ; l'agitation et la fièvre des années 30 allaient appeler un retour de l'esprit à l'histoire, une méditation tournée vers le concret et le social, une pensée plus objective et plus grave, moins de gratuité et de fantaisie". À une production littéraire surtout faite de romans psychologiques et de confessions intimes succéda un flot d'essais

⁸ Cf. J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, 1927.

⁹ P.-H. Simon, *Histoire de la littérature française au XXe siècle*, Paris, A. Colin, 1965, p. 7.

consacrés à la réflexion sur "les destins du siècle" ¹⁰, tandis que les œuvres romanesques elles-mêmes se mirent à se charger de considérations sociales et politiques. Le déclin de l'influence de *La Nouvelle Revue Française*, l'adhésion de beaucoup de surréalistes au communisme, l'emprise naissante du marxisme sur nombre d'intellectuels, l'audience soudaine et inattendue que rencontre alors l'œuvre de Charles Péguy furent quelques-uns des symptômes, divers mais convergents, de cette évolution, que traduisit aussi l'attribution du Prix Goncourt à André Malraux, pour *La Condition humaine*, en 1933.

Dans les luttes politiques des années 30 qui, à partir de 1933-34, vont s'exacerber et se cristalliser autour des notions de fascisme et d'antifascisme, et que les événements internationaux - invasion de l'Ethiopie en 1935, guerre d'Espagne en 1936, crise de Munich en 1938 - vont exacerber, les écrivains sont au premier rang et jettent dans la balance le poids de leur influence. Drieu la Rochelle, Brasillach ou Rebatet se laissent fasciner par les expériences fascistes, tandis que Malraux, Gide ou Romain Rolland animent les [13] meetings que multiplient les comités d'intellectuels antifascistes. La Seconde Guerre mondiale et l'occupation verront se prolonger ces affrontements. Certains écrivains prennent parti en faveur d'une politique de collaboration avec l'Allemagne hitlérienne, comme Drieu la Rochelle, Brasillach ou Alphonse de Chateaubriant, d'autres, plus nombreux, se retrouvent dans la Résistance, en participant notamment aux activités du Comité National des Écrivains, où figurent, entre autres, Aragon, Eluard, Pierre Emmanuel, François Mauriac, Jean-Paul Sartre, Albert Camus. A la Libération, la révélation de l'univers concentrationnaire nazi, l'apparition et le développement des armes nucléaires, la division du monde en deux blocs antagonistes, les premières informations sur le goulag soviétique sont autant d'événements qui obligent les intellectuels, jusque dans les années 50, à prendre parti, à "s'engager". À gauche, les intellectuels se mobilisent autour des *Temps Modernes* pour les existentialistes, d'*Esprit* pour les chrétiens de gauche, des *Lettres Françaises* ou de *La Nouvelle Critique* pour les communistes. Dans un autre sens, c'est aussi l'époque où Malraux, devenu l'un des principaux orateurs du RPF, le mouvement créé en 1947 par le général De Gaulle, tente de rassembler autour de la revue *Liberté de l'Esprit* les écrivains et les intellectuels opposés aux entreprises soviétiques et au communisme.

¹⁰ Titre d'un essai de Jean-Richard Bloch publié en 1931.

À partir des années 50, cette tendance générale à l'engagement politique et social des écrivains va quelque peu s'estomper sans totalement disparaître. Dans la mesure où il est possible de parler, dans les années 50-60, de l'apparition de nouvelles écoles littéraires, celles-ci se caractérisent par un certain apolitisme ou, du moins, par une nette méfiance à l'égard de la littérature trop systématiquement "engagée". Ainsi en est-il du groupe dit des "Hussards", qui se manifeste dans les années 50-55 autour de la revue *La Parisienne*, avec Jacques Laurent, Roger Nimier, Antoine Blondin, François Nourissier ou Michel Déon. De même, quelques années plus tard, l'école du "Nouveau Roman", particulièrement à travers les prises de position de son chef de file, Alain Robbe-Grillet, tendra à refuser de mêler littérature et politique. Ceci ne signifie pas cependant que les intellectuels soient depuis cette date restés totalement étrangers aux préoccupations sociales et politiques. Au contraire, à l'occasion des conflits de la décolonisation, de l'avènement de la Ve République et de la guerre d'Algérie, des événements de mai 1968, on verra encore un certain nombre d'écrivains descendre sur le forum et participer aux débats politiques de l'heure, mais cet engagement n'est plus aussi général qu'entre 1930 et 1950, sans doute parce que les événements sont moins immédiatement tragiques que dans ces années. Ce mouvement de désengagement [14] s'accélérera dans les années 70, pour culminer avec la désagrégation du système soviétique à la fin des années 80.

De manière générale, on peut dire que la littérature française du XXe siècle a traduit une assez constante présence aux problèmes de son temps et la place qu'elle a accordée aux préoccupations sociales et politiques a varié en reflétant assez exactement le degré d'acuité des débats politiques et sociaux du moment. Si l'on ne disposait que des seuls documents littéraires, il ne semblerait pas impossible de reconstituer à travers eux une histoire de la politique et de la société française qui ne serait sans doute pas si infidèle que cela à la réalité. Comme on l'a noté, pour une grande part, cette littérature est une littérature de témoins ¹¹. En effet les événements dramatiques de ce siècle, les bouleversements sociaux et politiques multiples qu'il a vu se produire, les mutations et les affrontements idéologiques qu'il a connus ont retenti sur l'œuvre et la vie de la plupart des grands écrivains qui en

¹¹ Cf P. de Boisdeffre, *Histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1964, p. 818. Cf. aussi : G. Brée, *Littérature française du XXe siècle (1910-1970)*, Paris, Arthaud, 1978 ; J. Julliard, M. Winock, *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil, 1996 ; M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.

furent les contemporains, particulièrement durant cette période axiale qui va de 1920 à 1975. De ce fait, ces écrivains apparaissent comme des "témoins du XXe siècle", dont il n'est pas, loin de là, sans intérêt d'essayer de déchiffrer le témoignage pour mieux comprendre les transformations sociales, politiques et idéologiques qui l'ont agité.

Cet essai s'efforce d'avancer dans cette direction à travers l'étude de la réflexion et de l'engagement politique de six écrivains français parmi les plus importants du XXe siècle, six écrivains qui, tous, se sont passionnément intéressés aux transformations de leur époque, en essayant de s'en faire l'écho dans leur œuvre et dans leur vie. En effet qu'il s'agisse de Jules Romains, de Drieu la Rochelle, d'Aragon, de Camus, de Bernanos ou de Malraux, tous ont tenté d'analyser le monde qui se modifiait sous leurs yeux, tous ont tenté d'exprimer les interrogations, les inquiétudes que ce spectacle faisait naître en eux, tous ont tenté, par des moyens divers - leur œuvre, leur parole, leur action - de peser sur le cours des événements. Tous, de ce fait, apportent effectivement des témoignages sur l'histoire du XXe siècle dont le contenu, et le sens méritent d'être soigneusement analysés, non seulement afin de mieux percevoir les réalités dont ils sont pour une part le reflet, mais aussi parce qu'à travers eux se dessine une approche originale de certains des problèmes sociaux et politiques les plus caractéristiques de ce siècle.

[15]

En effet, ce qui est très frappant dans la réflexion politique de ces écrivains, qui accompagne plus d'un demi-siècle d'une histoire particulièrement riche en événements dramatiques, c'est le fait que chez eux l'analyse politique rejoint des perspectives beaucoup plus générales, au regard desquelles les phénomènes politiques apparaissent comme les manifestations superficielles de changements plus profonds, qui concernent l'ensemble de la société. Tous ces écrivains tendent en effet à poser les problèmes politiques en termes de civilisation et à voir aux débats politiques un enjeu qui dépasse de très loin la seule forme du gouvernement de la cité, car il leur semble que c'est l'homme lui-même, dans toutes les dimensions de son existence, qui est en question, et pas seulement les formes sociales de sa vie. De fait, la réflexion sociale de ces écrivains s'enracine dans une interrogation plus générale sur les fondements et les orientations de la civilisation occidentale, qui s'était amorcée au tournant du siècle avec des œuvres comme celles de Nietzsche

ou de Barrès, mais qui allait surtout s'approfondir et prendre une dimension historique à partir du déclenchement de la guerre de 14 et des doutes que celle-ci allait faire surgir.

En effet, quatre ans de combats, des millions de morts, des destructions immenses, l'exacerbation des passions nationales vont faire voler en éclats les espoirs que les hommes du XIXe siècle avaient mis dans le progrès de ce qu'ils appelaient la "civilisation" ¹². Ces événements, qui étaient au-delà des prévisions les plus pessimistes, allaient ébranler jusqu'au tréfonds les certitudes dont s'était nourri le siècle précédent, qui avait cru à la capacité sans limite de la raison humaine d'orienter et d'humaniser l'histoire. Même si la grande masse des contemporains n'eut pas une conscience immédiate et claire de tout ce qui était ainsi remis en question, une faille qui n'allait cesser de s'élargir venait de s'ouvrir au cœur de l'Occident. C'est cette mise en question des valeurs et des espoirs du XIXe siècle que reflète particulièrement une œuvre comme celle de Jules Romains, dont la pièce maîtresse est constituée par la chronique romanesque des *Hommes de bonne volonté*. Le témoignage de Jules Romains est en effet celui d'un homme qui, tout en percevant les coups qui sont en train de les ébranler, veut continuer à croire, malgré tout, aux valeurs d'un monde dont la crise va se répercuter profondément sur l'histoire politique et sociale de l'ensemble du XXe siècle.

Tout au contraire, Drieu la Rochelle, héritier des courants [16] intellectuels antirationalistes qui avaient commencé à se manifester dans les années précédant le conflit, prend acte de cet effondrement pour s'en réjouir. Mais, en même temps, il est conscient du vide qui s'est ainsi créé et c'est en cherchant un nouveau principe de vie susceptible de ressusciter un monde qui lui semble partir à la dérive qu'il va trouver sur sa route le fascisme. De même, après avoir pris conscience du nihilisme qui lui paraît miner en profondeur l'Europe et la civilisation européenne, le premier Malraux, celui des années 1925-1940, cherchera dans la révolution communiste une réponse à ses questions et à ses angoisses. Cet itinéraire sera aussi celui d'Aragon, passant des interrogations du surréalisme à un engagement communiste apparemment sans retour. Ainsi, face au vide qu'a créé la crise des valeurs du XIXe siècle, s'est développée ce que l'on a pu appeler depuis la tentative

¹² Sur les vicissitudes historiques du terme "civilisation", cf. P. Benéton, *Histoire de mots : culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975.

des religions séculières, c'est-à-dire la tentation de trouver dans des systèmes politiques aux ambitions totalitaires la réponse à des interrogations qui n'étaient pas que politiques, en versant par là dans une "illusion politique" qui a été l'une des grandes caractéristiques du XXe siècle ¹³.

C'est cette tentation et cette "illusion" que dénonceront, en se situant dans des perspectives très différentes, Bernanos aussi bien que Camus, en y voyant tous deux une des clés permettant de comprendre les errements politiques de leur temps. Bernanos stigmatisera ainsi, avec la même vigueur, la tentation de voir dans le fascisme, puis dans le communisme, des fois séculières capables de satisfaire la soif d'absolu que l'homme lui paraît porter en lui et il ne cessera de mettre en garde contre les ravages que peuvent engendrer les passions collectives issues, selon lui, d'une religiosité dévoyée. De même, s'interrogeant sur les racines du développement de la violence politique au XXe siècle, Camus sera amené à mettre en cause ce que l'on peut appeler l'absolutisation de la politique, en entendant par là l'espoir, à ses yeux illusoire et dangereux, mis en une sorte de "salut" politique, qui serait susceptible d'affranchir l'homme des limites et des contradictions de la condition humaine.

[17]

Comme on le constate, en évoquant les engagements et les analyses de ces écrivains, on se trouve bien au cœur des problèmes qui ont dominé le XXe siècle et des interrogations qu'ont suscitées, et que continuent à susciter, les bouleversements politiques, aux conséquences tragiques, que celui-ci a connus. Par là on est notamment conduit à envisager ces bouleversements comme les symptômes de phénomènes plus larges et plus complexes, dans lesquels ils semblent trouver leurs racines, en apparaissant comme les révélateurs d'une crise aux dimensions multiples, qui ne saurait s'analyser en termes uniquement politiques.

¹³ C'est cette illusion que soulignait J. Ellul lorsqu'il constatait. "Un autre aspect de l'illusion politique réside dans la conviction ancrée au cœur de l'homme occidental moderne que tous les problèmes sont politiques, et qu'ils sont susceptibles d'une solution politique... Or nous prétendons que nous sommes (là) en présence de l'illusion la plus tragique de notre temps. Que la politique permette de résoudre des problèmes administratifs, des problèmes de gestion matérielle de la cité, des problèmes d'organisation économique : c'est certain, et ce n'est déjà pas mal. Mais elle ne permet absolument pas de répondre aux problèmes personnels de l'homme, celui du bien et du mal, du vrai et du juste, du sens de sa vie, et de sa responsabilité devant la liberté". *L'illusion politique*, Paris, R. Laffont, 1964, p. 182.

À travers ces témoignages, se dessine en effet l'image d'un monde perturbé, déséquilibré, à l'avenir incertain, doutant de ses valeurs, dont le désarroi a trouvé dans le domaine politique ses expressions les plus évidentes et aussi, à certains moments, les plus tragiques. C'est cette vision des choses qu'exprimera Bernanos en avançant l'idée que, pour prendre une exacte mesure des désordres du XXe siècle, il convient, non pas de parler de crise politique, de crise sociale ou de crise économique, mais de crise de civilisation. Ce même sentiment sera aussi celui d'André Malraux, notamment après les événements de mai 1968, dans lesquels il verra la confirmation des intuitions qui étaient déjà les siennes dans ses premiers essais des années 20. Si Jules Romains, Drieu la Rochelle, Aragon ou Camus se réfèrent moins systématiquement à cette notion de crise de civilisation, le mouvement de leur réflexion politique est cependant le même et on retrouve chez eux une approche des problèmes politiques qui est fondamentalement semblable à celle de Bernanos et de Malraux. Pour tous, les phénomènes politiques du XXe siècle ne sont en effet pleinement compréhensibles que si on les envisage comme les conséquences de troubles beaucoup plus profonds qu'ils ont exprimés et qu'ils ont contribué à exacerber.

Aussi, après avoir examiné comment cette problématique s'est peu à peu dégagée dans la réflexion de chacun de ces écrivains, sera-t-on amené à s'interroger sur ce que peuvent être sa portée et sa signification pour l'analyse des réalités et des dérives politiques et sociales du XXe siècle ¹⁴.

¹⁴ Certains développements de cet ouvrage sont repris de *Politique et civilisation*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1981.

[19]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre I

Jules Romain. Les désillusions du progrès

[Retour à la table des matières](#)

Au nom de Jules Romain est attachée l'immense construction des *Hommes de bonne volonté* : un récit romanesque en vingt-sept tomes, comptant plus de huit mille pages, qui s'est voulu l'histoire totale de la société française, à la veille, au cours et au lendemain de la Première Guerre mondiale. En raison de ces ambitions, cette œuvre représente pour l'historien, le sociologue, le politologue une source documentaire de premier ordre sur l'évolution sociale, politique et idéologique de la société française, et même de la société européenne, durant la première moitié du XXe siècle, en témoignant notamment de la crise de la conscience occidentale qui, sous le choc de la Grande Guerre, allait profondément perturber l'équilibre politique du siècle. À plusieurs titres, l'analyse du roman de Jules Romain présente de ce fait un intérêt tout particulier.

Tout d'abord, le récit des *Hommes de bonne volonté* se présente comme une description de l'évolution de la société moderne entre 1908 et 1933 et, par là, il constitue déjà un témoignage précieux sur les transformations sociales et politiques qui ont marqué le premier tiers du XXe siècle. Mais ce point de vue n'est pas

le seul à considérer. Comme on l'a remarqué, "non seulement *Les Hommes de bonne volonté* sont un document sur les vingt-cinq ans d'histoire qu'ils accompagnent, mais davantage encore sur l'époque ou l'œuvre fut conçue et écrite" ¹⁵. En effet, ils renseignent aussi sur l'évolution des idées après l'épreuve des deux guerres mondiales. Si le plan de l'œuvre et les premiers tomes ont été conçus par Jules Romains entre 1925 et 1932, dans le climat de l'après Première Guerre mondiale, les derniers tomes, eux, seront écrits en pleine Seconde Guerre mondiale, pendant la période 1940-1944, et leur [20] contenu a sans nul doute été influencé par l'actualité tragique dont leur auteur était alors le contemporain, en reflétant les interrogations et les inquiétudes que celle-ci a pu susciter.

L'attention portée aux *Hommes de bonne volonté* se justifie aussi par la place très importante accordée dans cet ouvrage aux problèmes politiques et sociaux. Cette place est d'ailleurs si grande que Jules Romains a éprouvé le besoin de s'en expliquer dans la postface du dernier volume, en soulignant que le témoin de son temps qu'il avait souhaité être ne pouvait ignorer le poids du politique sur le sort de l'homme du XXe siècle :

"Je ne nie point que mes héros, et souvent mes héroïnes, s'occupent de politique - nationale ou internationale - et de problèmes sociaux. Le font-ils trop ? Peut-être, pour ce qui est de leur bonheur, de la grâce de leur existence. Mais, pour ce qui est de la vérité ? N'est-il pas exact - tristement exact si vous voulez - que, depuis trente ou quarante ans, le souci politique et social, l'angoisse politique et sociale, au sens le plus large de ces mots, ont été notre nourriture quotidienne et se sont insinués jusque dans les âmes le plus naturellement préservées" (XXVII, 311) ¹⁶.

De ce fait, l'intérêt idéologique et politique des *Hommes de bonne volonté* est plus grand que celui, par exemple, de *La Chronique des Pasquier*, autre roman-fleuve, écrit par Georges Duhamel à la même époque, mais dont l'atmosphère est beaucoup plus intimiste.

Enfin, dernière raison, la plus importante, de l'intérêt que l'on peut porter à cette œuvre : ses thèmes idéologiques sont proches de ce que l'on peut considérer

¹⁵ P.-H. Simon, *Histoire de la littérature française au XXe siècle*, op cit., p. 53.

¹⁶ Les références (tome et page) renvoient à l'édition "J'ai lu" des *Hommes de bonne volonté*, Paris, 1963-1967.

comme l'idéologie dominante de la société française sous la IIIe République. Avec des nuances, que l'on évoquera, Jules Romains s'attache en effet à illustrer dans ce roman nombre des idées et des valeurs qui avaient guidé les fondateurs de la IIIe République. Par là, Jules Romains et ses *Hommes de bonne volonté* représentent d'une certaine manière l'héritage idéologique du XIXe siècle, mais un héritage ébranlé, mis en question par ce qu'on a pu appeler depuis les désillusions du progrès ¹⁷. L'un des aspects les plus importants de cette œuvre est donc de voir comment s'y traduit la crise de l'optimisme historique qui avait présidé aux débuts de la IIIe République et comment celui-ci a été amené à évoluer sous le poids des événements dramatiques qui ont caractérisé la première moitié du XXe siècle.

Cette dernière perspective se justifie d'autant plus qu'il faut souligner à quel point la biographie de Jules Romains s'enracine [21] dans la société de la IIIe République d'une manière presque exemplaire. C'est ainsi que Jules Romains, né en 1885, était fils d'instituteur, c'est-à-dire fils d'un de ces "hussards noirs de la République" qui furent de véritables missionnaires des idées laïques et républicaines ¹⁸. Du fait de ses origines, il a donc été amené à fréquenter durant son enfance et son adolescence le milieu le plus représentatif peut-être de l'idéologie républicaine de la IIIe République. "Je connaissais bien, dira-t-il plus tard, le monde des instituteurs, l'état d'esprit, le genre d'idéalisme dont ils étaient susceptibles. Je les avais observés plus du dedans que du dehors" ¹⁹. De même, s'il a vécu sa jeunesse à Paris, où son père exerçait son métier, il n'en a pas moins conservé, à l'image de la plupart des Français de cette époque, de solides attaches provinciales et paysannes avec le Velay, où il a vu le jour, et qui était le pays d'origine de ses parents.

Après de brillantes études classiques, Jules Romains est entré à l'École Normale Supérieure, dont on sait le rôle qu'elle a joué dans le recrutement de la classe dirigeante de la IIIe République. C'est là, en 1903, qu'il a la révélation de sa "vision unanimiste" du monde, qui sera à l'origine du projet philosophico-littéraire sous-tendant l'entreprise des *Hommes de bonne volonté*, et se voulait l'expression d'une réaction philosophique et psychologique contre un individualisme jugé ex-

¹⁷ Cf. R. Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

¹⁸ Sur la biographie de J. Romains, cf. O. Rony, *Jules Romains ou l'appel du monde*, Paris, Robert Laffont, 1992.

¹⁹ J. Romains, in *Jules Romains discuté par Jules Romains*, d'A. Bourin, Paris, 1961, p. 99.

cessif, qui semblait trop négliger les destinées "psychiques" collectives dont chaque homme est plus ou moins tributaire. A l'École Normale, où il poursuit simultanément des études de lettres et de sciences, Jules Romains est aussi l'organisateur de mémorables canulars, dont le souvenir nourrira par la suite la rédaction d'un de ses romans les plus connus : *Les Copains*. Agrégé de philosophie en 1909, il est professeur de 1910 à 1919. En 1914, il est mobilisé, mais n'est pas envoyé au front et dirige un service parisien d'aide aux soldats et à leurs familles. Entre 1918 et 1923, il se consacre à des recherches scientifiques qui tendaient à démontrer l'existence d'une vision "extra-rétinienne" : selon cette thèse, l'être humain posséderait d'autres organes de vision que les yeux qui, inutilisés en temps ordinaire, pourraient être rééduqués chez les aveugles. Ses recherches étant accueillies avec quelque scepticisme, il les abandonne pour se consacrer à la littérature. Il commence alors une trilogie de romans sur le couple, *Psyché*, et écrit en 1923 *Knock ou le triomphe de la médecine*, qui va consacrer sa réputation de dramaturge.

[22]

Alors qu'il devient un écrivain connu, les activités de Jules Romains entre 1929 et 1940 se situent sur deux plans. Il poursuit sa carrière littéraire avec la mise en chantier et la publication des premiers volumes des *Hommes de bonne volonté*, qui commencent à paraître à partir de 1932, au rythme de deux volumes par an. Il déploie aussi durant cette période une grande activité de conférencier, qui l'amène à parcourir la plupart des grands pays du monde et il assure jusqu'en 1941 la présidence du Pen Club International. Mais, parallèlement, à côté de cette activité littéraire, il a aussi une activité politique, dans la mesure où il fréquente les allées du pouvoir, devenant le conseiller de certains dirigeants politiques, comme le chef du parti radical Edouard Daladier, en accomplissant aussi pour le compte du gouvernement français diverses missions officielles à l'étranger. En 1934, après les émeutes du 6 février, il patronnera même un groupe de jeunes intellectuels et fonctionnaires qui élabore un plan de réforme général de la société française connu sous le nom de *Plan du 9 juillet* ²⁰. Dans ces années de l'entre-deux-guerres la notoriété de Jules Romains est considérable. Il apparaît alors

²⁰ Il en a écrit la préface.

comme une sorte d'éminence grise des milieux dirigeants de la IIIe République, dont il reflète pour une large part les orientations idéologiques.

De manière significative, son influence et sa célébrité vont décliner avec l'effondrement de la IIIe République. En 1940, lors de l'invasion allemande, Jules Romains et sa femme quittent la France et s'installent aux États-Unis, puis au Mexique, à partir de 1942. C'est à Mexico qu'il rédige les ultimes chapitres des *Hommes de bonne volonté*, dont les derniers volumes seront publiés à New York avant de l'être à Paris. À son retour, après la Libération, il est élu à l'Académie Française, mais ni cette consécration ni les essais et les romans qu'il publiera ultérieurement ne lui redonneront le prestige qui avait été le sien avant la Seconde Guerre mondiale. Pourtant, jusqu'à sa mort, en 1972, il continuera à commenter l'évolution de son temps en donnant régulièrement des chroniques au quotidien *L'Aurore*.

La connaissance intime de la société française de la IIIe République qu'avait Jules Romains a donc nourri la rédaction des *Hommes de bonne volonté*, dont la construction d'ensemble est liée dans sa pensée à une sorte de philosophie de l'histoire ²¹. Le plan de l'œuvre est commandé, en effet, par le cadre chronologique du récit, dont la durée a été fixée à vingt-cinq ans. Le choix de cette durée, il l'a justifié en affirmant que, dans l'histoire, particulièrement [23] dans l'histoire moderne, il serait possible de déceler des "ondes historiques" qui s'étendent à peu près sur un quart de siècle et dont les événements présentent une certaine homogénéité et une certaine continuité.

Il restait à choisir "l'onde historique" qu'il allait décrire. Au moment où Jules Romains élaborait le plan des *Hommes de bonne volonté*, entre 1925 et 1932, l'histoire récente du monde moderne était dominée par l'immense événement de la guerre 1914-1918, qu'il a donc été amené à placer au centre de sa construction. Ce choix s'explique d'autant mieux que, comme on le verra, la Première Guerre mondiale a eu une place capitale dans la méditation politique, historique et philosophique de l'auteur des *Hommes de bonne volonté*. Ensuite, à la recherche d'une date pour faire débiter cette "onde historique", il a retenu la date de 1908, car c'est à partir de ce moment que lui paraissent s'enchaîner de manière dramatique

²¹ Cf. "Ai-je fait ce que j'ai voulu ?", postface de l'édition "J'ai lu".

les événements qui allaient provoquer l'explosion d'août 1914²². Cette date de 1908 étant choisie pour point de départ de l'onde historique à décrire, le cadre chronologique qu'il s'était fixé imposait à Jules Romains de situer la fin de son récit en 1933. Or, il est à noter que, lorsqu'il a commencé de rédiger les premiers volumes de son œuvre, il ne savait pas encore ce que serait cette année 1933, puisque les deux premiers tomes du récit furent publiés en 1932. Ce choix au premier abord arbitraire devait finalement s'avérer judicieux, car 1933, c'est la date de l'avènement d'Hitler en Allemagne, qui allait marquer le commencement d'un nouvel avant guerre.

Ce schéma général étant posé, la construction des *Hommes de bonne volonté* peut être comparée à un triptyque. Son premier volet est constitué par les quatorze premiers volumes. Il s'ouvre par une description, qui occupe tout le premier tome, de la journée du 6 octobre 1908, date que Jules Romains a retenue parce que, politiquement, elle fut marquée par la déclaration d'indépendance de la Bulgarie et l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche, c'est-à-dire par une aggravation de l'imbroglio balkanique qui devait être le détonateur de la Première Guerre mondiale. Dans ces quatorze premiers tomes, le récit est ensuite tout entier dominé par cette menace, de plus en plus aiguë, d'une guerre européenne, tout en présentant un tableau très varié des milieux sociaux et intellectuels caractérisant la société française d'avant la guerre de 14. Vient ensuite un second volet, qui ne comporte que deux tomes, mais deux tomes souvent considérés comme le point culminant des [24] *Hommes de bonne volonté* et le chef d'œuvre littéraire de Jules Romains. Ce sont les volumes qui sont consacrés à la guerre de 14, vue sur le front et à l'arrière : *Prélude à Verdun* et *Verdun*, Le troisième volet conduit le lecteur de 1918 à 1933, en donnant au récit une dimension européenne qui était moins sensible dans la première partie, davantage centrée sur la France. Cette troisième partie voit aussi le rythme du récit se modifier : onze volumes pour couvrir quinze ans d'histoire, alors que la première partie comportait quatorze volumes pour une durée de six ans. L'ouvrage se termine enfin comme il avait commencé, avec la description d'une seule journée : à la description du 6 octobre 1908 fait pendant la description du 7 octobre 1933, ce décalage d'une journée étant

²² "On pourrait dire, avec un rien de paradoxe, que c'est en 1908 que la guerre a commencé", J. Romains, *Nouvelles Littéraires*, 26 mars 1932.

chargé par Jules Romains d'une signification symbolique qui sera évoquée plus loin.

En plaçant au centre de cette réflexion sur le XXe siècle commençant le bouleversement majeur de la guerre de 14, l'œuvre de Jules Romains apparaît comme un témoignage particulièrement important et significatif sur la profondeur de l'ébranlement matériel, social, intellectuel et spirituel que cet événement a constitué et sur l'onde de choc aux conséquences dramatiques qu'il a générée, qui allait retentir sur toute l'histoire du siècle. Par là, l'œuvre littéraire a anticipé de manière prémonitoire le verdict des historiens, lorsque ceux-ci constatent, comme a pu le faire François Furet : "La guerre de 1914 a tout changé à la vie de l'Europe, frontières, régimes, dispositions d'esprit mœurs même. Elle a labouré si profond, dans la plus brillante des civilisations modernes qu'elle n'en laisse aucun élément qui ne soit transformé. Elle marque le début de son déclin comme centre de la puissance du monde, en même temps qu'elle inaugure ce siècle féroce dont nous sortons, tout empli de la violence suicidaire de ses nations et de ses régimes. Comme tout grand événement, elle révèle ce qui s'est passé avant elle autant qu'elle invente les figures - en l'occurrence, les monstres - de l'avenir" ²³.

Avant d'étudier directement le contenu social et politique de cette vision de l'évolution de la première moitié du XXe siècle, il convient de noter que Jules Romains est aussi amené à évoquer dans son ouvrage le problème général du rapport de l'écrivain, et plus largement de l'intellectuel, à la politique, en illustrant à travers ses personnages et leur comportement, la philosophie humaniste et idéaliste dont il évoque par ailleurs la confrontation avec les réalités tragiques du XXe siècle. En décrivant les personnages qui expriment peu ou prou ses propres points de vue, Jules Romains est donc [25] conduit à poser la question de l'engagement politique et celui du rapport de l'homme à l'histoire.

²³ *Le passé d'une illusion*, Paris, R. Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 35.

I. La question de l'engagement politique

[Retour à la table des matières](#)

La philosophie "unanimiste" dont se réclamait Jules Romains l'a amené dans son premier volume à présenter un kaléidoscope d'intrigues et de personnages, indépendants les uns des autres, dont le trait commun était seulement d'appartenir à la même société, à un même moment, en reflétant ainsi l'extrême diversité des faits et des comportements qui constituent à un instant donné la réalité sociale. Ainsi, la partie de cerceau d'un jeune garçon était décrite avec le même luxe de précisions que telle négociation internationale particulièrement importante. Néanmoins, malgré ces options de technique littéraire, Jules Romains a été ensuite conduit à introduire dans son récit des fils conducteurs, destinés à maintenir entre les différents éléments de l'œuvre un minimum de cohérence et de continuité. L'un de ces fils conducteurs, le principal de ces fils conducteurs, est constitué par l'histoire d'une amitié. Cette amitié se noue, au début de l'ouvrage, entre deux élèves de l'École Normale Supérieure - Pierre Jallez et Jean Jerphanion - et se poursuivra tout au long des vingt-sept tomes du récit. Jallez et Jerphanion sont donc les deux héros principaux, qui émergent de la masse des quatorze cents personnages, que l'on voit apparaître plus ou moins épisodiquement dans l'ouvrage de Jules Romains.

Ces deux personnages ont un grand intérêt pour le commentateur des *Hommes de bonne volonté*. Ce sont d'abord des intellectuels et c'est souvent par leur bouche que s'expriment les idées que Jules Romains a voulu défendre et développer dans son livre, de même que les traits caractéristiques de leur biographie sont souvent empruntés à l'expérience personnelle de l'auteur. A beaucoup d'égards, on peut voir dans Jallez et Jerphanion une sorte de Jules Romains dédoublé, car ces deux héros de la bonne volonté incarnent certaines des tendances, et même des contradictions, de Jules Romains lui-même. Dans la perspective ici envisagée, l'analyse des comportements de Jallez et Jerphanion a un intérêt particulier, dans la mesure où leurs attitudes devant la politique sont assez sensiblement différentes. Jallez, c'est la tentation de la "tour d'ivoire", la tentation du "désengagement",

tandis qu'au contraire Jerphanion est en quelque sorte le préposé à l'action politique. Et, là encore, on est conduit à penser que Jules Romains a projeté dans ces deux personnages ses tendances contradictoires en face de l'action [26] politique. Il faut cependant noter que, si les deux héros divergent quant à l'intensité de leur intérêt pour la politique, ils se rejoignent dans la conception qu'ils se font de l'action politique et de ses objectifs.

1. De la tentation du désengagement à l'action

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Les Hommes de bonne volonté*, la tentation de l'indifférence à l'égard de l'engagement social et politique est représentée par le personnage de Jallez. Dans la paire Jallez-Jerphanion, Jallez, c'est le Parisien ; c'est le représentant de la petite bourgeoisie, dont le père était sous-directeur d'une succursale du Crédit Lyonnais. Personnalité complexe, à la fois désinvolte et tourmenté, il n'a pas la sérénité de Jerphanion et son penchant le plus fort le porte vers la poésie et vers la méditation philosophique. Tous ces traits de caractère ne le prédisposent guère à devenir un militant politique et il en est effectivement ainsi. D'ailleurs, de manière plus générale, c'est de la vie active et concrète que Jallez aura tendance à se protéger durant les vingt-cinq années du récit des *Hommes de bonne volonté*. Il se mêle bien à la vie de son temps, mais davantage en spectateur qu'en acteur. Agrégé de philosophie, il est nommé professeur, mais n'exerce pas ce métier et se tourne vers le journalisme. Mobilisé en 1914, il ne combat pas sur le front, sa participation à la guerre se limitant à un emploi dans un service de l'intendance à Paris. Après la guerre, il devient pour quelques mois fonctionnaire de la Société des Nations, mais il retourne bientôt au journalisme, puis se consacre à sa carrière de conférencier et d'écrivain

Cette tendance générale à être plus spectateur qu'acteur se retrouve dans l'attitude de Jallez face à la politique, attitude qui peut s'analyser en trois composantes, dont l'importance relative est variable suivant les périodes. Ces trois composantes, parfois un peu contradictoires, c'est d'abord la tentation de se désintéresser de la politique, qui est contrebalancée, pour partie, par une curiosité intellectuelle pour

les phénomènes politiques et par le sentiment d'un devoir et d'une responsabilité politiques.

Le trait dominant de la personnalité politique de Jallez est donc la tentation du désintéressement, la tentation de l'apolitisme. Cette tentation, sous des formes diverses et avec une acuité variable, sera toujours présente chez Jallez. En 1911, elle se manifeste déjà dans une conversation avec Jerphanion, pendant une promenade à travers les rues de Paris, au cours de laquelle Jallez affirme la superficialité des préoccupations politiques et sociales au regard de [27] la permanence et de la profondeur des habitudes de la vie quotidienne :

"J'admets que tous ces problèmes existent et ont de l'importance... [mais] je te dirais que tout ce que l'on a l'habitude d'appeler social me paraît en surface... Tiens, un symbole de ce que je veux dire : pendant que nous sommes ici, rue des Martyrs, et que nous allons traverser l'avenue Trudaine, il y a une révolution à l'Hôtel de Ville ou à l'Elysée. Le régime change. Eh bien, ici, tout continuera ; tout cet endroit de la ville poursuivra sa destinée profonde" (IX, 284).

Sous une forme un peu différente, et de manière plus dramatique, la même tentation resurgit, au lendemain de la guerre de 14, au cours d'une conversation avec une amie, qui l'amène à se demander si la sagesse ne serait pas de se désintéresser de l'histoire, pour jouir égoïstement des "oasis de paix" qui peuvent demeurer dans l'Europe bouleversée par la guerre, en se disant en quelque sorte "Après moi le déluge"... :

"La guerre a amorcé une dégradation du monde morceau par morceau... un énorme incendie de forêt qui se propage capricieusement... Alors il restera des endroits... des coins, plus ou moins spacieux, abrités plus ou moins par miracle, où la vie continuera d'être possible, tandis que l'incendie ronflera aux alentours... où elle continuera jusqu'à nouvel ordre. Et je me dis malgré moi que ceux qui s'obstinent à faire comme si, après une mauvaise passe, le monde allait redevenir sous peu un lieu couramment habitable, où un homme civilisé puisse circuler en sécurité, et en tout sens, à peu près comme chez lui... je me dis que leur confiance mérite l'admiration... et aussi leur courage, quand ils travaillent à réduire l'incendie. Mais, je me demande si le sage ne serait pas celui qui ne compterait plus que sur des oasis précaires et qui prendrait ses disposi-

tions en conséquence ; la première de ces dispositions étant de profiter avidement - corps et âme - de l'oasis où par chance l'on se trouve, de s'y accrocher amoureusement, de n'en rien laisser perdre... aucun ombrage, aucun fruit. La seconde étant de se tenir toujours prêt à voir l'incendie gagner l'oasis où l'on se trouve et, si l'on ne peut rien pour écarter les flammes, à partir pour l'oasis la plus proche un paquet à la main..." (XX, 302-303).

On retrouve enfin cet état d'esprit de Jallez dans les derniers volumes des *Hommes de bonne volonté*, où l'on voit Jallez confier à son journal intime :

"J'ai envie d'écrire en écriture bien grasse au milieu de ma page : Vanité de l'Histoire ; et au-dessous, en lettres plus petites, comme une seconde vérité pendue à la première : Vanité de la Politique" (XXV, 132).

[28]

Il caresse alors l'idée "d'une vie collective qui serait préservée de la politique et de l'histoire durant au moins de vastes périodes". Imaginant les objections que Jerphanion pourrait lui faire, en lui reprochant de refuser ainsi d'être un citoyen adulte et de vouloir demeurer en enfance, il ajoute : "Oui, pourquoi pas, si enfance veut dire : aptitude à jouir de la vie dès qu'elle n'est pas immédiatement pénible ; acceptation de l'instant sans angoisse ni amertume de principe ; insouciance à l'égard des périls qu'on ignore, qui échappent entièrement à votre action, à votre responsabilité. Quand, un jour, ils vous tomberont dessus ce sera tant pis. Mais, au moins, vous ne vous serez pas empoisonnés à les attendre, à en mesurer la croissance et l'approche"(XXV, 136). On voit donc nettement s'exprimer ici la tentation de Jallez de s'évader de l'histoire et d'échapper aux préoccupations politiques, évasion destinée, selon les moments, soit à lui permettre de mûrir son œuvre de poète et d'écrivain, soit à jouir plus égoïstement de "la douceur de vivre" (c'est d'ailleurs le titre d'un des tomes) une existence protégée des secousses de la vie.

Néanmoins, à côté de cette tentation récurrente de "l'oasis", un autre trait caractérise le comportement de Jallez : la curiosité intellectuelle, une curiosité qui le conduit à s'intéresser passionnément aux transformations de son temps. Pour cette raison, Jallez ne peut pas se satisfaire d'une vie d'homme de cabinet, enfermé dans

la tour d'ivoire de son bureau, d'où sa double carrière de journaliste - pour des journaux français et américains - et de grand voyageur, ce qui l'amène à parcourir toute l'Europe, l'URSS et les États-Unis. Cette curiosité de Jallez pour les transformations de son temps ne peut évidemment s'arrêter aux frontières de la politique et par là, la politique se réintroduit dans le champ de ses réflexions. Toutefois, cette curiosité laisse persister une certaine distance entre lui et la réalité et elle conduit Jallez à surtout considérer la politique en spectateur :

"Je ne puis pas empêcher qu'en notre temps la politique fasse des grincements effroyables ... qui n'ont pas cessé de s'exaspérer depuis mon adolescence ... Je ne puis pas non plus me boucher les oreilles... Et comme une fois que je m'intéresse à quelque chose, j'aime à y penser avec exactitude, je prête une grande attention à la politique, à ses événements, à ses hommes... bien plus que je ne voudrais" (XXVI, 468).

Le troisième trait de l'attitude de Jallez devant la politique, c'est quand même, malgré tout ce qui vient d'être dit, le sentiment d'une responsabilité politique, le sentiment qu'il n'est pas possible de rester indifférent au fonctionnement des rouages politiques de la [29] société. Et lorsque Jallez parle de ses tentations de "désengagement", il le fait en s'excusant presque d'avouer cette faiblesse. Ce sentiment d'un devoir politique l'amène, dans le cours des *Hommes de bonne volonté*, à se rapprocher à deux reprises de la politique active : au lendemain de la guerre, en entrant comme fonctionnaire international au service de la Société des Nations et, à la fin du livre, en envisageant d'exercer une influence intellectuelle sur les hommes au pouvoir, notamment en publiant régulièrement des articles dans ce qui était alors la tribune du radicalisme : *La Dépêche de Toulouse*. D'autre part, toujours à la fin du récit, semblant éprouver quelques scrupules de sa passivité politique, il cherche à se justifier en considérant que l'activité politique de Jerphanion a été pour lui une sorte d'engagement par personne interposée : "Si Jean Jerphanion n'existait pas, s'il n'était pas mon meilleur ami, je crois que je n'aurais pas pu résister à l'obligation intérieure d'agir moi-même..." (XXVII, 469).

Au terme de cette analyse de l'attitude de Jallez devant la politique, on peut noter aussi que le caractère tourmenté de Jallez, son penchant pour l'introspection et la méditation font qu'il est le personnage des *Hommes de bonne volonté* chez lequel se manifeste avec le plus de vigueur l'inquiétude philosophique, l'inquiétude

de métaphysique. Il y a chez lui une certaine difficulté d'être qui, à plusieurs reprises, le rend très vulnérable à l'ennui, ennui dont il cherche à se divertir par les voyages, l'érotisme et, finalement, dans l'amour d'une de ses jeunes admiratrices. Ce qui est ici intéressant à souligner, c'est que Jallez donne une dimension politique à son expérience de l'ennui. Il éprouve, en effet, à plusieurs reprises, le sentiment que ce qu'il vit à l'échelle individuelle se manifeste aussi à l'échelle collective et qu'à certains moments les sociétés heureuses ou, du moins, les sociétés relativement heureuses "s'ennuient" et qu'elles cherchent alors à "se divertir" en se lançant dans de grandes aventures collectives génératrices d'imprévu et d'émotions intenses :

"Il y a une névrose de l'humanité, note-t-il, qui l'empêche de s'installer dans des situations à peu près heureuses et de les développer doucement"(XXV, 317).

C'est de cette façon que Jallez est tenté d'expliquer l'espèce d'inconscience avec laquelle l'Europe a glissé vers la guerre dans les premiers mois de 1914, ainsi que l'atmosphère de relative insouciance dans laquelle s'est produite la mobilisation, en France comme en Allemagne.

Ce thème de la guerre comme "fête", rompant la monotonie des jours, Jules Romains la prend d'ailleurs en partie à son compte en décrivant les derniers jours de juillet 1914 et l'atmosphère de [30] griserie inconsciente qui lui semble les avoir caractérisés :

"Quel repos de ne plus ramer contre le destin ! Quelle excitation de rêver confusément à tant de choses inouïes que le destin va vous jeter par brassées en récompense de votre acceptation ! Choses terribles, choses cruelles, choses glorieuses, choses intenses ; oui très intenses, intenses à vous faire claquer les nerfs. Ah, on allait se sentir vivre. Pas question une seconde de s'ennuyer. L'Ennui ? En arrière l'Ennui ! En arrière l'époque de l'Ennui ; le temps de la Paix sans Histoire. Voici que commence l'Histoire ... !" (XIV, 520).

Guerres et révolutions, dans cette perspective, seraient alors le fruit de sociétés trop calmes, de sociétés trop tranquilles, de sociétés qui "s'ennuient". Il est évident que Jallez et, avec lui, Jules Romains ne prétendent pas présenter là une explication exhaustive des guerres et des révolutions. Il s'agit de réflexions formu-

lées comme des hypothèses, mais qui sont néanmoins significatives des préoccupations réformistes de Jules Romains, favorable à une évolution progressive des sociétés et méfiant devant les aventures brutales dont le XXe siècle a fait l'expérience.

En revanche, c'est à l'ami de Jallez, Jerphanion, qu'il revient d'illustrer et de légitimer l'engagement dans l'action politique. À de nombreux points de vue, la personnalité de Jerphanion apparaît d'ailleurs comme sensiblement différente de celle de Jallez. Au fils de petit bourgeois parisien qu'est Jallez, s'oppose l'enfant d'un instituteur rural du Velay qu'est Jerphanion. A la fantaisie et au dilettantisme de Jallez, peu soucieux des contingences quotidiennes, Jerphanion oppose son sérieux, son souci de l'avenir et de la sécurité. Certes, Jerphanion est un intellectuel comme Jallez, mais davantage tourné vers l'action et vers le concret. De Jallez l'introverti se distingue l'extraverti qu'est Jerphanion. Au début du livre, Jules Romains montre que Jerphanion prend plaisir au travail manuel. Par la suite, sa vie est beaucoup plus enracinée dans le concret que celle de Jallez : c'est ainsi qu'après avoir passé l'agrégation de lettres, il exerce son métier de professeur. Alors que Jallez ne se fiance qu'à la fin du récit il se marie dès avant la guerre de 14 et a un enfant. Enfin, pendant la guerre, Jerphanion est officier et combat sur le front, à Verdun notamment.

Ces traits de la personnalité de Jerphanion ont leur prolongement dans son attitude face à la politique. Très tôt, semble-t-il, l'action politique l'a tenté. Dès sa scolarité à la rue d'Ulm, il porte un grand intérêt à l'actualité politique et paraît déjà envisager l'idée d'une carrière politique. Dans ses méditations solitaires et dans ses conversations avec Jallez, il s'interroge, écrit Jules Romains, sur la façon dont "un homme, par la force d'un idéal, peut accoucher une [31] société de l'avenir qu'elle contient" (III, 26). Ces préoccupations politiques vagues prennent un tour beaucoup plus concret, durant la seconde année de sa scolarité à Normale supérieure, sous le choc de la découverte de la misère en traversant une banlieue ouvrière de Paris. Il lui apparaît alors qu'une société qui comporte de telles tares ne peut se perpétuer et que lui-même doit contribuer à transformer cette société. Jules Romains décrit ainsi le Jerphanion bouleversé qui revient de cette promenade :

"Quand il se fut évadé de ce carrefour, par une rue qui avait l'air de descendre vers un autre Paris ; quand, à regarder les passants, il

eut l'impression que la région terrible commençait à le lâcher, Jerphanion, les yeux durs, prononça entre les dents : "C'est intolérable... Il faut en finir avec ça. Si notre civilisation n'est pas une blague, elle est tenue d'en finir avec ça"(VI, 475).

Et de conclure à la nécessité de l'engagement : "Ça y est, j'ai compris... Jallez, non même Jallez, ne me ferait pas revenir là-dessus. J'ai compris définitivement qu'il est très joli de penser tout seul, et encore, mais qu'il n'est pas question d'agir seul"(VI,475). Ainsi commence l'engagement politique de Jerphanion, motivé par cette réflexion sur l'injustice sociale.

À ces préoccupations sociales, s'ajoutera bientôt chez Jerphanion un autre motif, lorsque la menace d'une guerre ira en se précisant : c'est l'idée que, si l'on ne s'occupe pas de la politique, celle-ci finit toujours par s'occuper un jour de vous. De ce fait l'individualisme cultivé par Jallez lui semble méconnaître l'inévitable enracinement social de tout homme, qui se trouve, pour le meilleur comme pour le pire, solidaire de la société et de l'époque à laquelle il appartient :

"La politique et l'histoire, déclare Jerphanion à Jallez, se feront de toute façon, même si tu ne t'en occupes pas. Ceux qui la feront seront peut-être de sombres individus. Et, quand tu t'apercevras des résultats - car il y a un jour où, si distrait soit-on, on s'aperçoit des résultats - il sera trop tard" (XXV, 135).

Enfin, à côté de ces considérations, on rencontre chez Jerphanion un motif plus philosophique, qui est aussi révélateur de la philosophie de l'histoire de Jules Romains lui-même, à savoir le refus de considérer l'histoire comme une fatalité irrationnelle et, de ce fait, le devoir de participer à l'action politique pour faire triompher la raison et l'intelligence dans l'organisation de la société. L'on voit poindre ici ce que l'on peut appeler le volontarisme et le rationalisme politique de Jules Romains qui croit, ou veut croire, à la possibilité pour la "bonne volonté" d'agir sur les événements et de modeler l'histoire. C'est ce qu'on voit Jerphanion expliquer dans les [32] années d'après-guerre à ses électeurs : "La guerre, que j'ai faite comme beaucoup d'entre vous dans de dures conditions, a achevé de m'enfoncer dans la tête plusieurs vérités. D'abord, que le seul profit de pareilles catastrophes serait de nous apprendre comment elles se produisent et comment on peut éviter qu'elles se reproduisent. Ensuite, que seuls sont fondés à vitupérer l'horreur des événements et la folie du destin ceux qui ont conscience d'avoir fait à temps

tout ce qui était en leur pouvoir pour corriger les événements et introduire le plus possible d'intelligence et de raison dans le destin" (XX, 35).

Pour toutes ces raisons, Jerphanion se lancera dans l'action politique, comme militant d'abord, alors qu'il est étudiant puis professeur avant 1914, puis comme dirigeant politique - député puis ministre - après la guerre. A travers le personnage de Jerphanion, il y a donc, dans les *Hommes de bonne volonté*, une réhabilitation de l'activité politique, réhabilitation qui est particulièrement significative si l'on se souvient que ces pages ont été écrites dans les années 30, c'est-à-dire à un moment où le crédit des hommes politiques de la IIIe République n'était pas très élevé aux yeux de l'opinion française, lassée par les scandales parlementaires et les chutes répétées des ministères. Donc réhabilitation de la politique, mais de quelle politique ? Au service de quels buts ? Ici la réponse à ces questions se trouve aussi bien dans les propos de Jallez que dans ceux de Jerphanion, car, si l'intérêt qu'ils portent aux choses politiques peut être d'une intensité différente, leurs idées politiques sont identiques, au point que Jallez, on l'a vu, peut s'identifier à l'action politique de Jerphanion.

2. Les objectifs de l'action politique

[Retour à la table des matières](#)

Les objectifs politiques fondamentaux que les héros des *Hommes de bonne volonté* entendent poursuivre et qui expriment visiblement les idées de Jules Romains peuvent se résumer en quatre termes : justice sociale, pacifisme, internationalisme, union européenne.

La première préoccupation - qui commande notamment, comme on l'a vu, l'engagement politique de Jerphanion - c'est le souci d'une transformation de la société pour assurer une plus juste répartition des richesses, en faisant disparaître l'insupportable misère des plus démunis. Cette orientation est la première qui apparaît au cours du récit, avec cette promenade de Jerphanion à travers une banlieue ouvrière de Paris qui a déjà été évoquée. Au cours de cette confrontation avec la misère, avec "cette énorme multitude campée [33] dans son ordure", Jerphanion prend conscience du caractère intolérable d'une telle situation et prend

aussi conscience que le problème ne peut avoir de solution que collective, que politique :

"Le remède ne peut être administré, l'opération ne peut être faite que par la Société tout entière. Ça crève les yeux. C'est une opération d'État. Les théories ne sont pour rien là dedans. Même s'il n'y avait jamais eu un seul théoricien social, il suffirait de se promener une heure comme moi pour comprendre qu'une opération pareille dépasse infiniment tous les moyens privés. Le reste c'est de la phrase. Quand on sort de là, que veut dire initiative privée ? Un enfant qui, avec sa pelle, renvoie du sable dans la mer" (VI, 476).

Cette préoccupation sociale se retrouve dans la réflexion politique de Jules Romains lui-même, telle qu'elle s'exprime dans l'entre-deux-guerres, avec le sentiment, comme il l'écrit dans un plan de travail pour la rédaction de son roman, "d'un peuple ouvrier jadis incorporé dans la cité et depuis rejeté", qu'il s'agit, en reprenant des mots qu'il mettra dans la bouche de Jerphanion, de "réconcilier avec la société républicaine".

Si Jerphanion ne reviendra pas sur cette finalité sociale de l'engagement politique, il remettra en revanche par la suite en cause deux idées qui germent en lui en même temps que la précédente : l'idée, d'abord, que seul un changement de type révolutionnaire peut opérer cette transformation qu'il souhaite ("Ce qu'il faut c'est une opération gigantesque") ; l'idée, ensuite, que cet objectif l'emporte sur toute autre préoccupation ("Tout le reste est moins urgent").

C'est cette seconde idée qui sera assez rapidement ébranlée. En effet, au cours des rencontres qu'il est amené à faire dans sa quête d'un engagement politique efficace, Jerphanion prend assez vite conscience que l'ordre des urgences n'est peut-être pas celui qu'il avait d'abord imaginé et qu'avant de vouloir transformer la société, le plus urgent est d'abord d'éviter que cette société ne se disloque sous le choc d'une guerre européenne ²⁴. En témoigne ce dialogue qui va contribuer à convaincre Jerphanion :

"À votre avis quel est le but ? "- [Jerphanion] : "Eh bien, je crois que le but est d'obtenir dans le plus bref délai une transformation

²⁴ Cette préoccupation n'est d'ailleurs pas complètement contradictoire avec le souci de réforme sociale, car, dans certains développements, Jules Romains montre que certains milieux dirigeants voient dans la guerre un moyen de juguler les risques de révolution sociale.

de la Société, assez radicale, n'est-ce pas ? pour mettre fin à des injustices qui ne peuvent plus se tolérer, et à, oui, des absurdités qui sont choquantes pour l'esprit... injustices et absurdités qui, si on [34] n'y remédie, aboutiront à la destruction pure et simple, au chaos..." - "Pourtant, je n'ai pas besoin de vous montrer qu'avec une guerre générale dans deux ou trois ans - et elle sera générale, n'en doutez pas - le reste, votre grande transformation, devient une joyeuse plaisanterie : le condamné à mort qui consulte son médecin sur son foie" (VI1, 37).

Ce souci d'éviter avant tout la guerre, ce pacifisme, devient alors prépondérant chez Jerphanion comme chez tous les personnages qui sont manifestement proches de Jules Romains. Ce pacifisme domine toute l'activité politique de ces personnages, aussi bien avant la guerre de 14 qu'après celle-ci. C'est ainsi qu'en 1923, on voit Jerphanion proclamer dans un discours électoral :

"J'affirme qu'en 1923 le problème qui domine tous les autres est le même qu'en 1910 : empêcher la guerre, le retour de la guerre ; éliminer la crainte, la hantise de la guerre. Si nous parvenions à établir en Europe, dans le monde, une longue période de paix et à donner confiance à nos divers peuples dans la durée de cette paix, toutes les autres difficultés seront relativement faciles à résoudre... même les questions sociales se résoudraient pour une bonne part, en fait, sinon en principe, ou s'atténueraient par la seule durée de la paix"(XXI, 39).

Ce pacifisme est donc primordial pour les hommes de bonne volonté et ce n'est pas un hasard si, parmi les hommes politiques réels que l'on voit apparaître dans le récit romanesque de Jules Romains, Jaurès, avant la guerre, et Briand, après, bénéficient manifestement des sympathies de l'auteur.

Là encore, il y a convergence avec l'engagement de Jules Romains lui-même, qui écrira en 1933 : "Je me suis juré, il y a quinze ans, que je ferais tout ce que je pourrais, en toute circonstance, que je mettrais en œuvre les forces dont je disposerais, si infimes dussent-elles être, pour continuer à empêcher une nouvelle guerre" ²⁵. Par là l'auteur des *Hommes de bonne volonté* s'inscrivait dans le puissant courant pacifiste, résultant du traumatisme de la guerre de 14, qui a constitué l'orientation dominante de larges pans de l'opinion française pendant l'entre-deux-

²⁵ J. Romains, *Le couple France-Allemagne*, Paris, Flammarion, 1934, p. 43.

guerres. Ce pacifisme l'amènera ainsi dès les lendemains de l'armistice à signer la "Déclaration pour les droits de l'esprit" de Romain Rolland et à publier quelques chroniques dans *L'Humanité* de 1919 encore socialiste. Il se traduira aussi par son souci d'une pacification des relations du "couple France-Allemagne" ²⁶, à laquelle il voudra continuer à croire même après l'avènement du nazisme, jusqu'en 1938. En 1935, Jules Romains [35] expose d'ailleurs la même thèse, qu'il placera plus tard dans la bouche de Jerphanion, en souhaitant que la paix soit présentée comme "la condition *sine qua non* du progrès rajeuni, en disant aux hommes : "C'est par la paix universelle que vous pourrez en très peu de temps réaliser cette double forme de progrès, le progrès social et le progrès de l'adaptation technique" ²⁷.

Ce souci de la paix a pour corollaire l'internationalisme, l'existence des nations apparaissant comme la source de rivalités et de conflits aux causes souvent obscures. Jules Romains écrit ainsi à propos d'un de ses héros, lecteur de *L'Humanité* de Jaurès :

"Tout ce qui n'était pas la société humaine et son mécanisme intérieur, sans épithète nationale, tout ce qui se passait dans le monde des patries lui faisait l'effet d'une foire d'empoigne, où l'honnête homme ne doit même pas chercher à se reconnaître. Un peu comme ce serait idiot de vouloir distribuer des prix de moralité dans le monde des apaches, des souteneurs, des filles. L'un de ces mondes, comme l'autre, n'existe, ne subsiste que par un vice de l'organisation humaine et en est le signe" (VI, 340).

Ici encore, on trouve l'écho de la condamnation des "maladies nationales en Europe" que formulait Jules Romains lui-même dans l'hebdomadaire *Vendredi*, au début de 1936, en souhaitant voir "les nations européennes guérir de cette religion d'orgueil et de violence qui les a saisies et affolées depuis la guerre" ²⁸. Cette condamnation était d'autant plus nette que l'exaltation des nationalismes lui paraissait par ailleurs légitimer, dans l'organisation intérieure des États, des dérives autoritaires, menaçant les "régimes de Démocratie et de Paix" et favorisant des "régimes de despotisme et d'excitation à la guerre" ²⁹.

²⁶ Titre d'un ouvrage publié par J. Romains en 1934.

²⁷ Cité par O. Rony, op. cit. p. 455.

²⁸ *Vendredi*, 3 janvier 1936.

²⁹ *Ibid.*,

Dans ce sens, on voit Jerphanion, en 1919, dans une lettre à Jallez, appeler de ses vœux l'avènement "d'une communauté européenne affranchie de la guerre et de la maladie nationaliste" (XVII, 198). Cette citation est très significative car l'on y trouve exprimés le pacifisme et l'internationalisme que l'on vient d'évoquer, mais aussi un dernier thème cher à Jules Romains, qui présente d'ailleurs une certaine parenté avec l'internationalisme, le thème de la création d'une communauté européenne. Il y a en effet sous-jacente à de nombreux développements des *Hommes de bonne volonté* l'idée que le maréchal Lyautey exprimait en disant qu'une guerre entre européens était une guerre civile. Ce thème d'une recherche de l'unité de l'Europe, fondée sur le sentiment d'une [36] communauté de culture et de civilisation entre les diverses nations européennes, s'exprime par exemple dans une lettre adressée d'Allemagne par Jallez à Jerphanion à la veille de la guerre :

"Je n'ai jamais autant pensé et rêvé à l'Europe que dans ces derniers jours. Jamais je ne l'ai à ce point sentie. C'est pour moi comme une révélation... Si tu préfères, le courant d'histoire qui passe ici, descendant des montagnes, me paraît avoir une grande vertu d'érosion et de délitement. Il ne laisse subsister, au moins pour moi, qu'une sensation drue, bien feutrée, vitale de civilisation européenne, de passé et d'avenir communs à des peuples assez fous pour ne le reconnaître jamais si clairement qu'à coups de canon" (XI1, 509).

Ce sentiment d'une civilisation européenne qui ne sait pas se reconnaître, ainsi que la condamnation des errements nationalistes s'expriment aussi de façon poignante au moment où sonne l'heure de la mobilisation, dans la description que fait Jules Romains de l'Europe avant la catastrophe :

"L'Europe, maigre et osseuse, riche et tourmentée, solidaire et divisée, une mais non unie. Il y avait en effet des Rois, des Empereurs et des Peuples. Ni les Rois, ni les Empereurs, ni les Peuples ne savaient au juste pourquoi ils tenaient tant à se faire la guerre, ni ce qu'ils y cherchaient. Ni les uns ni les autres n'avaient présent à l'esprit le miracle de ce continent, ni le miracle, plus fragile encore, qui était sa chance dans le monde. Cette Europe, la leur, devenue mère et tutrice de tous les peuples, source des pensées et des inventions, détentrice des plus hauts secrets leur était moins précieuse qu'un drapeau, qu'un chant national, qu'un dialecte, qu'un tracé de frontière, qu'un nom de bataille à inscrire sur un socle, qu'un gisement

de phosphates, qu'une statistique de tonnage comparé, que le plaisir d'humilier le voisin"(XIV, 534).

Il faut souligner que l'on rencontre là une conviction de Jules Romains qui était déjà présente dans sa réflexion dès la guerre de 14, durant laquelle il avait publié, en 1916, un poème intitulé *Europe* et écrit un essai au titre sans équivoque, *Pour que l'Europe soit*, qui appelait à créer "un parti européen, c'est-à-dire le parti qui aura pour programme essentiel et exclusif l'unité européenne"³⁰.

Par ces différents aspects, les perspectives des héros de la bonne volonté s'accordent donc avec cette "politique de l'esprit" à la gloire de "l'homme universel" que Jules Romains, pour son propre compte, exaltait dans un poème de 1937 :

"Fin de toute oppression. L'homme délivré de l'homme.
Règne du droit sur la force, du travail sur l'argent.

[37]

Pleine respiration de la foule intelligente.
Arrachement du peuple à la poigne de quelques uns.
Resserrement de l'espèce autour des paroles saintes.
Fin de la guerre à jamais ;
Satan vomi par les races
Refonte du globe obscur au feu blanc vif de l'esprit".

Si, en ce qui concerne les problèmes intérieurs, le souci de la justice et de la liberté constitue la préoccupation principale des hommes de bonne volonté, dans l'ordre des priorités, les questions internationales tendent donc à prendre le pas sur les considérations internes et l'action militante des hommes de bonne volonté est principalement tournée vers la sauvegarde de la paix et le dépassement des rivalités nationales, en recherchant les forces collectives sur lesquelles ils pourraient s'appuyer pour atteindre ces objectifs.

³⁰ Texte reproduit dans *Problèmes européens*, Paris, Flammarion, 1933.

II. L'engagement et les mouvements politiques

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque Jerphanion prend conscience, dans les circonstances que l'on a déjà évoquées, de la nécessité de l'engagement dans l'action politique, il prend aussi conscience qu'il ne peut rien faire seul, qu'il lui faut se rallier, pour avoir quelque chance d'agir efficacement, à un mouvement collectif poursuivant les mêmes buts que ceux qu'il se propose désormais :

"J'ai compris définitivement qu'il est très joli de penser tout seul, et encore, mais qu'il n'est pas question d'agir seul, ni même d'orienter à son gré, dans le sens exact qu'on préfère, l'action commune, de créer, comme on dit, un mouvement. Il faut rejoindre. Prêter l'oreille à la direction du canon. Où sont les hommes qui se battent déjà ? ... Et d'abord c'est étouffant. Je refuse de rester seul. *Je ne veux pas crever sur place d'indignation et de pitié...* Il faut absolument que je me sente avec d'autres, qui aient compris comme moi, qui aient envie de hurler comme moi que c'est l'abomination de la désolation, que les temps sont venus. Le phénomène de l'Église. Jamais je ne m'étais si bien rendu compte qu'à certains moments il faut une Église, un rassemblement" (VI, 477).

Il faut remarquer d'ailleurs que cette réflexion va plus loin qu'une méditation sur les conditions d'une action politique efficace, car elle s'inscrit aussi dans la perspective "unanimiste" d'une protestation contre une société trop individualiste, qui, aux yeux de Jules Romains, semblait condamner l'homme moderne à la solitude, en oubliant les réalités collectives avec lesquelles il se trouve en osmose. Ce sentiment amènera Jerphanion à entrer en contact avec [38] un jeune instituteur, Clanricard, auteur, dans une petite revue de jeunes, d'un article intitulé "Nous sommes tellement seuls", exprimant la même idée, article que Jallez présente à Jerphanion de cette manière : "Il indique l'existence d'un état d'esprit... Solitude étrange de l'homme dans la société moderne, impuissance individuelle à faire ce qu'on sent qu'il faut faire et besoin désespéré de s'accrocher à un groupe, à une collectivité étroitement unie et conduite par un idéal ; oui à une Église" (VI, 482).

Aussi, pour réaliser les buts qu'il s'est fixé, Jerphanion va se mettre en quête de ce qu'il appelle - et Jules Romains avec lui - une "Église", qu'il définit comme une collectivité dont les membres sont étroitement unis par l'idéal qui leur est commun, en créant entre eux des liens qui les font participer à l'esprit collectif de leur époque. Cette recherche est celle de Jerphanion, mais aussi celle des autres héros des *Hommes de bonne volonté* qui poursuivent les mêmes buts que lui. Cette recherche, on la voit se dérouler d'abord avant la guerre de 14, puis, durant l'après-guerre, face aux phénomènes nouveaux du communisme et du fascisme, le choix de Jerphanion se fixant finalement sur le parti radical.

1. La recherche d'une "Église" avant 1914

[Retour à la table des matières](#)

Avant 1914, le lecteur des *Hommes de bonne volonté* est entraîné dans cette recherche d'une "Église" à travers les discussions d'un groupe de jeunes instituteurs, qui se réunissent chaque semaine autour d'un de leurs anciens professeurs à l'École normale, Sampeyre. A la suite de leur rencontre, Clanricard introduit Jerphanion dans ce cercle qui s'intitule lui-même "le petit noyau". A travers les aventures du "petit noyau", cette recherche d'une "Église" se fait dans deux directions : d'une part, du côté du parti socialiste et, d'autre part, ce qui est plus surprenant, mais très révélateur de certaines des inclinations de Jules Romains, du côté des sociétés secrètes.

1. Les hommes de bonne volonté et le parti socialiste

En premier lieu, la recherche de Jerphanion s'oriente assez naturellement vers les partis politiques et sa conversion à la révolution sociale l'amène à envisager de se tourner vers le parti socialiste. Tel est son état d'esprit lorsqu'il commence à fréquenter les réunions du "petit noyau" et Jaurès lui apparaît alors comme l'homme de la situation. Son jugement sur Jaurès ne changera pas, mais ses nouveaux amis le dissuaderont d'adhérer à son parti, en mettant en [39] accusation "le bavardage impuissant des socialistes et leur abdication devant les faits, camouflés sous des théories pseudo-scientifiques" (XVIII, 436). Ce texte résume assez bien

les réserves des héros de Jules Romains à l'égard du parti socialiste, des réserves qui tiennent à la fois à des réticences intellectuelles sur sa doctrine, à des critiques sur son fonctionnement interne, enfin à un certain scepticisme sur l'efficacité possible de son action.

Les réticences intellectuelles tiennent d'abord au fait que plusieurs personnages des *Hommes de bonne volonté*, dont Jerphanion, expriment leur agacement devant ce qui leur apparaît comme un certain caporalisme intellectuel, qui tend à figer la doctrine du parti socialiste dans un catéchisme de formules simplistes et dogmatiques. Ainsi, à la veille de la guerre, Jallez confie à Jerphanion, en exprimant là un point de vue qui leur est commun, et dont on peut penser qu'il est aussi celui de Jules Romains : "Je n'éprouve aucun éloignement pour les socialistes. Si je fais un jour de la politique active, j'entretiendrai avec eux les meilleures relations. Mais je n'ai pas envie d'être de leur parti... S'il me fallait absolument adhérer à une organisation, j'aimerais mieux... un parti où la pensée est libre et où la complexité du jugement n'est pas un crime" (XIV, 284).

Ces réserves intellectuelles s'accompagnent d'objections plus graves sur le fond même de la doctrine marxiste du parti socialiste, doctrine qualifiée de "pseudo-scientifique" et qui, surtout, est accusée de favoriser une sorte de quiétisme politique, en privilégiant le rôle des forces économiques dans le déroulement de l'histoire au détriment de la volonté humaine. Le marxisme se voit ainsi accusé de nourrir un nouveau fatalisme historique. Témoin ce réquisitoire de l'instituteur Laulerque, un des membres les plus actifs et les plus véhéments du "petit noyau" :

"Je vous répète que nous nous sommes laissés abrutir par la philosophie de l'histoire, le culte de l'inévitable. Les philosophies modernes de l'histoire sont les plus grands malfaiteurs depuis l'Inquisition. Bossuet bon c'est fini. Mais Hegel et Marx ont remis ça. Eux et les journaux quotidiens, voilà les meilleurs auxiliaires des gouvernements pour l'écrasement des peuples... L'histoire philosophique est un opium, comme l'Islam" (II, 588).

Par là se révèle un des points importants de la philosophie de l'histoire de Jules Romains concernant le rôle que l'action humaine lui semble pouvoir, et devoir, jouer dans le devenir historique et dans l'évolution des sociétés.

À ces critiques s'ajoutent enfin des réserves à la portée plus immédiate concernant l'évolution du parti socialiste, qui se voit accusé d'avoir perdu sa flamme révolutionnaire et de s'être transformé en "quelque chose de presque académique et pantouflard" [40] (VII, 26), avec des arguments qui ne sont pas sans rappeler ceux qu'employait à peu près à la même époque Georges Sorel contre le parti de Jaurès. C'est ainsi qu'il est reproché aux partis socialistes, qu'ils soient français ou étrangers, d'être devenus des organisations bureaucratisées. Et ici, à l'appui de ce reproche, Jules Romains fait assez curieusement intervenir le socialiste allemand Roberto Michels, qui, dans son livre, devenu depuis classique, *Les partis politiques*, avait mis à jour, avant 1914, les tendances bureaucratiques et oligarchiques de la social-démocratie allemande. On voit en effet Michels faire un séjour à Paris et participer à une réunion du "petit noyau", au cours de laquelle il expose ce point de vue, en se montrant particulièrement sévère pour le parti socialiste allemand :

"Le seul but du parti social-démocrate, c'est l'organisation... L'organisation socialiste chez nous est non un moyen, mais, comme parlent les philosophes, une fin en soi. La social-démocratie est mal nommée. Il convient de dire : social-bureaucratie" (IV, 447).

Et de conclure à son inefficacité, qu'il attribue aussi, comme Laulerque, au quiétisme que favorise, selon lui, le marxisme : "Si vous les interrogez, comme ils sont d'honnêtes marxistes - vraiment de très honnêtes gens, je vous assure - ils vous diront, ils attendent aussi que, suivant la transformation annoncée par Marx, la société capitaliste, arrivée au terme, bascule, oui, se change pour une société collectiviste" (IV, 448).

Cette critique, les membres du "petit noyau" la reprennent à leur compte et la tournent contre le parti socialiste français. Clanricard déplore en outre que cette bureaucratisation se soit accompagnée de l'évanouissement de l'élan communautaire qui avait présidé aux débuts du socialisme. Le parti socialiste n'est plus qu'un appareil administratif et Clanricard dit sa désillusion à Jerphanion :

"Adhérer à un parti où l'on entre comme dans un moulin, auquel vous serez lié par quoi ? Par une carte dans votre poche, par votre nom sur une liste... un parti en somme pareil aux autres, qui n'attendra de vous que votre cotisation et dont vous pourrez attendre quoi ? Qu'il vous désigne le candidat pour qui voter aux élec-

tions. Je ne crois vraiment pas que c'est ça qui nous guérirait de la solitude..." (VII,26).

Aux yeux du "petit noyau", il s'est donc produit une sorte d'abâtardissement du parti socialiste, qui se traduit aussi par le fait que celui-ci joue désormais le jeu électoral et parlementaire de la IIIe République. On retrouve là l'écho aussi bien des critiques de Georges Sorel et du syndicalisme révolutionnaire que celui des désillusions de Péguy sur la dégradation de la mystique socialiste en politique.

[41]

Finalement, ce que ces jugements sur la doctrine et sur la stratégie du parti socialiste mettent en doute, c'est l'efficacité révolutionnaire de celui-ci et ce souci de l'efficacité constitue le motif décisif qui va faire renoncer Jerphanion à son projet d'adhésion. En particulier, l'action du parti socialiste ne lui paraît pas, de même qu'à ses amis du "petit noyau", capable de conjurer le péril menaçant, qui, pour lui, est le plus urgent à affronter, celui de la guerre : "Je ne dis pas que le Parti n'ait aucune intuition du péril, déclare Clanricard, Jaurès l'a sûrement très fort. Mais il y a la propagande, les méthodes, les vieilles préséances des questions, le train-train parlementaire... Pendant ce temps..." (VII, 28).

Telles sont les réserves des hommes de bonne volonté à l'égard du parti socialiste et l'on peut remarquer qu'elles concernent finalement davantage l'action du parti que les buts de sa doctrine. Cette attitude de sympathie pour les aspirations sociales du socialisme, accompagnée de réticences à l'égard du marxisme et à l'égard du parti socialiste, est le fait de tous les héros du récit qui, à un degré ou à un autre, peuvent être considérés comme les porte-parole de Jules Romains et sont plus proches de la tradition idéaliste du socialisme et du syndicalisme français du XIXe siècle que de la tradition marxiste, illustrant ce propos de 1934 tenu par l'auteur des *Hommes de bonne volonté* : "Une des disgrâces du XIXe siècle, une des causes certaines de la catastrophe interminable où le XXe reste pris, ce fut la résorption progressive et finalement presque totale du socialisme idéaliste d'origine française par le socialisme marxiste" ³¹.

³¹ *Sept mystères du destin de l'Europe*, New York, 1940, p. 175.

2. *Les hommes de bonne volonté et les sociétés secrètes*

Déçus par l'évolution du parti socialiste, certains des membres du "petit noyau" envisagent de rechercher d'autres moyens d'action que les partis politiques et ils pensent à aller chercher une "Église" du côté des sociétés secrètes, dont l'ins-tituteur Laulerque se fait, au sein du groupe, l'apologiste, en parant leur action de toutes les vertus dont le parti socialiste lui paraît manquer. Jules Romains résume ainsi les motifs qui le poussent à prôner l'efficacité de cette forme d'action : "Contre la philosophie de l'histoire, le fatalisme historique, les lenteurs et les du-peries de l'action de masse... pour la volonté libre, l'énergie individuelle, l'action secrète et concertée du petit nombre" (VII, 39).

Cette apologie des sociétés secrètes s'enracine, d'une part, dans une interpréta-tion volontariste de l'histoire chère à Jules Romains et, d'autre part, dans une condamnation de l'action de masse. À l'appui [42] de ses affirmations toujours très catégoriques, Laulerque cite des exemples historiques, qui lui paraissent prouver que ces sociétés sont bien "le nerf de l'histoire". Il reprend ainsi à son compte l'analyse qui explique la Révolution de 1789 par leur action souterraine :

"Quant à la Révolution *elle-même*, elle ne s'explique que par le long travail préparatoire des sociétés secrètes, héritières de l'idéal de la Renaissance, mais dont l'audace de vues n'avait cessé de grandir et qui, depuis un siècle, s'étaient assigné délibérément la tâche de faire surgir un monde nouveau en provoquant, au moment choisi, l'écroulement brusque de l'ancien" (VII, 44).

À ces thèmes s'ajoute aussi l'idée que ces minorités agissantes échappent plus facilement que les masses à l'emprise des préjugés et des passions nationalistes et que les sociétés secrètes constituent en fait les seules véritables "internationales".

Ce plaidoyer amènera Jerphanion et Clanricard à se tourner vers la franc-maçonnerie et cette importance accordée à la franc-maçonnerie est sans doute un signe de plus que les *Hommes de bonne volonté* sont bien le roman de la IIIe Ré-publique... Clanricard et Jerphanion rencontrent donc un haut dignitaire de la ma-çonnerie, Lengnau, qui leur expose les buts de son organisation. Il leur demande de ne pas s'arrêter à son rituel, à ce qu'il peut avoir parfois d'un peu ridicule, mais d'en pénétrer le symbolisme, la signification profonde, qu'il faut chercher du côté

de l'idée d'une œuvre à construire, vers laquelle tend progressivement l'humanité. "Oeuvre" et "Construction", tels sont, selon lui, les mots-clés de la maçonnerie. Et, quand il précise le contenu contemporain de l'œuvre à accomplir, les thèmes évoqués ne sont pas loin des préoccupations de Clanricard et de Jerphanion : "effacement des frontières nationales" et "effacement progressif de l'injustice à l'intérieur de la société".

Néanmoins, cette rencontre se termine par une déception, car Lengnau ne paraît pas se soucier de ce qui est pour les héros des *Hommes de bonne volonté* la première urgence : éviter la guerre. Au regard du "Grand Oeuvre", qu'il envisage à l'échelle des siècles, cette préoccupation semble dérisoire et Jules Romains rapporte ainsi la fin de l'entretien :

"Jerphanion dit : "Je vois bien que le Grand Oeuvre suppose l'effacement progressif de l'injustice... et même l'effacement des frontières nationales... Mais ça, c'est lointain... très lointain... Mais si, dans deux ou trois ans, éclate une guerre européenne ?". Lengnau fit un singulier sourire et dit en écartant les bras : "Eh bien..." (VIII, 304).

Cette sérénité devant ce qui lui semble être le péril majeur, s'ajoutant aux questions qu'il est amené à se poser sur la place occupée dans la maçonnerie par la masse "des menus arrivistes, des grands [43] chéquards et des Homais", détournera finalement Jerphanion de la franc-maçonnerie, tandis que Clanricard, lui, y entrera, tout en partageant pourtant certaines des réticences de Jerphanion.

Il est à noter, à propos de cet épisode maçonnique, que Jules Romains ne précise pas l'obédience de Lengnau. On pourrait penser, étant donné l'importance de son action politique sous la IIIe République, que Lengnau se rattache au Grand Orient de France. Cela ne semble pourtant pas être le cas. En particulier, dans les propos de Lengnau, on ne trouve pas trace d'anticléricalisme et il s'affirme spiritualiste, n'écartant pas même, pour l'avenir, l'éventualité d'une alliance de la franc-maçonnerie et de l'Église catholique, car, dit-il, "nous sommes, eux et nous, les seuls soldats de l'Universel et aussi du Spirituel, alors que le socialisme est tout empêtré de matérialisme" (VII, 303).

La solution à ce problème de l'action politique et de son efficacité immédiate, Laulérique, quant à lui, va la chercher du côté des sociétés secrètes de type terro-

riste. Il fonde sa démarche sur l'idée que de petits groupes d'hommes, étroitement unis, par des actes soigneusement calculés, ont la possibilité, à certains moments, de faire basculer le cours de l'histoire et l'on retrouve ici le volontarisme politique de Jules Romains.. C'est ce que Laulerque appelle sa "théorie du 17 Brumaire" : si, le 17 Brumaire, on avait tué Bonaparte, la face de l'Europe en aurait été changée. D'où sa critique du marxisme :

"Je suis persuadé qu'à tout moment, il y aurait un point quelque part où l'on pourrait agir. Je vous répète que nous nous sommes laissés abrutir par la philosophie de l'histoire, le culte de l'inévitable..." (I, 588).

À ce qu'il appelle "l'histoire philosophique" à la manière de Marx, il oppose avec lyrisme "l'histoire héroïque" à la manière de Michelet : "Un coup de poignard, une fiole de poison, même une fistule ou une favorite placées là où il faut, et voilà l'histoire qui bondit à droite ou à gauche. On se sent vivre. C'est l'école des héros" (I, 589).

Face à la menace d'une guerre prochaine, Laulerque prône donc la création d'une société secrète qui, par des attentats judicieusement calculés, permettrait de débarrasser l'Europe des principaux fauteurs de guerre :

"Si je savais qu'il existe quelque part une société secrète de gens qui aient en gros le même but que moi, décidés à tout, je ferais des pieds et des mains pour y rentrer..." - "Qu'entends-tu par décidés à tout ?" - "Un exemple. Il y a une tension internationale, comme maintenant, un très gros péril de guerre. Au lieu d'organiser des meetings, nous nous efforçons de déterminer quels sont les deux ou trois hommes en Europe qui contribuent le plus à créer ce péril ; et nous tâchons de les supprimer" (III, 454).

[44]

Par la suite, on voit d'ailleurs Laulerque s'affilier à une société secrète qui sera seulement connue sous le nom de "l'Organisation". Mais cet engagement fait en même temps apparaître les risques de ce type de groupe et les dangers que peut présenter le secret. Après la guerre de 14, Laulerque ne sera plus très sûr des buts pacifistes prétendument poursuivis par "l'Organisation" et il se demandera si cel-

le-ci n'était pas en réalité, de manière indirecte, au service des entreprises nationalistes de certains pays balkaniques.

Malgré ce quasi-échec, on verra, après la guerre, cette idée d'une société secrète au service de la paix, mais sans le recours au terrorisme, resurgir chez Jerphanion, qui rêvera pendant quelques mois de la constitution à l'échelle de l'Europe "d'une organisation secrète, soigneusement recrutée... une espèce d'ordre de chevalerie ou d'ordre monastique répandu à travers le monde" (XXII, 403). Il essaiera de donner corps à son rêve mais sans succès. En tout cas, il faut noter le goût de Jules Romains pour ce genre de spéculation et l'importance qu'il lui accorde dans sa conception de l'histoire. Il avouera en 1964 ³² : "Je ne suis pas loin, à ce sujet, de reprendre à mon compte les développements de mon héros Laulerque. J'ai une opinion voisine de la sienne quant aux exemples qu'il invoque... En étudiant la manière dont se sont formées certaines conjonctures du passé, et parmi les plus importantes, on arrive à la conviction que plusieurs d'entre elles ne se seraient pas produites, ou pas de la même façon, si des agissements secrets, plus ou moins liés à l'existence d'une confrérie, d'un ordre, d'une alliance occultes n'y avaient joué un rôle... Je suis persuadé que la bonne volonté, ou volonté des meilleurs, exercerait une influence beaucoup plus efficace sur la marche des événements, et contre la prétendue fatalité historique, si elle recourait davantage aux procédés dont se sont servis les ordres chevaleresques ou religieux et les diverses sociétés secrètes d'autrefois".

On remarquera, comme autre signe de cet intérêt de Jules Romains pour les sociétés secrètes, sa tendance à faire entrer dans ce cadre l'Église catholique. Il fait dire à Laulerque, évoquant les divers ordres religieux que l'Église, elle-même, toute ouverte qu'elle semble à la foule, est une collection de sociétés secrètes" (VII, 43). De la société secrète, l'Église a, aux yeux de Laulerque, plusieurs caractères : la relative discrétion, sinon le secret de son fonctionnement interne, la discipline et la solidarité de ses membres, enfin le sens de l'action internationale, à l'échelle du monde. On peut aussi noter, au passage, que l'intérêt de Jules Romains pour l'Église catholique se [45] rapporte aux aspects temporels de son action en estompant sa nature religieuse. Il est d'ailleurs significatif de constater que, si apparaît dans un épisode des *Hommes de bonne volonté* une figure de prê-

³² Texte reproduit dans le 14e tome de l'édition "J'ai lu" des *Hommes de bonne volonté*, p. 547.

tre mystique, se consacrant de toutes ses forces à des activités charitables, l'attention de Jules Romains s'attarde de façon plus insistante sur un homme d'Église - l'abbé Mionnet - dont la personnalité est beaucoup plus énigmatique. On ne sait pas très bien s'il a la foi et ce qui l'attire dans l'Église c'est bien davantage l'institution que la doctrine qu'elle incarne. Ce qui fascine l'abbé Mionnet, c'est en effet la grandeur temporelle de l'Église, son influence à l'échelle universelle et il a la nostalgie de l'Église de la Renaissance, toutes dispositions d'esprit qui ne l'empêcheront pas de devenir, sous la plume de Jules Romains, d'abord évêque de Digne, puis archevêque de Tours...

2. Les hommes de bonne volonté et l'après-guerre

[Retour à la table des matières](#)

Après la guerre de 1914-1918, les hommes de bonne volonté continuent à s'interroger, mais désormais ils sont confrontés dans leur recherche à des phénomènes politiques et sociaux d'une toute autre ampleur, dans la mesure où ils vont être amenés à se situer par rapport aux deux mouvements politiques qui voient alors le jour et sont en train de bousculer l'équilibre de l'Europe : le bolchevisme (ainsi qu'on disait alors) et le fascisme.

1. Les hommes de bonne volonté et le "bolchevisme"

Tout d'abord, les hommes de bonne volonté vont se tourner vers cette "grande lueur à l'Est" (titre célèbre d'un des volumes des *Hommes de bonne volonté*) qu'est le bolchevisme. Ici, le premier trait à noter, c'est que, chez tous les personnages qui sont, à des degrés divers, les porte-parole de Jules Romains, se manifeste un premier mouvement de sympathie pour la Révolution russe. Celui qui va le plus loin dans ce sens est sans doute Clanricard, que l'on a vu entrer dans la maçonnerie avant la guerre et qui, dans les années 20, regarde vers Moscou comme vers une sorte de Terre promise où, dit-il, se sont réfugiés "l'enthousiasme et la pureté, s'il en existe" (XIX, 54). L'attitude de Clanricard n'est pas toutefois sans ambigü-

té, comme le fut d'ailleurs souvent celle des intellectuels français qui, dans les années 1920-25, s'enthousiasmèrent pour l'expérience soviétique ³³.

[46]

La sympathie de Clanricard va en effet bien davantage à l'élan créateur qui lui paraît soulever la Russie nouvelle qu'à la doctrine dont celle ci se réclame :

"Comment dire cela. Je crois plus à la Révolution russe qu'au communisme, plus à l'élan qu'elle incarne qu'à la doctrine qu'elle prétend appliquer. Ce qui m'attire, moi, c'est l'idée qu'il se dépense là-bas une force de renouvellement, de création, un enthousiasme, une foi en l'avenir de l'homme, un héroïsme parmi peut être des excès terribles... J'ai envie malgré moi d'en approcher, d'y participer" (XIX, 242).

À ce motif d'intérêt s'en ajoute, chez certains, un autre, qui peut paraître plus surprenant, à savoir le démenti qui leur semble apporté par Lénine et son parti aux thèses marxistes et à ce fatalisme historique que Laulerque mettait en accusation avant 1914. L'avènement du bolchevisme est alors considéré comme un exemple de volontarisme politique, de la possibilité pour l'action humaine de modeler l'histoire. Ce qui fascine certains héros des *Hommes de bonne volonté*, c'est donc que Lénine ait réussi à créer cet instrument d'action politique efficace, qu'ils ont cherché à découvrir durant toute la période précédant la guerre de 14. C'est ainsi qu'à un moment Jerphanion se laisse aller à rêver de l'efficacité "d'un parti, dense et enthousiaste comme un ordre religieux, arrivant à concentrer l'idéal et la force d'un peuple, constituant son système nerveux" (XXII, 461).

Cet intérêt pour l'Union Soviétique conduit plusieurs héros des *Hommes de bonne volonté* à entreprendre un voyage en Russie : Jerphanion avec un groupe de parlementaires français, Jallez dans le cadre d'une mission de la Société des Nations. Ces voyages se solderont finalement par une vision assez critique du bolchevisme et un rejet de ce que Sampeyre, l'inspirateur du "petit noyau", appellera "la figure sombre, pédante, tyrannique du nouveau socialisme" (XIX, 87).

Dès leur entrée en URSS, le préjugé relativement favorable de Jallez et Jerphanion se trouve ainsi sérieusement refroidi par l'atmosphère de liberté surveillée

³³ Cf. D. Cauter, *Le communisme et les intellectuels français*, Paris, 1967, pp. 70 et s.

qu'ils rencontrent dès le passage de la frontière et par la volonté délibérée des autorités soviétiques de leur masquer la réalité derrière un rideau de propagande lénifiant. Jerphanion s'explique ainsi sur son agacement :

"Si j'étais tombé dès l'arrivée sur de braves types me disant un peu anxieusement : "Ça a été si dur ! Nous avons eu tant de mal ! Nous avons fait ce que nous avons pu. Nous savons bien que c'est encore peu de chose... Vous verrez, nous ferons mieux..." j'aurais été touché, touché... oui, prêt à m'attendrir sur toutes les insuffisances et tous les ratages... Mais je tombe sur des gaillards qui, [47] dès les premières minutes, se mettent à mentir, à me jeter de la poudre aux yeux, à me citer des chiffres qui sont certainement faux, à tout travestir, que ce soit le présent ou le passé de ce pays, pour me tromper, pour que je reparte avec une idée flatteuse et que je la répande... Je n'aime pas que l'on me prenne d'emblée pour un imbécile" (XX, 466).

Plus profondément, le libéralisme de Jerphanion et de Jallez est heurté par l'atmosphère policière du régime, dont Jallez fait l'expérience en étant jeté en prison durant deux jours, sans explication, pour avoir écrit une lettre critique sur la situation précaire de la Russie nouvelle. C'est donc ici le côté dictatorial du nouveau régime qui est mis en cause.

Ces constatations amènent les voyageurs à poser, d'une manière plus générale, le problème des moyens de la révolution : la fin poursuivie justifie-t-elle l'emploi de n'importe quels moyens ? Sur ce point, dans la ligne de l'idéalisme socialiste du XIXe siècle, les héros des *Hommes de bonne volonté* refusent le machiavélisme léniniste, car c'est à leurs yeux retomber dans les errements de toujours. Tel est le sentiment de Jerphanion.

"Je n'aimais pas le wagon plombé de Lénine. Oh, je comprenais ! J'ai compris aussi Brest-Litovsk. Mais je n'ai pas aimé non plus. Il sortait de cette seconde révolution russe un rayonnement sec et dur, où la ferveur humaine se laissait moins saisir que le cynisme et l'amoralité. Je n'ai jamais admis qu'une Révolution pût se moquer de la qualité morale des moyens... Prétendre que la fin justifie les moyens, c'est raisonner comme le despotisme éternel. Car les despotes se sont toujours flattés de faire le bonheur d'une humanité incapable de se conduire" (XVIII, 207).

Ce jugement est d'autant plus sévère que Jerphanion n'est pas sûr que la pureté des fins ne soit pas contaminée par l'impureté des moyens. Le pacifiste qu'il est se préoccupe ainsi de voir renaître le militarisme en URSS, même si celui-ci se prétend défensif : "Elle s'est donnée une armée, et ce n'est pas en l'appelant "rouge" qu'elle l'a dispensée d'être une armée"(XVII, 207). Quant au réformateur, qui aspire à la naissance d'une société plus juste, il s'inquiète de voir, à un certain nombre de signes, se reconstituer une classe de privilégiés. Aussi se montre-t-il sceptique sur la prétendue dictature du prolétariat - "cette fameuse dictature du prolétariat, qui serait une absurdité de principe si elle n'était un mensonge de fait" (XVII, 208) - et il ne peut que constater que la dictature du prolétariat dissimule, en réalité, la dictature du Parti et d'une nouvelle bureaucratie politique.

Ainsi, malgré la sympathie éprouvée pour les buts égalitaires et internationalistes proclamés par le nouveau régime, la conclusion [48] sur la révolution bolchevique est donc négative. Toutefois, le jugement général sur la révolution soviétique formulé par Jules Romains et ses héros oscille entre deux idées, aussi critiques l'une que l'autre, mais un peu contradictoires. La première idée est que la révolution bolchevique est finalement un phénomène spécifiquement russe et que les traits qu'elle a revêtus s'expliquent au moins autant par l'histoire de la Russie et par la situation du pays avant 1917 que par sa doctrine. Ceci implique que le communisme a peut-être été une solution pour résoudre tant bien que mal certains des problèmes de la Russie, mais qu'on ne peut le transposer en France ou dans d'autres pays européens. C'est, par exemple, ce que Jerphanion explique à ses électeurs :

"Les bolcheviks étaient peut-être les seuls capables de gouverner tant bien que mal la Russie, telle qu'ils la trouvaient. Mais il n'en résulte aucunement que leur doctrine valait mieux qu'une autre, ni même autant... et, surtout, leur argument n'a plus aucun sens hors de la Russie. En particulier, il ne s'applique nullement à des pays comme la France ou la Grande-Bretagne" (XXI, 64).

Cette façon de voir est celle de plusieurs personnages, qui expriment là une opinion qui était alors assez répandue en France dans les milieux de la gauche non-communiste et qu'il n'est donc pas étonnant de retrouver sous la plume de Jules Romains.

La seconde idée - qui peut sembler un peu contradictoire avec la précédente - consiste cette fois à situer le phénomène bolchevik dans l'évolution générale de l'Europe de l'après-guerre, en le considérant, non comme un signe de santé ou de progrès, mais comme un symptôme morbide, révélant les menaces de désagrégation qui pèsent sur les sociétés européennes. Cette idée, on la trouve aussi exposée par Jerphanion :

"En tant que phénomène européen, le bolchevisme apparaît presque inévitablement comme un fait de maladie qui, ou bien s'éliminera quand les pays reviendront à la santé, ou bien se généralisera dans la mesure ou les suites de la guerre, non surmontées, entraîneront une décomposition progressive de l'Europe... Ce caractère de morbidité me frappe beaucoup et je le crois très important" (XVII, 208).

En tout cas, quels que soient les attendus, le jugement sur le communisme est clair : ce n'est pas de ce côté là que les hommes de bonne volonté peuvent se tourner pour voir se réaliser leurs espoirs et, ici, les réactions de Jules Romains et de ses héros sont celles d'hommes, qui partagent certes les aspirations égalitaires et internationalistes du "bolchevisme", mais qui restent en même temps attachés aux principes démocratiques et à la protection des libertés individuelles.

[49]

2. Les hommes de bonne volonté et le fascisme

Les jugements formulés dans les *Hommes de bonne volonté* sur le fascisme ne sont pas plus indulgents que ceux formulés sur le bolchevisme, loin de là. En effet, avec le communisme, Jules Romains manifestait une certaine connivence, au moins en raison des buts théoriques poursuivis par la révolution soviétique. Cette connivence n'existe pas à l'égard du fascisme, que Jules Romains décrit comme un univers qui lui est étranger, tout en essayant cependant de le comprendre et de l'expliquer. Nous avons vu que les jugements sur le communisme sont surtout exprimés à l'occasion des voyages de Jallez et de Jerphanion en Russie. Le face à face avec le fascisme s'opère, lui, en deux temps, tout d'abord à l'occasion d'un voyage de Jallez en Italie, alors que le jeune parti de Mussolini commence à faire

parler de lui, et, d'autre part, à travers la description de la naissance d'un groupe fasciste en France au début des années 30.

Les premiers jugements sur le fascisme apparaissent donc avec les réactions de Jallez en face des premiers pas du fascisme en Italie. Il explique en partie son succès par le désordre issu de la guerre et par la volonté des classes moyennes de réagir à la fois contre ce désordre et contre la montée du communisme face à un parti socialiste impuissant. Si Jallez met ainsi l'accent sur la place de l'anticommunisme dans les facteurs qui ont favorisé la montée du fascisme, il critique cependant ceux qui ne voient dans le fascisme qu'un instrument de protection des intérêts capitalistes. Il considère que le fascisme a une réalité propre et spécifique et que méconnaître cette spécificité du phénomène fasciste c'est "rapetisser la question et sous-estimer l'adversaire".

Il faut toutefois noter que Jallez, tout en constatant son orientation nationaliste, s'attarde en fait assez peu à discuter le contenu idéologique du fascisme, qui, pour lui, en réalité, n'en a guère. Il souligne plutôt les aspects pragmatiques et opportunistes du mouvement : "Leur programme, s'ils en ont un, constate-t-il, n'est pas clair. M'est avis qu'ils cherchent d'abord à accroître leur force et qu'ils comptent pour la suite sur les circonstances et l'inspiration". Jallez met donc ici l'accent sur l'imprécision et la faiblesse idéologique du fascisme naissant, mais il ajoute :

"Il reste à prouver que nous n'entrons pas dans une époque où les idées comptent moins que l'ambition et l'énergie des chefs de bande" (XIX, 135).

Ces textes contiennent les principaux éléments de l'analyse que font Jules Romains et ses héros aussi bien à propos de l'installation du [50] fascisme en Italie et en Allemagne, qu'à propos de la naissance de ce mouvement fasciste français dont on a déjà parlé précédemment. Trois facteurs à la fois psychologiques, sociologiques et politiques lui semblent déterminants pour expliquer le phénomène fasciste : le pragmatisme et l'activisme, "l'esprit de bande", la volonté de puissance.

Jules Romains, on l'a déjà noté, tend à sous-estimer l'élément idéologique du fascisme, qui apparaît, à travers sa description, comme une exaltation de l'action pour l'action, une recherche du pouvoir pour le pouvoir. Le petit groupe fascisant

français que l'on voit naître à la fin des *Hommes de bonne volonté* s'intitule significativement "Action d'abord" et son animateur - Nodiard - ironise sur l'intellectualisme de Maurras et de l'Action française. À l'un de ses compagnons qui lui demande des éclaircissements sur les buts poursuivis par le groupe, il déclare :

"Un but c'est un programme, n'est-ce pas... plus ou moins ? Un programme, ce sont des idées. Je déteste les idées" (XXIII, 124).

et d'évoquer l'exemple du fascisme italien : "Est-ce qu'ils avaient un plan, un programme ? Quelle blague ? Ils ont raconté ça, ensuite, les chefs, pour les journaux"(XXIII, 124). Le premier aspect du fascisme vu par Jules Romains, c'est donc l'anti-intellectualisme, le goût de l'action pour l'action.

La seconde composante, sur laquelle Jules Romains revient à plusieurs reprises, est constituée par ce qu'il appelle "l'esprit de bande". L'esprit de bande, c'est pour lui, l'exaltation de la solidarité d'un groupe uni pour l'action, c'est l'exaltation d'un esprit communautaire qui arrache l'homme à la solitude, "un certain sens de camaraderie, de chaleur, l'enthousiasme d'agir ensemble, de comploter ensemble"(XXIII,264). Avec insistance le théoricien de l'unanimisme souligne la séduction que peut exercer "la vie héroïque et fraternelle" de la bande sur les hommes de l'après-guerre, particulièrement sur les plus jeunes. Plus que la formulation d'idées, c'est la création de cet "esprit de bande" que recherche d'abord Nodiard :

"À mon avis, ce qu'il faut à des êtres jeunes et qui ont de l'ardeur, c'est d'abord qu'ils aient envie de marcher ensemble, plaisir à marcher ensemble. Et ensuite l'idée que sûrement ils feront ensemble de grandes choses. Pas celles-ci forcément plutôt que celles-là. De grandes choses, c'est tout... " (XXIII, 123).

Et, là encore, de se référer à l'exemple italien : "Regardez les fascistes. Comment ont-ils procédé ? C'étaient des camarades. Ils formaient de petites bandes. Ils ont fait des coups ensemble, des expéditions, petites d'abord. Ce qu'ils faisaient ensemble fortifiait leur sentiment de camaraderie... Est-ce qu'ils avaient un plan, un [51] programme... Leur programme c'était de devenir les plus forts, et de rester ensemble, de ne pas se lâcher..." (XXIII, 124).

Leur programme, dit Jules Romains à la fin de la citation précédente, c'était de devenir les plus forts. Par là on touche à la troisième composante du fascisme

selon Jules Romains : la volonté de puissance, la recherche du pouvoir pour le pouvoir. Cette volonté de puissance, Jules Romains la voit se manifester au niveau du groupe comme au niveau des individus qui le composent et, surtout, le dirigeant. Particulièrement symptomatique est ici la description que Jules Romains fait de la psychologie de Douvrin. Douvrin est un ancien dirigeant du Parti communiste, qui a rompu avec le Parti, et qui s'est lancé dans une action politique de type fasciste avec les militants qui l'ont suivi au moment de sa rupture. Douvrin est ainsi devenu un véritable "chef de bande", dont Nodiard, l'intellectuel d'origine bourgeoise, essaie de se servir. Or, le mobile principal de l'action de Douvrin, telle que la présente Jules Romains, c'est l'appétit de puissance, qui, selon Nodiard, permet de comprendre aussi bien son adhésion au Parti communiste que son revirement par la suite :

"Quand un homme comme lui choisit le communisme pour y faire carrière, c'est parce qu'il rêve de jouer un rôle parmi ceux qui commandent, qui ont la puissance " (XXIII, 114).

Ce rêve, pense Nodiard, a été déçu, et cette déception expliquerait sa nouvelle orientation, car, ajoute-t-il, "Moscou préférerait cent fois une nullité obéissante à un garçon de valeur, que sa valeur même rendait dangereux".

C'est donc sur le côté foncièrement irrationnel et activiste du fascisme qu'insiste surtout Jules Romains. Le contenu de l'idéologie est en revanche évoqué beaucoup plus rapidement, sans doute parce que l'auteur des *Hommes de bonne volonté* considère qu'il est évident que les buts poursuivis par ses héros n'ont pas grand chose de commun, bien au contraire, avec ceux du fascisme, notamment avec son exaltation nationaliste et avec sa réhabilitation de ce qu'il appelle "l'esprit de guerre". La conclusion est donc claire : les hommes de bonne volonté n'ont rien à faire avec le fascisme, mais en ne sous-estimant pas sa force et la séduction qui peut être la sienne dans le contexte troublé des lendemains de la Première Guerre mondiale. On notera au passage que le personnage de Douvrin, transfuge du parti communiste, s'inspire manifestement de l'histoire de Jacques Doriot, d'abord maire et député communiste de Saint-Denis dans les années 1925-1934, qui rompit ensuite avec le PC, avant de fonder en 1936 le Parti populaire français. De même, le personnage de l'intellectuel Nodiard et certains de ses propos [52]

semblent parfois inspirés, quoique de manière plus lointaine, par Drieu la Rochelle ³⁴.

Finalement, cette quête d'une "église" se solde par beaucoup de refus et de déceptions et il faut souligner ici combien les épisodes de cette recherche sont liés, malgré les inclinations qu'auraient pu susciter certains postulats de l'unanimité, à une philosophie politique qui place l'homme, sa raison et sa liberté au centre de l'histoire, une philosophie profondément libérale, qui explique, pour partie, le ralliement final des héros de Jules Romains à un radicalisme réformateur.

III. Un radicalisme sans illusions

[Retour à la table des matières](#)

Cette recherche d'un parti politique ou d'un mouvement social susceptibles d'incarner leurs aspirations se traduit donc pour les héros de Jules Romains par un certain nombre de désillusions. Elle conduira finalement les héros des *Hommes de bonne volonté* - à l'image de Jules Romains lui-même - à se tourner vers le parti radical. A travers cet engagement qui est par ailleurs éclairant sur ce qu'était le radicalisme de l'entre-deux-guerres, les hommes de bonne volonté feront néanmoins l'amère expérience de la difficulté de faire passer leur idéal dans la réalité politique et sociale.

1. Les hommes de bonne volonté et le parti radical

L'itinéraire politique de Jerphanion est ici le plus significatif. Dès les années qui précèdent la guerre, alors qu'il est nommé jeune professeur à La Rochelle, on le voit entretenir des relations avec le comité radical-socialiste de cette ville. Puis, après la guerre, il entre dans le cabinet d'un ministre radical, Bouitton, et organise la campagne de ce parti pour les élections législatives de 1924, à l'occasion des-

³⁴ On peut ainsi rapprocher de tout ce qui vient d'être dit cette définition de "l'homme fasciste" par Drieu la Rochelle : "C'est un homme qui ne croit pas aux idées et donc pas aux doctrines. C'est un homme qui ne croit que dans les actes et qui enchaîne ces actes selon un mythe très sommaire" (*Notes pour comprendre le siècle*, Paris, 1941, p. 159).

quelles il devient lui-même député et vice-président du parti. Un peu plus tard, il sera, pendant quelques semaines, sous-secrétaire d'État aux Beaux-Arts et, en 1933, ministre des Affaires étrangères.

À plusieurs reprises, Jerphanion éprouve le besoin de s'expliquer sur son ralliement à "un parti bien sage, nous aurions dit au [53] front bien "pépère", le parti radical-socialiste". Il ajoute : "Quand j'avais vingt ans, on m'aurait bien fait rire si l'on m'avait dit qu'un jour je serais candidat radical-socialiste..." (XXI, 68). L'essentiel de la justification du choix de Jerphanion réside dans l'idée qu'en lui insufflant un peu de dynamisme, le parti radical doit être capable de réformer la société, tout en lui évitant les risques d'une secousse révolutionnaire et les dangers que peut faire courir aux libertés individuelles un socialisme trop porté à l'intervention étatique dans la vie sociale.

La première raison avancée par Jerphanion pour expliquer son adhésion au parti radical, c'est donc la préférence accordée aux solutions réformistes plutôt qu'aux solutions révolutionnaires. Cette conversion au réformisme est notamment une conséquence de son expérience de la guerre, car celle-ci a été l'occasion pour lui de méditer sur la fragilité des sociétés et lui a appris "à avoir peur pour ce qui existe", en constatant "qu'il faut un siècle pour construire et une minute pour abattre" (XXII, 294).

"Quand j'avais vingt ans ou vingt-cinq ans, explique-t-il à ses électeurs, non seulement l'idée d'une révolution ne m'effrayait pas, mais je la caressais volontiers... Mais j'ai vu la révolution. Le spectacle atténué, refroidi a pourtant suffi à ancrer en moi cette idée : quand ce n'est pas rigoureusement impossible, il faut faire l'économie d'une révolution. Mais il faut en faire l'économie en la rendant superflue, c'est-à-dire en supprimant, par des voies pacifiques et progressives, les injustices et les abus auxquels elle prétend remédier" (XXI, 68).

Jerphanion pense donc que le parti radical peut être l'instrument de cette politique réformiste, dont il souhaite qu'elle prenne à son compte les aspirations du socialisme, tout en évitant les inconvénients des solutions qu'il propose.

Si Jerphanion ne croit plus à la voie révolutionnaire, à laquelle reste théoriquement fidèle le parti socialiste, il se montre en effet aussi sceptique sur les

moyens envisagés par le socialisme pour construire une société nouvelle. C'est ainsi qu'il approuve les propos d'un interlocuteur qui lui déclare :

"Je n'ai aucune tendresse pour le gros capitalisme. J'approuve d'avance une opération raisonnable qui nous en débarrasserait. Mais, d'un autre côté, je suis bien persuadé que le jour où la propriété individuelle ne sera plus qu'un mythe, où nous dépendrons tous pour vivre de l'État-Patron, notre situation comme hommes libres sera jolie... C'est pourquoi d'ailleurs je suis radical ! Il y a vingt ans j'aurais sans doute été socialiste" (XXVII, 203).

Ici, c'est donc au nom des risques que ferait courir aux libertés individuelles le socialisme qu'est justifiée l'adhésion au parti radical.

[54]

Il faut dire que si son souci de justice sociale pouvait pousser Jerphanion du côté du parti socialiste, un certain nombre de traits caractéristiques de sa personnalité étaient susceptibles malgré tout de le prédisposer au radicalisme. D'abord il apprécie que le radicalisme soit plus un état d'esprit qu'une doctrine, lui laissant cette liberté intellectuelle qu'il craignait de voir bridée par les tendances dogmatiques du parti socialiste. Par ailleurs, le rationalisme politique de Jerphanion, allergique au matérialisme historique, s'accorde bien avec la philosophie radicale, telle que l'exprimait, par exemple, au début du siècle Léon Bourgeois lorsqu'il déclarait : "Le Parti radical veut organiser politiquement et socialement la société selon les lois de la raison". Jerphanion n'est pas non plus étranger à la philosophie du progrès qui animait les "pères du radicalisme" et leur faisait écrire : "Tous les hommes s'élèveront à la conception de la solidarité, de la justice, du droit, tous participeront à la dignité humaine et seront égaux".

De même, Jerphanion, que l'on a vu souffrir des excès de l'individualisme au début des *Hommes de bonne volonté*, mais qui refuse parallèlement les doctrines collectivistes, se trouve à l'aise dans l'individualisme du parti radical, tempéré par le "solidarisme" dont Bouglé et Léon Bourgeois avaient fait la théorie dans les années 1900, à la même époque où Jules Romains, lui-même, formulait sa vision "unanimiste" du monde et de la vie. De même, Jerphanion trouve aussi, ou croit retrouver, dans le radicalisme à la fois ses aspirations à une transformation sociale égalitaire et le souci de respecter les libertés individuelles. Par ailleurs, il ne peut

pas lui déplaire que Léon Bourgeois ait affirmé : "La propriété individuelle nous paraît être la garantie nécessaire de la liberté, de la dignité et de l'activité humaine", mais, en même temps, il apprécie que le parti radical s'attaque au "mur d'argent" et aux privilèges du grand capitalisme ³⁵. Sur tous ces points, Jerphanion se trouve en accord avec l'état d'esprit radical, comme il explique à ses électeurs auvergnats :

"Ce qui m'a fait choisir le parti radical-socialiste, malgré son peu de panache, c'est qu'il a de la bonne volonté et de la sagesse. Pour la hardiesse, il en manque peut-être naturellement, mais rien n'empêche de lui en insuffler. Il n'a pour ainsi dire pas de doctrine. Il n'est gêné par aucun système. Il a même, au fond, très peu de préjugés. Il tient au principe de la propriété individuelle ; en quoi, je pense, il n'a pas tort, et je le pense pour des raisons encore plus morales, je dirais même spirituelles, que matérielles.

[55]

Mais il n'a pas de profondes accointances, pas d'alliance tacite avec le grand capitalisme. Il est composé dans la troupe d'une foule de braves gens qui sont les héritiers d'une longue tradition populaire française, de ceux qui ont fondé nos libertés depuis le temps des Communes, et qui les ont patiemment élargies au cours des siècles. Ils sont prêts à entendre bien des choses. Comptez sur nous, les jeunes, pour les faire entendre" (XXI, 69).

Cette référence de Jerphanion à la jeunesse n'est pas sans rappeler le mouvement, dit des "Jeunes Turcs", qui, au tournant des années 30, avec le consentement plus ou moins implicite d'Edouard Daladier, dont Jules Romains lui-même était proche, tenta de moderniser et de dynamiser, en le réformant de l'intérieur, le parti radical.

Il faut noter d'ailleurs que si l'adhésion de Jerphanion va à un radicalisme traditionnel, s'ordonnant autour d'un certain nombre d'orientations comme la foi au progrès et à la démocratie, une philosophie rationaliste, un individualisme tempéré, une recherche de plus de justice dans la liberté, une action politique réformiste,

³⁵ À noter que Jules Romains consacre plusieurs développements à montrer comment les puissances financières et les groupes industriels procèdent à "l'encerclement" des pouvoirs politiques.

le radicalisme des hommes de bonne volonté est aussi un radicalisme daté, c'est le radicalisme des années 30, qui n'est plus tout à fait celui des années 1900. C'est, par exemple, un radicalisme pour qui les batailles anticléricales appartiennent à l'histoire, au "monde d'hier", et Jules Romains fait dire par exemple à un de ses personnages :

"Nous avons l'impression qu'il y a des dangers beaucoup plus urgents pour l'humanité que la présence des Sœurs dans tel hôpital ou de quelques Frères mal défroqués dans une institution libre..." (IV, 469).

Ce radicalisme n'est plus non plus tout à fait celui qui participa aux luttes pour l'instauration de la IIIe République. Il ne pose pas le problème des institutions et l'existence du régime républicain est manifestement pour lui un fait acquis. Le romancier évoque bien certaines des faiblesses de la IIIe République, les manœuvres auxquelles donnent lieu les élections, l'incohérence des Chambres, l'instabilité gouvernementale, l'inertie de l'administration, mais cela ne le conduit pas à envisager la réforme du régime politique, même si celui-ci ne soulève pas l'enthousiasme de ses héros. L'attention de ceux-ci, influencés sans doute par le socialisme, se porte davantage sur les réformes qui leur paraissent devoir constituer les prolongements sociaux de la démocratie politique. De même, ce radicalisme est le radicalisme, à tendance pacifiste et internationaliste qui, dans les années 30, a fait sien la politique étrangère de Briand, en oubliant la tradition du patriotisme jacobin qui, quelques années plus tôt, était représentée en son sein par des hommes comme Clemenceau : Jerphanion semble en effet considérer que son activité en faveur de la paix et du dépassement des frontières [56] nationales peut s'exercer sans difficultés particulières au sein du parti radical.

On notera que ce ralliement n'est pas seulement le fait de Jerphanion. Lorsque Jallez, à la fin du récit des *Hommes de bonne volonté*, envisage d'exercer une influence intellectuelle sur les responsables politiques, il choisit de donner ses articles à *La Dépêche de Toulouse*, qui était alors la tribune du radicalisme, dont il dit :

"Pourquoi *La Dépêche de Toulouse*... Parce que c'est de beaucoup, le journal de France qui a le plus d'influence sur le Parlement... Parce qu'en outre c'est le journal de France le plus honnête... et celui, sur la première page duquel on rencontre le plus constamment de

grandes signatures... de France et d'Europe... Parce qu'enfin il a pour directeur un homme admirable, Maurice Sarraut, le frère d'Albert... d'ailleurs très différent d'Albert... Maurice Sarraut est une grande figure de la République" (XXVI, 471).

Dans la réalité, cette démarche a été aussi celle de Jules Romains lui-même. Elle correspond au souci qui a été le sien, au cours des années 30, d'avoir "une action sur les points vitaux", en s'efforçant pour cela, comme il l'écrira, "d'avoir accès auprès des puissants et des dirigeants et à certains moments critiques, d'influer personnellement sur leurs décisions" ³⁶. Ce qui se traduira par sa collaboration à *La Dépêche de Toulouse* sur le plan de l'engagement intellectuel, mais aussi par les rapports personnels qu'il entretiendra à partir de la fin des années 20 avec Edouard Daladier ³⁷, au niveau d'une action plus directe auprès des responsables politiques gouvernementaux. En tout cas, ceci montre que les inclinations de Jerphanion et de Jallez pour le radicalisme étaient partagées par leur créateur et que ce n'est pas un hasard si leurs pas les portent dans cette direction, en les amenant d'ailleurs à faire à cette occasion l'expérience des limites de leur engagement et de l'efficacité de celui-ci.

2. Les limites de l'action politique

[Retour à la table des matières](#)

L'engagement politique des héros de Jules Romains est donc bien une réalité, mais on peut s'interroger à la lecture des *Hommes de bonne volonté* sur son utilité et son efficacité. La conclusion qu'il est possible de tirer de la lecture du récit n'est pas en la matière très optimiste. Cette conclusion semble en effet pouvoir se résumer en [57] deux idées. La première, c'est qu'il n'est pas possible de mener une action politique sans accepter des compromis, parfois des compromissions, à un degré ou à un autre, qui ont pour effet de limiter sensiblement la portée des résultats obtenus par rapport à ceux qui étaient souhaités. Par ailleurs, il apparaît que la "bonne volonté" est bien souvent tenue en échec et que c'est une tâche bien diffi-

³⁶ *Sept mystères du destin de l'Europe*, New York, 1940, p. 10.

³⁷ Sur les relations de Jules Romains avec Edouard Daladier, notamment sur la correspondance échangée avec celui-ci, cf. O. Rony, op. cit., pp. 340-341, 490-498.

cile et bien ingrate de vouloir tenter de la faire triompher des multiples obstacles qu'elle est amenée à rencontrer sur sa route.

Ces deux conclusions se dégagent particulièrement de l'histoire de la destinée politique de Jerphanion après 1918. Mais, dès avant la Grande Guerre, elles résultent aussi de l'histoire d'un autre homme politique, Gurau, dont la carrière est curieusement parallèle - et ce parallélisme a sans doute été voulu par l'auteur - à la carrière de Jerphanion après la guerre. C'est ainsi que la situation politique de Gurau avant 1914 est proche de celle de Jerphanion, bien qu'il n'appartienne pas au parti radical. Il se situe en effet entre le radicalisme et le socialisme. Dans le récit de son action apparaissent en filigrane les deux thèmes que l'on a notés précédemment. Ainsi en est-il d'abord de la difficulté d'avoir une action politique efficace sans accepter des compromis, sans "se salir les mains". On voit par exemple Gurau, à la recherche d'une tribune journalistique pour développer ses idées, accepter les subventions d'un industriel du pétrole pour financer son journal. Mais cela l'amène à renoncer à une intervention à la Chambre des députés concernant cette industrie. Il faut d'ailleurs souligner que Jules Romains ne dit pas que Gurau a été "acheté" par l'industriel en question et il montre au contraire que Gurau n'accepte cet argent qu'à condition de conserver son indépendance. Néanmoins, ceci n'empêche pas Gurau de manifester une certaine amertume d'avoir dû accepter cette aide, qui lui est en même temps nécessaire s'il veut avoir une chance de faire entendre sa voix et d'influencer le cours des événements pour agir dans le sens qui lui paraît essentiel.

De même, son action révèle aussi la difficulté de faire triompher la "bonne volonté", la difficulté pour un responsable politique d'imposer sa volonté aux mécanismes politiques et aux événements. Gurau est en effet, lui aussi, un "homme de bonne volonté", un personnage cher à Jules Romains qui, comme Jerphanion, veut tenter de sauver l'Europe de la guerre, ministre des Affaires étrangères en 1911, il fait alors l'expérience de la difficulté de contrôler l'action politique, même au niveau élevé de responsabilité qui est le sien. Il s'aperçoit en effet que son président du Conseil a entamé des négociations secrètes avec l'Allemagne sans l'en avertir. En l'apprenant, il décide de démissionner, puis renonce à sa décision car les buts du président du Conseil sont les mêmes que les [58] siens et il sacrifie son amour-

propre au bien du pays ³⁸. Mais cette expérience lui a fait prendre conscience des limites de son pouvoir. Le sentiment de cette impuissance à maîtriser les événements va grandir à mesure qu'approche l'échéance de la guerre et qu'il n'assume plus de fonctions ministérielles. Dans les jours qui précèdent la mobilisation, on voit Gurau, découragé, errer dans Paris avec le sentiment qu'il n'est plus possible d'arrêter l'inévitable et qu'il faut renoncer "à ramer contre le destin".

On l'a dit précédemment, le destin politique de Jerphanion n'est pas sans analogie avec celui de Gurau. On retrouve ainsi, chez Jerphanion à ses débuts, la même intransigeance que celle de Gurau sur la pureté des moyens à employer au service d'une cause politique juste. On le voit, au début de sa carrière, au cours d'une conversation avec Bouitton, le ministre radical dont il est devenu le proche collaborateur, s'indigner des simplifications et des "ficelles" que son patron lui recommande d'employer dans sa campagne électorale :

"Alors c'est triste. Ce n'est pas l'idée que je me fais de la République, ni de l'éducation de la démocratie. Moi, je trouve que nous ne devons dire au peuple que des choses vraies, n'exciter son enthousiasme ou sa colère que par des arguments que nous savons nous mêmes vrais. Je déteste toutes les formes de bourrage de crânes..." (XXIII, 349).

Pourtant, lui aussi devra atténuer son intransigeance et, pour préparer les élections de 1924, il devra ainsi, au nom de son parti, accepter le marché que lui propose un financier qui a fait fortune durant la guerre de 14. À la suite de contrats de fournitures conclus pendant le conflit, ce financier dispose d'une créance de cinq millions de francs sur l'État qu'il n'arrive pas à se faire payer. Le financier propose à Jerphanion de faire intervenir son parti auprès de l'administration pour faire débloquer cet argent et il s'engage à verser à la caisse électorale du parti la moitié des sommes ainsi récupérées. Après un premier mouvement de refus, Jerphanion, sur le conseil des dirigeants du parti, acceptera le marché. On ne peut que remarquer ici le parallélisme de cette affaire avec les tractations de Gurau et de son "pétrolier". Ce thème de la difficulté d'échapper aux compromissions lorsqu'on se lance dans l'action politique apparaît aussi dans un dialogue de Jallez avec un per-

³⁸ Gurau est un personnage imaginaire créé par Jules Romains, toutefois celui-ci s'est inspiré d'un fait historique réel, le président du Conseil en question étant Joseph Caillaux et le ministre des Affaires étrangères A. de Selves, lequel d'ailleurs, dans la réalité, a démissionné.

sonnage qui se présente à lui comme une sorte d'éminence grise du parti radical. Il lui fait remarquer le pessimisme de ces remarques en observant : "Il [59] semble en résulter qu'un homme parfaitement loyal et généreux ne pourrait pas réussir en politique". Ce à quoi il s'entend répondre : "En avez vous jamais douté ?" (XXIII, 142).

De même, le thème de la relative impuissance des responsables politiques se retrouve à travers le récit des aventures ministérielles de Jerphanion. Tout d'abord, on voit Jerphanion, que l'on sait, après 1918, obsédé par la hantise d'éviter une nouvelle guerre, ronger son frein dans des postes ministériels subalternes - le sous-secrétariat aux Beaux Arts notamment - qui sont sans rapport avec l'objet de ses préoccupations. Mais, déjà, cette expérience ministérielle lui fait percevoir les difficultés que peuvent rencontrer les responsables politiques pour commander aux rouages de l'appareil administratif et gouvernemental, et leur imposer leur volonté :

"Dans mon court passage au pouvoir, aux abords du pouvoir, je me suis convaincu d'une vérité... Dans un régime comme le nôtre, un gouvernement ne gouverne pas. La chose publique tend à se gouverner seule comme un vieux cheval. La routine administrative lui sert de muscles et d'habitudes. Rien que pour l'amener à changer tant soit peu son allure, c'est une histoire du diable. On s'y éreinte. Mais s'il fallait la faire changer de direction, lui faire prendre un raccourci, un chemin inaccoutumé, oh ce serait effrayant. Pour imposer une amélioration infime, et pour qu'elle ne tombe pas en désuétude le lendemain, il faut une énergie tenace, puis d'innombrables rappels à l'ordre. On se fatigue... je m'étonnais de la mollesse gouvernementale de mes aînés, du rendement dérisoire comme ministre de certains hommes de premier ordre. Je ne m'en étonne plus !" (XXI, 391).

D'autre part, lorsque, dans le dernier volume, Jerphanion devient enfin ministre des Affaires étrangères, il s'aperçoit qu'il est trop tard, que les dés sont jetés et que le cours des événements lui échappe. Lui, qui avait cru à la Société des Nations, arrive en effet au pouvoir au moment où se prépare le Pacte à Quatre qui allait marquer le retour à la diplomatie classique et le commencement de la fin pour la SDN. Après quelques semaines passées au Quai d'Orsay, Jerphanion, constatant que le Pacte en préparation va saborder la Société des Nations, sans

garantir pour cela le comportement pacifique d'Hitler et Mussolini, démissionne, avec la volonté de donner à cette démission une portée politique et de créer un choc dans l'opinion. Mais, comble de dérision, l'annonce de la démission de Jerphanion passera presque inaperçue, car elle se trouve éclipsée par un fait-divers spectaculaire. Et, pendant ce temps, l'Europe de 1933, que Jules Romains décrit avant de clore les *Hommes de bonne volonté*, commence à glisser vers une nouvelle guerre...

L'action politique des hommes de bonne volonté se solde donc [60] par un échec, ou un quasi-échec. Toutefois, l'analyse ne peut s'arrêter là. Pour comprendre la signification profonde de l'aventure politique des hommes de bonne volonté, il faut creuser un peu plus profond et la rattacher à des perspectives plus générales. En effet, au-delà du récit de cette aventure politique, c'est le problème de la place de l'homme dans l'histoire et des rapports de l'homme avec l'histoire qui est posé par Jules Romains, dont la réflexion traduit là des interrogations qui touchent à certains des phénomènes les plus caractéristiques de l'évolution des idées au XXe siècle.

IV. Les inquiétudes d'un humaniste

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on essaie de dégager la signification profonde du récit de Jules Romains et si l'on essaie de situer *Les Hommes de bonne volonté* dans l'histoire des idées, on peut dire que cette fresque romanesque décrit la crise des idéaux du XIXe siècle affrontant les traumatismes et les problèmes du XXe. *Les Hommes de bonne volonté*, c'est le récit de l'ébranlement de l'humanisme laïque et libéral de la IIIe République sous le choc dramatique de la guerre de 14 et de ses conséquences. Par là, plus largement, c'est aussi un témoignage particulièrement précieux sur la crise de la conscience européenne au XXe siècle, telle qu'elle commence à se manifester, après la Première Guerre mondiale et dans les années 30, chez des hommes qui, comme Jules Romains, s'étaient pourtant voulu les héritiers du XIXe siècle, et avaient en quelque sorte systématisé l'optimisme de ce siècle sûr de ses valeurs

"par un acte de confiance raisonné dans l'homme, dans sa raison, sa science, ses conquêtes et son avenir ” ³⁹.

À cet égard, il est significatif de noter que Jules Romains manifeste à plusieurs reprises sa nostalgie du XIXe siècle. Cette nostalgie s'exprime notamment dans les écrits de Sampeyre, mais aussi par la bouche de Jallez, pour qui le XIXe siècle a atteint son apogée avec l'Exposition Universelle de 1900. Cette exposition symbolise pour lui, ainsi qu'il le dit à Jerphanion :

"une époque admirable, qui avait cru à la liberté, au progrès, à la science, à la machine, à la fraternité universelle"

et Jerphanion d'ajouter :

"Et là dessus, la chute de la foudre. L'apothéose s'effondre dans un brasier d'Apocalypse. Ce qui fait suite pour moi à l'Exposition Universelle, c'est Verdun en flammes ! "(XXII, 453).

[61]

Avec ce dialogue, on est au cœur des problèmes posés par l'œuvre de Jules Romains. Et, en reprenant les images de ce dialogue, on peut dire que, du point de vue de l'histoire des idées, *Les Hommes de bonne volonté*, c'est la description de ce qu'il reste des idéaux du XIXe siècle après l'épreuve de Verdun en flammes, redoublée, pour Jules Romains, au moment où il met la dernière main aux ultimes tomes de son ouvrage, par l'épreuve de la Seconde Guerre mondiale. Ces idéaux demeurent encore ceux des héros des *Hommes de bonne volonté*, mais ils ne peuvent plus les vivre avec le même optimisme et la même confiance que les hommes du XIXe siècle.

1. La crise du progrès

[Retour à la table des matières](#)

Comme le note Jallez, le XIXe siècle avait cru au progrès, à l'existence d'un mouvement ascendant qui, avec le temps, emportait l'homme et la société vers

³⁹ P.-H. Simon, *L'esprit et l'histoire*, Paris, Payot, 1966, p. 29.

plus de conscience, plus d'harmonie, plus de bien-être, plus de justice, plus de liberté, plus de bonheur. Cette foi au progrès, on la trouve par exemple incarnée, dans *Les Hommes de bonne volonté*, par Sampeyre, le maître à penser des instituteurs du petit noyau", qui, à la fin de sa vie, résume ainsi quelle a été son espérance durant toute son existence :

"l'avènement progressif de la raison et de la justice, la paix, la diffusion de la culture, la république universelle" (XXIV, 503).

Or, les événements qui jalonnent le récit des *Hommes de bonne volonté* ont été le plus souvent, pour des hommes comme Sampeyre, des désillusions, démentant cette foi au progrès qui avait été la leur. "Nous ne doutions pas avant 14, avoue Jallez, que nous vivions une époque prodigieusement préservée... Nous avons fini par croire naïvement que certaines choses ne se verraient plus ; cauchemars du passé à jamais scellés dans les livres. La guerre a été la trompette du sabbat. Depuis tout se peut, tout se voit, tout revient" (XXII, 70).

Le XIXe siècle attendait du progrès l'avènement d'une ère de paix universelle et Victor Hugo - un des "maîtres" de Sampeyre - exprimant les espoirs de son temps, ne prophétisait-il pas dans *Les Misérables* :

"Citoyens, le XIXe siècle est grand, mais le XXe siècle sera heureux. Alors, plus rien de semblable à la vieille histoire : on n'aura plus à craindre comme aujourd'hui une conquête, une invasion, une usurpation, une rivalité de nations à main armée, un partage des peuples par congrès, un combat de deux religions... On pourrait presque dire : il n'y aura plus d'événements. On sera heureux".

Au lieu de la paix attendue, le XXe siècle s'est ouvert avec la plus [62] destructrice des guerres que le monde ait connues jusqu'alors. Au lieu de la paix universelle, Verdun en flammes ! ... Et l'on a vu que le souci de la paix est devenu pour les héros des *Hommes de bonne volonté* une préoccupation obsédante. Ils ne peuvent plus croire qu'il suffit de se laisser porter par l'histoire pour la voir s'instaurer, alors qu'ils viennent de vivre la tragédie de la Première Guerre mondiale et assistent à la naissance de mouvements politiques, comme le fascisme, qui exaltent "l'esprit de guerre" et vantent ses vertus.

Le XIXe siècle avait cru à l'avènement progressif d'une république universelle, à l'effacement des frontières, des rivalités nationales, de leurs conséquences

meurtrières. Ici encore, le début du XXe siècle a constitué un cinglant démenti de cet espoir, apportant la preuve de la permanence des réalités nationales et de leur vitalité. C'est ainsi que Sampeyre confesse, au cours d'une conversation sur les différences nationales, au lendemain de la guerre :

"Moi aussi, j'avais tendance à faire bon marché de ces différences là... J'aurais eu peur d'apporter de l'eau au moulin des nationalistes... Maintenant, après tout ce qu'on a vu, je me demande si nous ne les avons pas un peu trop sous-estimées..." (XIX, 75).

Le combat que mènent les héros de Jules Romains montre bien en effet que ces réalités restent des réalités bien vivantes, toujours grosses de lourdes menaces pour cette tradition "de la Raison, de la Démocratie et du Progrès", à laquelle Jules Romains continue pourtant de proclamer son attachement dans un article publié par l'hebdomadaire *Vendredi* au début de 1936.

De même encore, le XIXe siècle avait cru aux bienfaits du progrès scientifique et technique, en le considérant comme un facteur d'évolution décisif pour l'avènement d'un avenir plus humain de paix et de bonheur. Là encore, le XXe siècle commençant a prouvé que les conséquences de ces progrès étaient ambiguës et ambivalentes et que ce qui pouvait contribuer au bonheur de l'humanité pouvait tout aussi bien contribuer à perfectionner les moyens de destruction en leur donnant une efficacité jusque là inconnue dans l'histoire. Jerphanion en fait l'amère constatation en remarquant :

"On ne trouve presque plus un imbécile capable de croire qu'une invention scientifique ou industrielle est, par elle-même, un bienfait. Je relisais l'autre jour le *Plein Ciel* de Hugo. Ça fend le cœur ! Ce grand homme considérait comme évident que la navigation aérienne amènerait l'effacement des frontières et la fraternisation des peuples. Il serait content d'apprendre que dans la prochaine guerre, si elle a lieu, l'aviation à elle seule détruira plus de la moitié de l'Europe" (XXIV, 409).

C'est d'ailleurs la prise de conscience de cette ambivalence qui conduit [63] Jules Romains à considérer, au milieu des années 30, qu'à côté de la sauvegarde de la paix et de la lutte contre "l'iniquité sociale", l'une des urgences du XXe siècle

cle est d'assurer "l'adaptation du milieu naturel et des moyens mécaniques aux besoins de l'homme" ⁴⁰.

Le XIXe siècle avait cru que le progrès s'accompagnerait de l'avènement d'une société dans laquelle il y aurait à la fois plus de liberté et plus de justice. Là encore, c'est une cruelle désillusion pour les hommes de bonne volonté de constater que ceux qui prétendent créer une société plus juste sont amenés d'abord à sacrifier la liberté. Cruelle désillusion aussi de voir plusieurs peuples européens abandonner l'acquis des révolutions libérales du XIXe siècle pour des dictatures. C'est avec une douloureuse amertume que Jules Romains fait ce triste constat dans la présentation de l'Europe en 1933 qui clôt son récit :

"Les Européens de 1880, qui avaient joui du statut de liberté et de dignité personnelle le plus élevé de l'histoire, avaient pour fils et petit-fils des êtres plus intimement asservis, moins protégés du supplice arbitraire que l'esclave des civilisations antiques".

Et l'auteur des *Hommes de bonne volonté* montre qu'en ce domaine aussi le progrès technique a une part de responsabilité dans cette évolution et il souligne que "l'État, bardé de sa police, muni des moyens de coercition, d'investigation, de suggestion mentale que la technique moderne lui procure, peut aller beaucoup plus vite et plus loin que toutes les tyrannies du passé dans l'écrasement de la liberté" (XXVII, 251-252).

Le XIXe siècle avait cru, notamment à travers les idéaux du socialisme français, corriger les tares de l'individualisme, rendre les hommes plus solidaires et les rapports sociaux plus justes tout en respectant les libertés personnelles. Or, le XXe siècle, basculant en quelques années d'un extrême dans l'autre, a fait succéder à l'atomisation des sociétés libérales la massification des sociétés totalitaires. A cet égard, très symptomatique est la méditation de Clanricard qui figure dans le dernier volume des *Hommes de bonne volonté*, au cours de laquelle il se remémore l'article intitulé "Nous sommes tellement seuls" qu'il avait écrit, vingt-cinq ans plus tôt, pour dénoncer l'individualisme et la solitude de l'homme moderne :

"N'est-ce pas toi qui as écrit jadis "Nous sommes tellement seuls" ? Tu trouvais l'individu bien abandonné dans la société mo-

⁴⁰ Cité par O. Rony, op. cit. , p. 455.

derne. Tu trouvais la liberté autour de lui bien vaste et bien froide.
Tu parlais d'un besoin de s'accrocher à un groupe, à une collectivité
étroitement unie et conduite par un idéal : à une Église

[64]

Et pourtant, il dit son effroi devant l'avènement et le développement des États totalitaires : "L'homme n'est plus qu'un instrument, une infime pièce d'instrument, interchangeable, vite usée, vite détruite. Son bonheur, sa pensée n'ont d'intérêt qu'en termes de rendement. Il peut y avoir avantage pour l'État à favoriser dans certaines conditions une illusion de bonheur chez les individus, on plutôt des formes aiguës d'excitation, d'allégresse, s'il en résulte un surplus de dynamisme. C'est de l'ordre des injections hypodermiques que l'on administre au bétail de laboratoire. Pauvre liberté de l'homme !" (XXVII, 65).

Ainsi, par beaucoup d'aspects, le récit des *Hommes de bonne volonté* constitue la description des désillusions du progrès, le récit des désillusions des hommes qui avaient gardé foi dans les idéaux du XIXe siècle, avec l'espoir de voir le XXe siècle les réaliser. Ils attendaient la paix et ils ont connu la plus terrible des guerres ; ils espéraient une république universelle et ils ont vu surgir ou resurgir des nationalismes plus violents que jamais ; ils croyaient aux bienfaits de la science et de la technique et celles-ci ont contribué à perfectionner les instruments de destruction ; ils attendaient le progrès parallèle de la justice et de la liberté, mais ils ont vu la liberté sacrifiée à la justice, ou à ce qu'on présentait comme telle ; ils espéraient une société d'hommes libres plus conscients de leur solidarité et ils ont vu naître les sociétés totalitaires !

Pourtant, on l'a constaté, les héros des *Hommes de bonne volonté* continuent à croire dans la valeur de ces idéaux. Ils continuent à vouloir construire un monde de paix, de liberté, de justice, de fraternité, mais en ayant perdu la naïveté de leurs pères. Ils savent désormais que ces buts ne seront pas atteints sans difficultés et sans avoir à affronter et à surmonter de redoutables obstacles. Malgré tout, ils conservent leur foi dans la raison et la volonté humaine pour aménager un monde "habitable". Mais cette foi dans un avenir raisonnable de l'humanité, ils ne la conservent pas sans combat. Alors que leurs pères avaient naturellement et spontanément foi dans le progrès, les hommes de bonne volonté, eux, sont obligés,

pour garder cette foi, de vaincre en eux les doutes que font naître dans leur esprit le spectacle du monde et les événements qu'ils ont connus.

En fait, ces interrogations, ces inquiétudes de Jules Romains et de ses héros sont révélatrices de la profondeur de l'ébranlement social, politique, intellectuel et spirituel qui va miner le siècle, avec la mise en question d'une certaine forme d'humanisme sous le choc provoqué par la guerre de 14, un humanisme fondé sur la confiance dans le progrès, dans la raison et dans la liberté, dont avait vécu le XIXe siècle et qui avait constitué le terreau philosophique et idéologique [65] dans lequel s'étaient enracinées les traditions politiques de la IIIe République.

2. *L'homme et l'histoire*

[Retour à la table des matières](#)

En définitive, le récit des *Hommes de bonne volonté* constitue un témoignage de premier ordre sur la crise d'un humanisme, à dominante rationaliste, tel que le définissait le critique Pierre-Henri Simon, dans l'essai *L'homme en procès*, lorsqu'il écrivait ⁴¹ :

"Est humaniste ce qui implique une certaine confiance dans la nature rationnelle de l'homme... L'humaniste croit à la possibilité, pour un être qui pense et qui veut, de créer autour de lui un cercle d'harmonie, de raison et de paix".

Ce que montre Jules Romains, au-delà de l'échec d'une politique, c'est l'ébranlement de cette confiance dans les possibilités de la raison et de la volonté humaine. En effet, la question fondamentale qui sous-tend l'immense roman de Jules Romains est la suivante : est-il possible aux hommes, à la raison humaine de gouverner l'histoire ou, au contraire, l'histoire n'est-elle, en définitive, que la résultante de forces aveugles sur lesquelles l'homme n'a que peu ou pas de prise ?

Ce débat est ouvert dès les premiers tomes des *Hommes de bonne volonté* lorsque l'instituteur Laulerque fulmine ses condamnations contre le marxisme et son fatalisme historique, en faisant l'apologie de l'efficacité politique des minorités violentes. Et ce problème resurgit à tous les tournants du récit, ainsi dans cette déclaration, assez peu marxiste, placée dans la bouche de Jaurès :

"Il y a d'un côté la grande poussée des forces aveugles ou provisoirement aveugles ; et la raison dont nous tâchons d'être les serviteurs... La raison seule empêche le monde d'être emporté par la fatalité" (IV, 317).

Dans cette perspective, Jules Romains, lui-même, décrira d'ailleurs le ressort fondamental de son œuvre comme "la bonne volonté de certains aux prises avec

⁴¹ *Op. cit.*, p. 23.

les forces plus ou moins aveugles, que l'on décore trop *facilement* du nom de fatalité historique ou de lois de l'histoire" ⁴².

Ce thème, on le *retrouve*, sur un ton plus dramatique, dans un des derniers volumes, au *centre d'une* longue conversation entre Jallez et Jerphanion. Au cours de *celle-ci*, Jerphanion, échaudé par ses déconvenues *ministérielles*, *s'interroge* sur les chances d'efficacité [66] de la "bonne volonté", de l'action rationnelle pour orienter les événements. Lui, qui, dans sa jeunesse, affirmait sa foi dans l'énergie humaine et dans ses possibilités créatrices, se met à douter du pouvoir de l'homme, et particulièrement de l'homme politique, sur ces forces obscures dont parlait Jaurès dans le texte cité précédemment :

"J'ai besoin de savoir si nous pouvons agir sur tout cela ; si notre métier de gouvernants sert à quelque chose, ou si nous ne sommes que des bouchons, peints de couleurs différentes, qui s'agitent à la surface des courants ",

et Jerphanion d'ajouter à l'adresse de Jallez cette question, cruciale pour l'homme d'action qu'il a voulu être :

"Estimes-tu encore, avec la connaissance que tu as maintenant de la vie, que la raison et la bonne volonté puissent avoir sur le cours des événements une influence appréciable ? Où faut-il admettre que ce sont les autres qui étaient dans le vrai ? Ceux qui ramènent l'histoire à un enchaînement de forces toutes puissantes, à l'échelle desquelles l'action d'un homme ou d'un groupe d'hommes quelconque s'évanouit dans l'infiniment petit ? Tu comprends, c'est mon drame à moi. Mais c'est aussi le drame central de l'époque. J'en ai l'intuition profonde..."(XXIV, 411).

La réponse de Jallez n'est pas, dans un premier temps, très encourageante. Il va en effet dans le même sens que Jerphanion, en reconnaissant que la marge de manœuvre de l'homme de bonne volonté est réduite et que les bouleversements du XXe siècle semblent la rétrécir un peu plus encore : "J'en arrive à me demander, comme toi d'ailleurs, si les forces aveugles dont tu parlais n'ont pas terriblement grossi et si, en outre, leurs effets ne sont pas arrivés à un degré de complica-

⁴² Cf. fin du 14e volume de l'édition "J'ai lu" des *Hommes de bonne volonté*, p. 534.

tion vertigineux... Le tout déifiant les ressources, le courage d'un homme, même le pouvoir de penser d'un homme... s'il garde sa raison..." (XXIV, 411).

Jallez conserve donc assez peu d'illusions sur l'efficacité à court terme de la "bonne volonté". En revanche, il corrige un peu son pessimisme lorsqu'il envisage ses effets possibles à longue échéance :

"Pour être juste, il y a une autre espérance : une imbibition lente, très lente, des masses humaines par les idées. Et, par la suite, peu à peu, une palpation, une reptation des êtres collectifs vers un certain idéal qui a des chances de s'apparenter à celui des hommes les plus sages ; car la raison a sur la folie l'avantage de l'unité et de la constance... Mais cela suppose des perspectives séculaires. Entre temps, tous les désastres sont possibles..." (XXIV, 415).

C'est donc d'un optimisme modeste et sans illusions que Jallez se fait ici l'avocat. Non, il ne faut pas désespérer de la bonne volonté ; [67] mais il ne faut pas en attendre des effets immédiats et souvent les événements paraissent davantage la contrarier que la servir. Ce mélange de pessimisme à court terme, allié à un certain optimisme à longue échéance, caractérise aussi l'espèce de testament intellectuel que laisse Sampeyre, l'inspirateur du "petit noyau", à ses amis. Lui aussi a perdu une partie de sa confiance dans la "bonne volonté" et dans son efficacité :

"On a l'impression, en lisant l'histoire, qu'aux moments décisifs les hommes qui représentent le meilleur parti, celui de la sagesse, de la raison, de la bonté, ont eu le dessous avec une régularité navrante".

Il ajoute cependant, rejoignant par là le point de vue de Jallez : "Mais, en y réfléchissant, on s'aperçoit qu'ils ont rendu possible et même relativement facile la victoire du meilleur parti un peu plus tard" (XXV, 130).

Cette philosophie, qui semble bien être celle de Jules Romains, se reflète dans la construction même des *Hommes de bonne volonté*. L'œuvre laisse finalement une impression générale de pessimisme et d'impuissance. Lorsque le récit commence, on voit se mettre en place les données qui vont aboutir à la déflagration de 1914 et les efforts des héros du roman ne pourront rien pour empêcher la tragédie. Lorsque l'ouvrage s'achève, on voit de nouveau l'Europe glisser vers une guerre générale. Donc, apparemment, c'est l'échec des hommes de bonne volonté, échec

à empêcher la guerre de 14, échec, après 1918, à empêcher que ne se trouvent réunies les conditions d'une nouvelle guerre. Pourtant, Jules Romains a voulu introduire dans son œuvre un signe d'espoir. C'est la raison pour laquelle il a fait s'achever *Les Hommes de bonne volonté* le 7 octobre 1933 et non le 6 octobre 1933, comme l'aurait exigé la symétrie avec la description du 6 octobre 1908 qui ouvrait le premier tome de son œuvre. Jules Romains s'est lui-même expliqué sur ce symbole :

"Cela suggérait l'idée d'une toute petite avance, d'un gain léger, léger. 7 octobre donnait une arrière-pensée teintée d'optimisme. D'un optimisme bien modeste" ⁴³.

Ce choix du 7 octobre, c'est donc le signe que l'action des hommes de bonne volonté n'a pas été tout à fait vaine et que, malgré son échec apparent, l'humanité a cependant fait, en dépit de tout, un petit progrès.

Pour Jules Romains, l'action humaine et l'histoire conservent bien un sens. L'histoire n'est pas un pur chaos comme le penseront, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les existentialistes. Et le sens de l'histoire réside, pour Jules Romains, dans cette idée d'un [68] progrès de l'humanité vers plus de rationalité. Mais, ce qui était pour les hommes du XIXe siècle une évidence est devenu chez les hommes de bonne volonté une foi, une foi qui a perdu ses illusions et qui est sans cesse obligée de combattre les doutes qui l'assaillent, une foi qui est obligée de reconnaître que le triomphe de la raison n'est pas toujours évident et que les voies du progrès sont bien souvent obscures, semées de difficultés et d'embûches. Certes, le spectacle que donne souvent le monde est bien proche du chaos et de l'absurde, mais Jules Romains croit cependant qu'il est possible de discerner dans ce chaos des signes de rationalité et de progrès, même si ceux-ci peuvent être parfois difficilement perceptibles.

Cette vision de l'histoire, Jules Romains l'exposait d'ailleurs assez clairement dès la préface du premier volume des *Hommes de bonne volonté* :

"Je ne suis pas de ceux qui trouvent dans la contemplation de l'incohérence finale un amer assouvissement. Je n'ai pas le dilettantisme du chaos. Sans doute le monde, à chaque instant de sa durée

⁴³ *Ibid.*, p. 527.

est tout ce que l'on veut. Mais c'est de ce pullulement non orienté, de ces efforts zigzaguant, de ces touffes de désordre que l'idéal d'une époque finit par s'arracher. Des myriades d'actes humains sont projetés en tous sens par les forces indifférentes de l'intérêt, de la passion, même du crime et de la folie, et vont s'écraser dans leurs entrecroisements ou se perdre dans le vide, semble-t-il. Mais, dans le nombre, quelques-uns sont voulus avec un peu de constance par des cœurs purs et pour des raisons qui ont bien l'air de répondre aux desseins les plus originels de l'Esprit... Tout se passe comme si l'Ensemble avait voulu marcher par lourdes secousses"(I, 21).

On retrouve là les éléments caractéristiques de la philosophie de Jules Romains, qui, comme on l'a vu, sous-tend le récit de l'aventure politique des hommes de bonne volonté et lui donne sa signification : l'incohérence apparente de l'histoire humaine, qui semble bien souvent le fruit de forces et d'actions indifférentes et absurdes ; l'idée que, malgré cette incohérence, les hommes de bonne volonté ont néanmoins la possibilité d'introduire un peu de rationalité dans le déroulement de cette histoire, mais que leur efficacité est limitée et qu'elle se heurte à de multiples obstacles ; enfin, l'idée qu'en dépit de tout en dépit des résistances, "l'Ensemble" finit par avancer, qu'il y a un mouvement de progrès de l'humanité, même si, à certains moments, celle-ci semble s'immobiliser ou régresser.

Comme on peut le constater, par son contenu politique comme par ses arrière-plans philosophiques, l'œuvre de Jules Romains constitue un document particulièrement important pour saisir et approfondir certains des aspects les plus significatifs de l'évolution [69] idéologique de la première moitié du XXe siècle. L'œuvre de l'auteur des *Hommes de bonne volonté* traduit notamment l'amorce de cette crise de la conscience occidentale, qui allait dominer le XXe siècle et faire succéder à l'optimisme du XIXe siècle "un doute fondamental sur le progrès de l'espèce, sur le sens de l'aventure cosmique, sur la nature même de l'homme" ⁴⁴, en fourvoyant un certain nombre d'hommes, désorientés par cette crise, dans des aventures politiques aussi dramatiques par leurs conséquences qu'illusoires par leurs ambitions.

⁴⁴ P.-H. Simon. op. cit. p. 20.

[71]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre II

Pierre Drieu la Rochelle. La tentation fasciste.

[Retour à la table des matières](#)

Drieu la Rochelle, né en 1893, mort le 16 mars 1945, est un écrivain "fasciste". Ainsi est-il "étiqueté" dans l'histoire de la littérature et dans l'histoire des idées du XXe siècle, et ceci non sans raison, car, ainsi qu'on l'a souligné, Drieu "n'a cessé de réfléchir et de raisonner autour de l'idéal fasciste, dont il a été probablement en France le théoricien le plus sincère et le plus original"⁴⁵. Mais, ceci dit on ne peut s'en tenir là. Figurer Drieu dans ce qualificatif sans aller plus avant et plus profond, ce serait méconnaître la complexité de sa pensée et de son évolution politique. Ce serait, aussi, se priver d'indications précieuses sur le fascisme français de l'entre-deux-guerres, dont il fut un des principaux représentants. Ce serait enfin, négliger une approche originale et significative du phénomène fasciste en général, qui peut, notamment, amener à s'interroger sur les racines profondes de certaines des dérives politiques les plus marquantes du XXe siècle.

En effet, le cas de Drieu la Rochelle n'est pas simple. Son ralliement au fascisme est finalement assez tardif. Il est consécutif aux événements des 6 et 9 fé-

⁴⁵ P.-H. Simon, *Procès du héros*, Paris, Payot, 1967, p. 152.

vrier 1934 qui faillirent emporter la IIIe République. C'est dans les semaines qui suivent qu'il se déclare pour la première fois fasciste et qu'il publie un essai, dont le titre est déjà tout un programme, *Socialisme fasciste*. En 1936, prolongeant cet engagement, il adhère au Parti populaire français, que vient de fonder Jacques Doriot, et, pendant trente mois, il va être un des éditorialistes de son journal, *L'Emancipation Nationale*. Si Drieu s'éloigne du PPF en janvier 1939, à la suite de la crise qui secoue le parti de Doriot après les accords de Munich, cette rupture ne remet pas en cause ses orientations idéologiques. Simultanément, c'est à cette [72] époque qu'il rédige son roman le plus important, *Gilles*, qui, par maints côtés, est une autobiographie et raconte le ralliement de son principal personnage au fascisme.

Mais, lorsque Drieu se dit ainsi fasciste, en 1934, il a quarante et un ans. Il est déjà un écrivain connu, sinon célèbre. Sa carrière littéraire a commencé, en effet, avec la guerre de 14, qui l'amène à écrire ses premières œuvres : des poèmes publiés sous le titre *Interrogation*, qui traduisent l'empreinte ineffaçable qu'a laissée en lui l'expérience de cette guerre, qu'il a faite sur le front, et au cours de laquelle il est plusieurs fois blessé. Après l'armistice, cet ancien élève de l'École libre des Sciences politiques se lance dans une carrière d'écrivain et de journaliste. Il publie un certain nombre de romans qui font de lui une des révélations littéraires de l'après-guerre, où il transpose les épisodes d'une vie sentimentale et sexuelle assez agitée, et où se reflète aussi l'incertitude de l'époque : *L'homme couvert de femmes*, *Blèche*, *Une Femme à sa fenêtre*, *Le Feu follet*, etc.

Toutefois, durant cette période, Drieu n'est pas que littérateur. Il s'intéresse passionnément aux bouleversements de la France et du monde engendrés par la guerre. Il flirte avec divers mouvements d'idées et mouvements politiques. Tour à tour, le communisme naissant, l'Action française retiennent son attention dans les années 20. Il se lie avec les surréalistes et devient l'ami d'Aragon, avec lequel il rompt en 1925. Jusqu'en 1934, velléitaire de la politique, il se rapproche de certains groupes de droite comme le Redressement français, puis participe aux espoirs de jeunes intellectuels qui, avec Emmanuel Berl et Bertrand de Jouvenel, rêvent de réformer le parti radical. Enfin, à la veille de se rallier au fascisme, il adhère quelques semaines au Front commun de son ami Bergery, qui essaie de créer une nouvelle gauche. Ces quelques indications montrent déjà l'originalité de l'itinéraire tourmenté qui a conduit Drieu au fascisme.

Cette originalité se retrouve aussi dans les essais politiques qu'il publie durant ces années : *Mesure de la France* en 1922, *Le Jeune Européen* en 1927, *Genève ou Moscou* en 1928, *L'Europe contre les patries* en 1931. Étudier Drieu "fasciste", ce n'est donc pas seulement évoquer l'écrivain militant qui naît en 1934, c'est aussi s'intéresser à l'homme qui, de 1918 à 1934, a cherché sa voie sans, semble-t-il, la trouver. En effet, il n'y a certainement pas entre ces deux versants de l'itinéraire de Drieu une discontinuité totale et il est important pour la compréhension de son engagement fasciste d'analyser comment s'est fait le passage de l'un à l'autre.

Le cas de Drieu n'est donc pas simple en raison des hésitations qui ont précédé son ralliement au fascisme. Il n'est pas simple non plus pour une autre raison. La personnalité de Drieu fasciste reste ambiguë. Les justifications qu'il donne de son fascisme sont parfois [73] étonnantes. Cette ambiguïté s'accroît encore après 1940. Si la défaite de la France ne le surprend pas et confirme ses analyses des mois précédents, elle l'éprouve profondément. Pourtant, après l'armistice, il regagne la zone Nord et accepte de faire renaître dans Paris occupé *La Nouvelle Revue Française*, dans laquelle il se prononce nettement pour une politique de collaboration avec l'Allemagne. Après avoir cru possible cette collaboration, il en doute de plus en plus après 1942, mais, dans un geste de provocation, il adhère de nouveau au PPF. Pourtant, alors qu'apparemment il se compromet avec les futurs vaincus de la Libération, sa réflexion s'éloigne de plus en plus de la politique pour se tourner vers la réflexion métaphysique et l'histoire des religions. Il note dans son journal : "Je vais mourir peut-être pour une croyance apparente dans la vertu de la politique, qui n'est plus la mienne" (J, 362)⁴⁶. Cette évolution, qui n'est pas sans intérêt pour cerner la personnalité profonde de Drieu, contribue à expliquer le

⁴⁶ Pour une bibliographie complète des œuvres de Drieu, on pourra se reporter à l'ouvrage de Frédéric Grover, *Drieu la Rochelle*, Gallimard, 1962. Principales œuvres de Drieu citées dans le texte, avec indications sur l'édition utilisée et le sigle servant d'abréviation pour les désigner : *État civil*, Gallimard, 1921, (EC) ; *Mesure de la France*, Grasset, 1964, (MDF) ; *Le Jeune Européen*, Gallimard, 1927, (JE) ; *Genève ou Moscou*, Gallimard, 1928, (GOM) ; *L'Europe contre les patries*, Gallimard, 1931, (ECP) ; *Le Feu Follet*, Gallimard, 1931, (FF) ; *La Comédie de Charleroi*, Gallimard, 1934, (CQ) ; *Socialisme fasciste*, Gallimard, 1934, (SF) ; *Avec Doriot*, Gallimard, 1937, (AD) ; *Gilles*, Livre de Poche, 1962, (G) ; *Notes pour comprendre le siècle*, Gallimard, 1941, (NPCS) ; *Chronique politique, 1934-1942*, Gallimard, 1943, (CP) ; *L'homme à cheval*, Gallimard, 1943, (HQ) ; *Le Chef*, Gallimard, 1944, (LC) ; *Récit secret, Journal 1944-45*, Gallimard, 1961, (RSJ) ; *Histoires déplorables*, Gallimard, 1963, (HD) ; *Journal 1939-1945*, Gallimard, 1992, (J). Principales publications citées : *L'Émancipation Nationale* (EN), *La Lutte des jeunes* (LDJ), *Nouvelle Revue Française* (NRF), *Révolution Nationale* (RN).

détachement désabusé avec lequel il assiste à la fin de la guerre. Il envisage de plus en plus l'idée du suicide - qui l'a toujours hantée - à mesure qu'il se refuse aux autres solutions qui se présentent à lui pour les lendemains de la Libération : l'arrestation, l'exil ou la clandestinité dans des cachettes que ses amis, dont Maïraux, lui proposent. Après deux tentatives manquées, il se donne la mort le 15 mars 1945 ⁴⁷.

Il n'est donc pas facile de cerner en quelques mots ou en quelques phrases l'attitude politique de Drieu la Rochelle. Il a d'ailleurs remarqué lui-même qu'il en est peut-être ainsi pour tout intellectuel :

[74]

"Un véritable intellectuel est un partisan exilé : toujours un homme de foi, toujours un hérétique. Dans l'histoire des peuples et des intellectuels, il ne peut y avoir qu'un court instant, une fois par siècle, cinq minutes par siècle, où un intellectuel se trouve d'accord avec un mouvement politique, dans le premier beau jour d'une révolution. Le reste du temps, ce ne sont que bisbilles et désaccords" ⁴⁸.

Il s'agit donc de tenter de découvrir les raisons qui ont amené Drieu à manifester son "accord" avec le fascisme. A cet égard, il semble bien qu'une analyse qui se limiterait aux seuls éléments strictement politiques de ses positions ne puisse expliquer, à elle seule, son attitude. Le fascisme a été pour lui autre chose et plus qu'une politique, parce qu'il répondait chez lui à une attente qui dépassait le seul plan de la politique. Ceci apparaît d'abord si l'on étudie attentivement la recherche et les hésitations qui ont précédé son ralliement au fascisme. De même, on peut noter que, s'il y a une certaine continuité entre les hésitations de Drieu entre 1918 et 1934 et son engagement fasciste ultérieur, il est bien difficile d'admettre que celui-ci soit dû aux seuls motifs politiques qu'il mettra lui-même en avant. Ces motifs ont sans nul doute joué un rôle, mais on ne peut les tenir pour les plus déterminants. En revanche, c'est en le rattachant au thème de la décadence, envisagé

⁴⁷ Sur la biographie et l'itinéraire de Drieu, on pourra consulter : P. Andreu et F. Grover, *Drieu la Rochelle*, Paris, Hachette, 1979 ; M. Balvet, *Itinéraire d'un intellectuel vers le fascisme : Drieu la Rochelle*, Paris, PUF, 1984 ; Y. Saint-Ygnan, *Drieu ou l'obsession de la décadence*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1984.

⁴⁸ *Nouvelles Littéraires*, 28 janvier 1933.

dans ses extensions les plus larges, que l'engagement fasciste de Drieu prend tout son sens, en obligeant à s'interroger sur la place que certains facteurs, à la fois sociologiques, psychologiques, philosophiques, moraux et spirituels ont pu avoir dans la genèse du phénomène fasciste en général, et dans la séduction que, notamment, celui-ci a pu exercer sur certains intellectuels, en les amenant à croire trouver dans cet engagement politique des réponses à des questions qui n'étaient pas que politiques.

1. La recherche d'un engagement

[Retour à la table des matières](#)

La réflexion de Drieu n'a cessé d'être une réflexion sur l'évolution politique et sociale de son temps dès ses débuts dans la vie littéraire, au lendemain de la guerre de 14. Néanmoins, jusqu'en 1934, son itinéraire intellectuel et politique se caractérise par des tentatives d'engagement nombreuses, mais qui restent sans lendemain, alors que pourtant ne cesse de s'affirmer la continuité du diagnostic de décadence que Drieu porte sur son temps. Celui-ci peut d'ailleurs contribuer à expliquer les hésitations qui sont les siennes, dans la mesure où les expériences qu'il tente s'avèrent pour [75] lui rapidement décevantes au regard des maux dont lui semble souffrir son époque, en lui paraissant incapables de remédier à ceux-ci. Il est évident que ces déceptions successives ne seront pas étrangères à son engagement fasciste de 1934.

1. Drieu et la décadence

Toute l'œuvre littéraire de Drieu la Rochelle comme sa pensée politique sont dominées par l'idée de décadence, de dégradation, de déchéance. Ce sentiment de décadence, d'une santé perdue, semble s'être enraciné chez lui très tôt, dès sa jeunesse. Dans un récit autobiographique, il a noté à propos de cette période de sa vie : "Je fus entièrement possédé par l'idée de décadence, et à jamais" (EC, 28). De fait, cette idée de décadence et le dégoût que Drieu éprouve pour la société qu'il a sous ses yeux constitueront un des ressorts principaux de sa pensée et de

son action politique. Ce constat de décomposition, de dégradation générale reviendra comme un leitmotiv tout au long de son œuvre. En 1927, il écrit ainsi, dans un pamphlet, intitulé significativement *Derniers jours* :

"Tout est foutu, tout. Tout un monde, toutes les vieilles civilisations, celle d'Europe, en même temps que celle d'Asie. Tout le passé, qui a été magnifique, s'en va à l'eau, corps et âme".

La notion de décadence est ici étroitement liée à l'idée de vieillissement, dans une de ces analogies physiologiques qui sont fréquentes chez lui, et à travers lesquelles transparaît une sorte de conception biologique de l'histoire des sociétés, condamnées à voir se tarir un jour leur capacité de renouvellement et leur sève créatrice.

Cette décadence, Drieu ne va cesser de l'analyser avec parfois une sorte de curiosité morbide. Il veut en être le témoin lucide, en même temps qu'il en souffre dans toute sa sensibilité, dans toutes les fibres de son être : "Nul n'aura plus souffert que moi de la décomposition dans la pierre de toute la vertu humaine... C'est parce que j'ai au fond de moi, vraiment par une grâce spéciale, le sens du trésor humain que j'ai agonisé, jour après jour, en déambulant parmi les monuments de notre déchéance" (HD, 91). Ce sentiment de vivre les "derniers jours" d'un monde constitue une donnée permanente de la pensée de Drieu. Ce verdict, il ne cessera de le formuler à propos de l'évolution de la politique française. Mais, ce serait mutiler sa réflexion que de la limiter à ce diagnostic politique, car sa critique est aussi une critique morale, esthétique, philosophique, qui, au-delà des formes politiques de la vie sociale, met en question tout un style de vie, toute une vision du monde et certaines des tendances fondamentales de la civilisation du XXe siècle.

[76]

1. La décadence de la France

Dès ses premiers écrits, dès ses premiers essais, Drieu constate le déclin politique de la puissance française, non sans humiliation. Dès 1922, il avoue dans son premier essai, *Mesure de la France* : "Oui, j'ai connu le sentiment de la honte. Il m'a fallu vivre pendant des années en portant cette pensée onéreuse : je faisais partie d'un corps en qui la vie faiblissait" (MDF, 125). Il souligne que, dans le

monde qui est sorti bouleversé de la guerre, la France "a totalement perdu l'initiative politique", d'une part parce qu'elle n'a plus les moyens de jouer le rôle international qui avait été le sien dans les siècles précédents, d'autre part, parce que ses institutions politiques ne sont plus adaptées aux besoins du monde contemporain. Il consacrera de nombreux textes à analyser ces deux aspects du déclin de la France, mais, chaque fois, on peut constater chez lui une tendance à dépasser la stricte analyse politique pour déboucher sur des perspectives morales et philosophiques.

Tout d'abord, Drieu souligne que la France n'a plus la possibilité de jouer un rôle prépondérant dans le concert des nations. Tel est le verdict de *Mesure de la France*, dont, en 1922, le pessimisme contraste avec l'euphorie qui avait suivi, en France, la victoire de 1918. Les Français ont oublié en effet que cette victoire a été payée d'un million et demi de morts, dans une nation en déclin démographique, et qu'elle a été au moins autant la victoire des alliés de la France, notamment des États-Unis, qu'une victoire française. Sur cette euphorie, il jette la douche froide des données démographiques et c'est sur ce qu'il appelle "le froid réalisme des nombres" qu'il fonde sa conclusion d'une décadence internationale de la France. Ces chiffres accablants, il les assène en les replaçant dans les vastes perspectives historiques qui lui sont chères :

"En 1814, la France comptait vingt millions d'âmes : 20. En 1914, trente huit millions : 38. Voici ce que signifie la rencontre de ces deux nombres. Il y a cent ans, cent ans seulement, 20 millions de nos ancêtres formaient la nation la plus nombreuse d'Europe... En viendrez vous, Français, à tâter avec vos yeux et avec vos doigts cette présence formidable qui est abolie. Nous, alors, nous faisons masse au milieu de l'Europe, comme aujourd'hui l'Allemagne avec ses 60 ou 70 millions de corps. C'était chez nous qu'il y avait le plus de chair et de muscles..."(MDF, 26).

Et Drieu d'opposer à ces rapports de force passés la France contemporaine, reléguée, avec ses 38 millions d'habitants, au quatrième rang des pays européens, une situation dont il est vain, de vouloir ignorer les conséquences. "Or, nous parlons, nous raisonnons entre nous comme si nous étions les mêmes Français que ceux de 1800. Et, [77] sachant que nous nous trompons nous-mêmes, nous prétendons tromper les autres" (MDF, 26).

Que la France n'ait plus les moyens de sa politique, ceci est encore plus évident, à ses yeux, lorsque l'on considère, non plus seulement l'évolution de l'Europe, mais celle du monde, car "au delà de l'Europe, comme nous nous rapetissons entre les 150 millions de Russes et les 120 millions d'Américains" (MDF, 19). Et, Drieu, dans une vision toquevillienne, de prophétiser l'accession au rang de grandes puissances des États-Unis et de la Russie :

"L'Amérique s'est levée et toute l'échelle des grandeurs politiques est à refaire. L'intrusion dans l'activité mondiale, qui était toute abandonnée à l'Europe et à ses entreprises mesurées, d'un Empire aussi formidable par le nombre et l'énergie, dont le territoire est à l'abri de toute insulte et comme retranché sur une autre planète, cela en brise le rythme. Il nous faudra du temps pour nous mettre au point. Ce n'est pas tout, l'Amérique n'est pas une exception. Voilà que, de l'autre côté du monde, s'agite dans la fureur d'une naissance d'Hercule la Russie nouvelle, l'autre puissance de demain. Peuples d'Europe, réduits et exténués, nous sommes entre ces deux masses : Amérique et Russie, ces deux masses immenses d'un horizon d'airain" (MDF, 62).

C'est donc désormais à l'échelle des continents qu'il faut penser le destin de la France en des termes radicalement nouveaux.

Telle est l'analyse que fait Drieu de la situation de la France en se fondant sur ces données démographiques. Il faut toutefois noter que, pour lui, ces données ne sont pas que quantitatives. Le déséquilibre dont souffre la France du XXe siècle ne l'infériorise pas seulement sur le plan matériel, au point de vue des forces numériques. Le déclin démographique de la France traduit aussi un phénomène moral, un vieillissement de la nation. Cette crise lui semble révéler une crise plus générale de vitalité, un relâchement des volontés et des mœurs qui ont entraîné la France à des pratiques malthusiennes, dont il fait la source de sa décadence politique. Ainsi, selon une démarche intellectuelle très caractéristique du cheminement de sa pensée, l'analyse politique de Drieu débouche sur d'autres horizons et sur la mise en cause de toute une conception de la vie. Après les accords de Munich, il écrira ainsi, mêlant thèmes démographiques, thèmes politiques et thèmes moraux :

"Nos démagogues, nos professeurs et nos instituteurs parlaient sans regarder autour d'eux en Europe, sans voir qu'il était des peuples qui faisaient encore des enfants, qui se souciaient d'autre chose

que de bonne conscience et de pêche à la ligne le samedi et le dimanche et qui avaient hâte de construire le monde à leur façon" (EN, 4 octobre 1938).

[78]

Il est certain que ce déséquilibre sera pour beaucoup dans l'angoisse politique de Drieu : "Quelles modestes proportions prend ma patrie, accrochée à l'extrémité d'un continent, entre ces monstres qui semblent attendre quelque déluge" (MDF, 65). Et cette angoisse des nombres pèsera d'autant plus lourd que, on l'a vu, il analysera ces chiffres comme l'expression d'un "à quoi bon collectif", exprimant une sorte de renoncement vital du peuple français. "Nos générations vivent "l'après moi le déluge" des décadences. On ne peut rien faire de grand dans un pays qui est tourné vers la diminution, vers la décrépitude" (CP, 57).

Cette décadence de la France est aussi une décadence de la volonté, telle qu'elle s'exprime à travers les institutions politiques et les dirigeants du pays. Ce procès des institutions et de la vie politique rapproche Drieu d'autres écrivains fascistes comme Brasillach ou Rebatet, alors que l'analyse internationale que l'on vient d'évoquer lui était propre. Drieu est un critique de la démocratie pour un certain nombre de raisons. La démocratie est de toute façon d'abord une illusion : le peuple ne peut jamais gouverner par lui-même, c'est matériellement impossible. La souveraineté du peuple est un mythe et il n'est pas bon de préférer à l'affrontement avec la réalité le refuge dans la magie des mots. Autre critique : la démocratie est fondée sur un principe matérialiste et quantitatif. Elle repose sur le nombre, or "la qualité se retrouvera lorsque la quantité sera limitée"(SF,104). Il s'attaque aussi au principe égalitaire, à la fois, parce que, là encore, l'égalité est une illusion qui ne correspond pas à la réalité et, d'autre part, parce qu'elle freine le progrès que permet le principe aristocratique du pouvoir des meilleurs : "L'égalité ne fut jamais de ce monde, mais la vie sort de l'inégalité. L'intelligence du plus fort est la seule justice connue". Enfin, les principes démocratiques lui semblent peu favorables à l'autorité et à la discipline dont les sociétés, et particulièrement les sociétés modernes, ont besoin, et dont elles ressentent notamment la nécessité en temps de crise : "L'autorité, la discipline, dans les moments décisifs, sont le commun trésor de l'humanité, mais d'une humanité qui renonce par là même aux formes relâchées de la démocratie" (CP, 177).

Pourtant, la critique antidémocratique de Drieu est moins violente que l'on aurait pu le penser. Plus qu'à la démocratie en soi, c'est aux formes françaises de la démocratie qu'il réserve ses attaques les plus virulentes. C'est ainsi qu'il n'est pas sans sympathie pour ce qu'il appelle les "démocraties viriles", anglo-saxonnes ou scandinaves, dans lesquelles ce que les principes démocratiques peuvent avoir de nocif lui semble contrebalancé par des traditions historiques plus saines, qui donnent à la vie politique de ces pays un visage très différent de celui de la vie politique française. En [79] revanche, il est sans indulgence pour la démocratie parlementaire à la française, ce qu'il appelle parfois la "démocratie radicale". Après beaucoup d'autres, il déplore l'instabilité gouvernementale, qui enlève toute continuité à l'action de l'État. Il stigmatise la multiplicité des partis, plus soucieux de la conquête du pouvoir que de son exercice. Le résultat, ce sont des décisions qui n'en sont pas, fruits "du compromis médiocre, de la conciliation pénible entre des groupes vagues" (CP, 66). En même temps qu'il souligne l'instabilité des gouvernements, il met l'accent sur la stabilité des personnalités que l'on voit périodiquement réapparaître dans les cercles gouvernementaux. Décrivant, dans Gilles, le bureau du président de la République, il note : "C'était là que, de six mois en six mois, il regardait, impuissant, entrer et sortir la farandole des présidents du Conseil démissionnaires et tôt ou tard réinvestis" (G, 248).

Derrière ce jeu de marionnettes, générateur à la fois d'instabilité et d'immobilisme, la réalité du pouvoir, ou ce qu'il en reste, lui paraît, en fait, échapper au parlement ou au gouvernement pour se réfugier dans l'oligarchie occulte constituée par les chefs des principaux partis, elle-même divisée et paralysée par des marchandages plus ou moins sordides et par les querelles personnelles :

"Le Parlement ne délibère plus, les partis eux-mêmes non plus. Toutes les décisions, les hésitations, les dissensions et les démissions sont entre les mains de trois chefs du parti radical et de trois chefs du parti socialiste. Ce n'est plus la dictature des comités, c'est la dictature des Présidents - anciens ou futurs présidents du Conseil - oligarchie divisée, désarticulée et qui marche sur plusieurs pattes cassées" (CP, 103).

Cet État n'en est plus un. A l'extérieur comme à l'intérieur, il ne peut résister aux pressions qui s'exercent sur lui, de quelque côté qu'elles viennent. Le pouvoir politique est impuissant, même si ceux qui le détiennent provisoirement se déclarent

rent révolutionnaires : "Pour pouvoir discuter, il faut que nous ayons un Régime, un État, un Gouvernement. Nous n'avons plus de régime. La Banque, les Trusts ont corrompu la République parlementaire jusqu'à l'os. L'État ballote entre les Ligues, la CGT, les Loges, l'Ambassade Russe. Le gouvernement est aux mains de vieux messieurs socialistes qui sont incapables de faire une révolution"(EN, 18 juillet 1936).

Dans un tel système "de maximes molles, douceâtres, sournoises" (CP, 65), il n'y a plus d'hommes de gouvernement. Les hommes politiques se réfugient dans un bavardage prodigue en belles phrases verbeuses, sans prise sur le pays, fuyant les responsabilités réelles du pouvoir. "Donner leur démission, ironise-t-il, c'est le seul acte que savent accomplir les hommes politiques en France" (G, 342). Là encore, dans un glissement caractéristique, Drieu passe de la [80] critique des institutions à une critique des mœurs. Il retrouve ici la même démission de la volonté et de la virilité qu'il diagnostiquait dans son étude de la situation internationale de la France. Partout, la démission est devenue la règle. Partout le geste emphatique et spectaculaire, la parole creuse et vaine sont préférés à l'action réelle, avec les risques qu'elle pourrait comporter :

"Tous ces gens-là sont des chiffres, à qui vingt années de pratique parlementaire et libérale, vingt années de fausse philosophie ont enlevé toute virilité, toute faculté mâle de regarder les choses en face et d'appeler les choses par leur nom" (CP, 193).

Et ailleurs il constate que le personnel dirigeant de la IIIe République représente "un type d'homme dégénéré, qui a perdu tout sens humain de l'énergie et de la décision" (CP, 177).

Pour Drieu, la IIIe République n'est plus, à l'image du pays qu'elle gouverne, qu'une "gérontocratie", traduisant un vieillissement général des hommes, des doctrines, des partis, incapable de faire face aux problèmes nouveaux et immenses que le monde moderne fait surgir.

"Cet état de choses ne va plus durer longtemps : les catastrophes prochaines nous forceront bien à en sortir, qui briseront comme verre les vieux partis, leurs bonshommes grotesques, leurs formules aussi vieilles les unes que les autres" (GOM, 249).

Le personnel politique en place reflète donc une France "vieillissante, tuberculeuse, bavarde, et au reste pessimiste et défaitiste". Et, encore une fois, la critique politique va au delà des institutions et même des hommes pour flétrir une certaine attitude devant la vie - "Assistez à un congrès socialiste et voyez toutes ces barbes, tous ces ventres, cette tabagie, cette attente anxieuse de l'heure de l'apéro" (CP, 53). Si ce sont les socialistes qui sont ici visés, les radicaux ou les modérés ne sont pas mieux traités. À cet égard, particulièrement significatif est un texte écrit en juin 40, dans lequel le personnel politique en place apparaît comme l'incarnation d'une philosophie de la vie responsable de la défaite : "La France des scouts, des routiers, des skieurs n'était pas assez forte pour s'imposer à la France des assis, des pêcheurs à la ligne, des buveurs de pernod, des bavards des comités, des syndicats ou des salons. La France des militants déterminés d'extrême droite ou d'extrême gauche n'était pas assez forte pour s'imposer aux bavards conservateurs qui se nommaient encore sans honte modérés, radicaux ou socialistes" (NPCS, 172).

En analysant le déclin démographique de la France et ses répercussions internationales, comme dans sa critique de la vie politique française, la réflexion de Drieu remet en question bien plus qu'une politique. C'est d'ailleurs ce qu'il affirmait très explicitement [81] dès son premier essai, *Mesure de la France*, en remarquant :

"Derrière toutes ces petites questions politiques ou sociales, qui tombent en désuétude, on voit apparaître une grande interrogation sur les fondements de tout, de nos mœurs, de notre esprit, enfin de notre civilisation" (MDF, 93).

Drieu pose ainsi dès le début des années 20 le problème qui ne cessera en fait de le hanter, celui d'une décadence de l'homme lui-même, qui aurait perdu le secret des sources de la vie : "Il n'y a plus qu'un seul problème total. L'homme qui réfléchit, et dont l'esprit dépasse les distinctions qui ne sont plus vivantes, n'aperçoit qu'un danger, mais il est immense, fait de tous les maux que peut engendrer la décadence de toutes les parties de l'être humain" (MDF, 93).

2. La décadence de l'homme moderne

Comme on vient de le noter, la critique politique de Drieu la Rochelle tend très souvent à se transformer en critique morale et philosophique. Son diagnostic de décadence politique de la France est ainsi un violent réquisitoire contre les mœurs des Français, contre leurs habitudes, contre leur comportement dans l'existence quotidienne, contre un style de vie qu'il ne cessera de stigmatiser sous l'expression de "philosophie de la petite vie". Mais, Drieu n'est pas seulement le moraliste qui s'indigne de l'individualisme jouisseur et médiocre dans lequel lui semblent sombrer les Français et la France avec eux. Derrière ces travers, il décèle une crise plus générale et plus profonde, mettant en question toute une évolution philosophique, qui l'amène à faire le procès du rationalisme, tenu pour le principal responsable des dégradations subies par l'homme contemporain. Et, ici, par-delà la France, c'est l'évolution générale de l'humanité occidentale depuis trois ou quatre siècles dont il nie les bienfaits, en contestant ce qu'il considère comme le mythe menteur du Progrès car, se demande-t-il, "l'homme, au cours de votre progrès, n'a-t-il pas perdu la moitié de lui-même ? Ce qu'il a gagné est largement compensé par ce qu'il a perdu" (NPCS, 17).

Le constat de la décadence politique de la France débouche donc sur la mise en question d'un style de vie, dont il ne cessera de dénoncer le caractère mesquin, borné, étriqué, aussi bien dans ses textes politiques que dans certains de ses romans, comme *Rêveuse Bourgeoisie*. C'est avec violence qu'il stigmatise la médiocrité des ambitions des Français, qu'il voit ralliés à cette "philosophie de la petite vie" (CP, 286), et dont les conséquences sont chez l'homme moderne le déclin de ce qu'il appelle les "valeurs viriles" et la démission devant les dures réalités de la condition humaine.

[82]

Cette philosophie de la "petite vie", c'est d'abord une philosophie du bonheur, le refus de la souffrance, une recherche hédoniste du plaisir avant tout, une morale qui se résume dans cette maxime qu'il qualifie "d'absolument idiote" : "Le bonheur à tout prix, tout de suite, tout le temps" (CP, 257). Maxime qui, pour beaucoup de Français, revient, selon lui, "à mettre le bifteck aux pommes avant toute autre pensée"(CP, 254), en espérant "l'apéro assuré tous les jours jusqu'à la mort" (CP, 257). Tendue vers ce bonheur promis, espéré, l'homme moderne a perdu la perception du caractère tragique de la vie, le diluant dans une sorte d'optimisme aveugle, douillet et consolant. L'homme du XXe siècle, protégé "dans l'apparente

sécurité des villes" (CP, 187), ne voit plus, ou ne veut plus voir, que la vie est un combat, que la souffrance et le malheur sont des dimensions inévitables de l'existence humaine. Ces réalités trop dures, le rationalisme a tenté de les exorciser par une idéologie illusoire :

"La souffrance, la mort allaient être bannies. La paix régnerait sur les éléments comme sur les foules. L'industrie, la science n'étaient que des sources de prospérité et de bonheur" (CP, 188).

Le fruit de cet optimisme rassurant, c'est en effet l'idéologie du progrès, "l'idéologie à sens unique du progrès et de la paix partout montante"(CP, 324). Une idéologie qui traduit, pour Drieu, un refus d'affronter virilement la réalité. Elle est aussi significative de la démission de l'homme, qui s'en remet au cours de l'histoire pour lui construire un monde meilleur, en lui évitant d'avoir à prendre les risques d'une action volontaire. Par là, c'est une incitation à l'abdication de la volonté, "une philosophie endormeuse des esprits et ruineuse des énergies" (CP, 187).

Ce bonheur est aussi un bonheur individualiste, cultivé "dans un isolement mortel", qui habitue les Français à "l'égoïsme, à la laderie, à la dérobade" (CP, 187). Ayant perdu le sens d'un destin collectif, résolu à se tenir à l'écart des bouleversements de l'histoire, ils sont surtout occupés à poursuivre, "dans leurs pauvres coques mesquines", la réussite de leurs affaires personnelles, la satisfaction de leurs petits et médiocres plaisirs.

"Vous avez trop vécu cachés dans vos maisons, enfouis dans vos petites vies et histoires individuelles, vous ne savez plus ce que c'est que d'être ensemble, tous ensemble. La vie des grandes villes, qui fait des hommes des poussières d'individus, nerveux, méfiants, ricaners, a étioilé en vous les plus belles et les plus célèbres qualités de notre race"(EN, 1er août 1936).

Ces Français, repliés "dans leur individualité rechignée et mesquine", Drieu les voit avec mépris sombrer "dans l'obsession du confort et de la tranquillité"(CP, 253). "Au fond, constate-t-il, les Français [83] souhaitent surtout de dormir, de pêcher à la ligne, de manger leur cuisine, de faire un peu l'amour et de lire des faits divers qui leur rappellent vaguement le temps où il y avait des passions" (CP, 277).

La France modelée par cette "philosophie de la petite vie", c'est "la France de la belote et de l'apéro", une France démissionnaire, qui a perdu ses capacités de renouvellement et de création. Il constate en effet que cette philosophie entraîne le déclin de ce qu'il appelle les "vertus viriles" qui, selon lui, témoignent de la jeunesse d'un peuple : vertus de force, de courage, d'héroïsme, de sacrifice, qu'il voit s'effacer sous les revendications d'un individualisme jouisseur, dans les facilités d'un hédonisme à courte vue. À ses yeux, cette dévirilisation s'accompagne de ce que l'on peut appeler une "dévitalisation", car l'homme moderne, ainsi replié dans son individualisme, à la recherche d'une sécurité confortable, s'est mis en marge de la vie et ne vit plus que d'une existence ralentie, qui, selon Drieu, est le contraire de la vie véritable :

"Un peuple qui n'a que le sens du confort ne se prépare à rien de ce qui est la vie, la vraie vie. Ce n'étaient pas nos instituteurs ni nos professeurs qui pouvaient nous apprendre ce qu'est la vie. Ils nous parlaient du progrès, de la paix perpétuelle, du confort définitif pour toute l'humanité. Mais, la vie sur cette planète, ce n'est pas ça : ce sont des tremblements de terre, des raz-de-marée, des cyclones, des tempêtes, des incendies, des épidémies, des difficultés sociales, conjugales, etc. La vie ne peut être tranquille et confortable depuis la naissance jusqu'à la mort - ou bien elle ressemblerait à la mort" (CP, 256).

Cette ombre de la mort plane d'ailleurs sur le destin collectif des Français, car cette dévitalisation, cette perte du goût de la vie authentique, du risque, de l'aventure a des prolongements concrets, sur lesquels Drieu insistera à de nombreuses reprises, c'est le refus de donner la vie, et sa conséquence la régression démographique. Car faire des enfants implique des vertus de sacrifice, de don de soi, de renoncement, qui sont des vertus héroïques, incompatibles avec la "philosophie de la petite vie" : "Si l'homme ne risque pas sa vie dans le combat, il ne risquera bientôt plus sa vie dans la paternité : faire un enfant c'est à demi mourir, c'est à demi s'effacer, c'est mutiler à jamais son égoïsme. Rousseau, un des premiers égoïstes, l'avait bien compris qui mit ses enfants à la fourrière" (NPCS, 87).

Ce procès, articulé autour d'un certain nombre d'images sans cesse répétées, il le résumera en une page qui exprime bien ce contre quoi il a tenté de se dresser et ce que furent certains des mobiles les plus profonds d'une révolte dont la portée va bien au-delà de la mise en question d'un système politique. Drieu dénonce

"tous ces pédants, tous ces rationalistes, tous ces pète-sec" qui ont donné au [84] peuple français ce goût de la "petite vie" et qui lui ont enseigné :

"Tu es libre de vivre ta vie, c'est-à-dire que tu es libre de ne pas vivre, de ne rien voir que ton nombril. Tu ne penseras qu'à l'argent tu n'en gagneras pas beaucoup, mais tu l'économiseras. Tu auras peut-être une femme, mais tu ne lui feras pas d'enfants, si bien que, pour elle, tu ne seras pas un homme, et que, pour toi, elle ne sera pas une femme. Vous ferez semblant de vous amuser un peu dans votre coin, bien modestement bien prudemment. Et puis, vous vieillirez entre l'apéritif, le cinéma et la pêche à la ligne. Et la France vieillira avec vous. La France réduite à votre petite vie mourra avec votre petite vie" (CP, 123).

Au delà, cette critique morale s'enracine dans une mise en cause de toute une philosophie, qu'il désigne sous le nom de rationalisme. Cette France repliée sur ses petits égoïsmes, fuyant le risque, préférant la médiocrité à l'aventure, voyant peu à peu se tarir sa puissance créatrice, c'est en effet la France façonnée par le rationalisme. "La France, notera-t-il en 1940, a été détruite par le rationalisme, à quoi avait été réduit son génie" (NPCS, 177).

Il stigmatise en effet "une conception intellectualiste et rationaliste de la vie, qui est tout à fait périmée" (CP, 52). Telle est, pour lui, la racine des maux qui affligent la France et qui, au-delà, mettent en péril l'homme moderne dans son essence même. Pour Drieu, l'erreur majeure des rationalistes est d'avoir oublié que l'homme n'est pas que raison et que "la première règle de la raison, c'est de faire la part large aux forces spontanées de la vie, de la santé, du sang" (CP, 52). En réduisant l'homme à sa seule raison, le rationalisme a méconnu, deux dimensions fondamentales de l'être humain : la dimension physique, corporelle, charnelle de l'existence humaine et, d'autre part sa dimension spirituelle et mystique. Ces deux amputations sont pour lui, les causes essentielles de la décadence du monde moderne et de l'appauvrissement de la qualité humaine qu'il dénonce.

Le premier élément de cette décadence rationaliste, c'est donc l'oubli du corps, la négligence des aspects physiques de la vie humaine : "L'homme ne marche plus, ne court plus, ne saute plus... Ce qui perd les Français, c'est qu'ils ne sentent pas leur corps, ils sont tout en cervelle maintenant" (NPCS, 78,37). Devant les conséquences de ce mépris du corps et de ses exigences, qui lui paraît faire des

Français des "buveurs de Pernod" ou des "intellectuels émaciés", il s'indigne de la laideur physique de ses compatriotes :

"Je souffre pour le corps des hommes. Le corps des hommes est ignoble, en France du moins. Horrible de se promener dans les rues et de rencontrer tant de déchéances, de laideurs, d'inachèvement. Ces dos voûtés, ces ventres gonflés, ces petites cuisses, ces faces veules" (SF, 111).

[85]

Il faut souligner que, chez Drieu, cette réaction est loin d'être seulement esthétique car ce mépris du corps a aussi des conséquences plus profondes en arrachant l'homme au réel : "Le corps était ignoré, dédaigné... Nul ne le considérait sérieusement comme un des éléments de l'être... L'esprit isolé, abandonné à ses vagabondages internes, n'était plus relié au monde extérieur par des mouvements des bras et des jambes qui engagent la responsabilité et enrégimentent un homme dans le système des apparences" (MDF, 136).

Pour Drieu, un facteur sociologique est d'ailleurs venu renforcer les ravages du rationalisme, c'est l'urbanisation. La ville moderne, repliée sur elle-même, lui semble participer à la dégradation de l'homme contemporain, dans la mesure où elle le fait vivre dans un monde artificiel et abstrait qui a perdu le contact avec la nature, avec toutes les richesses que cela comportait :

"Peu à peu, dans le corps engourdi des villes, se sont perdus les effets divins du travail des champs, qui maintiennent seuls l'harmonie entre la nature et l'homme" (NPCS, 81).

Cette évolution à la fois philosophique et sociologique a donc déraciné l'homme, l'a arraché aux réalités les plus élémentaires et les plus essentielles en le projetant dans un univers artificiel et illusoire : "L'homme, dans la grande ville, ne sait plus ce qu'il y a derrière la faim et la soif ; il oublie les plantes, les animaux et les saisons. Pour lui, les chiens, les chevaux, les chats, les oiseaux ne sont plus que des poupées. Il vit comme si on ne mourrait pas, il pense comme s'il n'y avait pas de tremblements de terre, d'épidémies, de guerres, de massacres. Ou, le peu qu'il sache de tout cela il le nie éperdument et prétend que cela n'est plus ou ne va plus être..." (NPCS, 78).

Cette perte de contact avec le réel entraîne aussi le déclin du pouvoir créateur de l'homme moderne, et ceci dans tous les domaines. Pour lui, il y a, en effet un lien étroit entre la capacité créatrice de l'homme et le rapport qu'il entretient avec la nature :

"Les facultés d'invention et de création de l'homme, dans tous les domaines, ne sont que le prolongement de ce rapport, elles ne durent que dans la mesure où, après qu'il est interrompu, en persiste la mémoire dans ses nerfs et dans ses réflexes et elles ne survivent pas à l'oubli entier qui peut l'anéantir" (NPCS, 81).

Cette analyse très abstraite a des conséquences politiques concrètes. Elle explique pourquoi Drieu, par exemple, ne croit pas aux capacités révolutionnaires du prolétariat. Selon lui, si Marx a pu croire aux vertus du prolétariat, c'est parce que le prolétariat des années 1850, qu'il avait sous les yeux, venait tout juste d'être coupé de ses racines paysannes et qu'il n'avait pas été encore dévoré par la ville et par [86] l'industrie : "Ce prolétariat était encore jeune. Il présentait encore les caractères propres aux classes dont il était issu : artisans et paysans. De ces classes anciennement constituées, le jeune prolétariat des grandes villes neuves tirait des vertus de fierté, de courage, de résistance, d'indignation" (SF, 35).

Cet oubli du corps n'est pas la seule conséquence du rationalisme. Il a aussi amputé l'homme de sa dimension spirituelle, de sa dimension mystique. L'homme n'est pas que raison ou intelligence, il est aussi foi, élan spirituel. Et Drieu dénonce ce qu'il appelle "l'abrutissement de deux siècles d'enseignement rationaliste", qui, écrit-il, "a anéanti toute résonance de l'univers dans l'homme, qui a privé les Français de leur âme comme de leur corps" (NCPS, 79).

Drieu, qui s'est éloigné de la foi catholique dès son adolescence, ne reviendra pas sur cet éloignement mais il restera tout au long de sa vie préoccupé par les problèmes religieux. En tout cas, l'athéisme simpliste auquel aboutit le développement du rationalisme, la perte du sens du divin qu'il a engendré, lui apparaissent comme un appauvrissement de l'homme, comme une mutilation :

"Un véritable humanisme est pénétré du sentiment continuellement présent et actif du religieux et du sacré. L'homme est un animal social, mais est aussi un animal religieux" (CP, 161).

Il ajoutera dans le même sens : "Un véritable humanisme est celui qui admet le surhumain, le divin... Le divin seul peut permettre à l'humain de s'exprimer tout entier" (CP, 164). De ce fait, le rationalisme conduit non seulement à une dégradation corporelle, chamelle de l'humanité, mais aussi à sa dégradation spirituelle.

Drieu rend ainsi le rationalisme responsable de ce que l'on n'appelait pas encore l'économisme, c'est-à-dire la réduction des aspirations humaines à leurs aspects purement matériels et économiques et l'organisation de sociétés qui ne se préoccupent plus que de production et de statistiques :

"Sous prétexte d'un mieux-être, auquel on ne songe même plus, l'effort économique s'est exaspéré, perversi. On produit pour produire, on fabrique pour fabriquer, sans plus tenir compte des fins ni des moyens" (MDF, 111).

Une société de plus en plus matérialiste constitue donc l'aboutissement logique du rationalisme, et c'est en termes très modernes qu'il décrit cette société de la machine, coupée de la nature et encombrée d'objets, dans laquelle l'homme lui semble avoir de moins en moins sa place : "Par la machine, l'homme s'éloigne de plus en plus de son corps et de la nature. Il s'engage dans une spéculation terre à terre, dans une mythologie de plus en plus confinée à la surface des objets, dans une idolâtrie, un fétichisme sans frémissement. [87] La machine engendre la machine et la multiplication des objets qu'on dit utiles fait une inutilité énorme, terne, morne, sans rayonnement un encombrement destructeur" (NPCS, 80).

Ainsi, à une certaine nostalgie des sociétés rurales fait pendant - même si certains textes célèbrent "la beauté des machines" - une critique assez virulente des orientations trop exclusivement industrialistes et technicistes du monde moderne :

"L'homme a besoin d'autre chose aujourd'hui que d'inventer des machines. Il a besoin de se recueillir, de chanter et de danser. Une grande danse méditée, une descente dans la profondeur" (SF, 104).

Une société, engagée sur cette voie, qui a oublié cette dimension mystique, spirituelle, lui paraît conduire à une véritable asphyxie de l'homme, éprouvant plus ou moins consciemment la mutilation de son être qui lui est ainsi imposée. Et Drieu qui, dans *Le Feu follet*, décrit la lente déchéance d'un drogué, acculé peu à peu au suicide, voit dans le recours à la drogue une forme de protestation aberran-

te contre cette amputation de l'être humain : "Les drogués, écrit-il, sont les mystiques d'une époque matérialiste qui, n'ayant plus la force d'animer les choses et de les sublimer dans le sens du symbole, entreprennent sur elles un travail inverse de réduction et les usent et les rongent jusqu'à atteindre en elles un noyau de néant" (FF,112). Dans cette perspective, Drieu enfla le ton pour avertir que ce n'est pas impunément que le monde moderne s'est ainsi engagé sur la voie d'un positivisme sans issue : "Tous travaillent à l'achèvement d'un certain monde moderne, merveilleusement mécanique, sévère et dénué de tout secours de l'Esprit... Mais, un jour viendra où les hommes se révolteront contre le joug atrocement positiviste des Maurras, des Mussolini, des Lénine et des Fords. Alors les hommes hurleront un affreux besoin métaphysique" (GOM, 266).

On voit donc comment s'est ainsi réalisée la décomposition de l'homme par le rationalisme, qui a conduit à une amputation de l'homme en quelque sorte par le haut et par le bas, en le privant à la fois de ses racines spirituelles et de ses racines charnelles, en le désintégrant, presque au sens littéral de ce terme : "Le rationalisme, c'est l'agonie de la raison. Oui, il y avait eu une raison française, si vive, si drue, si naïve, et si large, embrassant tous les éléments de l'être : pas seulement le ciel, mais la terre, pas seulement la ville, mais la campagne, pas seulement l'âme, mais le corps, enfin tout. La France avait eu le sens du tout elle l'avait perdu" (G.407).

On constate déjà, par l'ampleur et la profondeur de ce diagnostic, qu'il n'est pas possible de rendre compte de la pensée de Drieu la Rochelle et de son évolution en termes seulement politiques. Sa réflexion a eu incontestablement des ambitions plus [88] vastes. L'enjeu de la crise qu'il décrit est bien plus qu'un certain mode d'organisation politique de la société : c'est, comme il le note lui-même, "un immense problème de civilisation, qui confond même les continents" (GOM, 253). Et lorsqu'il évoque des analogies historiques, c'est de la Renaissance qu'il rapproche la situation du monde contemporain. Aussi, quand il envisage les remèdes qui pourraient être apportés aux maux dont souffrent les sociétés modernes, ceux-ci sont à la dimension des constatations faites et Drieu annonce que les révolutions du XXe siècle "seront des révolutions qui ne modifieront pas seulement son appareil politique et économique, mais qui renouvelleront aussi sa structure mentale" (GOM, 216).

2. *Les hésitations politiques de Drieu*

[Retour à la table des matières](#)

Cette analyse de la décadence française et, au-delà, de la décadence de l'homme moderne, cette analyse qui, de *Mesure de la France* à *Notes pour comprendre le siècle*, n'a cessé de s'approfondir explique sans nul doute les hésitations de Drieu la Rochelle avant son ralliement au fascisme en 1934. Elle permet de comprendre pourquoi il ne peut, durant cette période, approuver sans réticences aucun des mouvements sociaux ou politiques du moment, qui lui paraissent tous, à un degré ou à un autre, participer au même vieillissement de la société française et de la société moderne.

Certes, à ses oscillations, à ses incertitudes, Drieu donne des raisons politiques, qui ne seront pas sans influence par la suite sur son adhésion au fascisme, mais on peut douter que l'analyse politique soit suffisante pour rendre compte totalement de son engagement postérieur. Néanmoins, la connaissance de ces hésitations est nécessaire pour comprendre ce que seront les composantes politiques du fascisme de Drieu qui, même si elles ne sont pas les plus déterminantes, n'en existe pas moins. En simplifiant quelque peu un itinéraire complexe et sinueux, on peut dire qu'entre 1918 et 1934 les positions et les velléités d'engagement de Drieu ont oscillé entre trois pôles : l'Action française, le briandisme et le socialisme.

1. Drieu et l'Action française

Drieu a été amené à se situer très jeune par rapport à l'Action française. Sa famille était en effet d'opinion nationaliste. Avant la guerre d'abord, puis dans les années 1920, il s'est trouvé influencé par le mouvement monarchiste et proche de celui-ci. Toutefois, contrairement à d'autres écrivains qui seront plus tard tentés par le fascisme, il n'a jamais appartenu à l'AF et n'y a jamais milité. Et ce [89] pour des raisons qui ne sont pas sans intérêt dans la mesure où ces réticences l'amèneront à chercher sa voie politique dans d'autres directions.

Il est certain que c'est la critique du régime parlementaire et démocratique établi qui a le plus rapproché Drieu de l'Action française, à quoi il faut sans doute aussi ajouter son admiration pour la vigueur intellectuelle de Maurras et pour son courage d'aller à contre-courant des idées à la mode. L'admiration que Drieu a eue pour certains des aspects de la pensée maurrassienne est incontestable et il fera dire à son héros romanesque Gilles qu'il "tient le philosophe de Martigues comme le plus grand penseur politique de la fin du dernier siècle" (G, 413). Toutefois, cet hommage n'est pas sans contenir une réserve implicite, et d'importance. S'il reconnaît la parenté de certains éléments de sa pensée avec celle de Maurras, il considère aussi que celui-ci ne peut plus avoir d'influence directe sur les événements du XXe siècle. Gilles, écrit-il encore, "le voyait grand homme d'action à travers les siècles, il le voyait petit et impuissant dans l'immédiat" (G, 413). Et ailleurs il ajoute : "Pour moi, Maurras n'est qu'un écrivain qui a écrit de puissantes et troublantes pages en marge d'un chapitre d'histoire qui est fini. Ce n'est pas un fondateur de Cité" (GOM, 251). Son attitude est donc ambiguë, mêlant l'admiration pour la personnalité intellectuelle de Maurras et le sentiment que l'Action française n'est plus tout à fait accordée aux problèmes du siècle.

C'est ainsi que s'il croit que les principes d'autorité et d'aristocratie prônés par l'Action française conservent toute leur valeur, il estime en revanche que ses thèses monarchistes n'ont plus guère de signification et sont quelque peu anachroniques. Sur ce point, il avance plusieurs raisons. L'une, un peu sentimentale et anecdotique est une raison de personne et de dynastie. Il n'aime pas les Orléans : "J'ai toujours méprisé les Orléans, dont l'un a voté la mort de Louis XVI et l'autre, ancien combattant de Jemmapes, finalement s'en va sans avoir su garder sa couronne" (SF, 221). Plus rationnellement, il conteste l'argumentation maurrassienne selon laquelle seul le principe monarchique peut assurer la continuité du pouvoir : "Je tiens aussi que le sens de la continuité du commandement n'est pas trop étroitement liée à l'institution monarchique ; en témoignent quelque peu Rome et l'Angleterre" (SF, 230).

Plus profondément, la vision qu'à Drieu de l'histoire et de l'évolution de la société française ne recoupe pas celle de l'Action française. Il refuse ainsi ce qu'il considère comme le mythe de 1789 perçu comme la cause unique des maux accablant la France depuis un siècle et demi : "Je n'ai jamais pu croire, remarque-t-il,

que la Révolution de 89 fut une maladie" (GOM, 25). Un peu plus tard, il [90] écrira dans le même sens, tout aussi nettement :

"Ce 1789, étrange manifestation du diable dans l'histoire, faisait dans la mythologie des "réactionnaires" exactement et stupidement équilibre à un autre 1789, soudaine irruption du Bon Dieu dans le naïf univers des républicains athées" (CP, 337).

Il se refuse donc à couper l'histoire de France en deux. Enfin, et c'est sans doute la raison la plus importante, il constate que l'idée monarchique n'a plus de racines populaires dans les masses françaises, qui sont désormais "substantiellement républicaines" : "Cela revient à dire que la France n'est pas blanche, qu'elle a perdu à tout jamais le contact avec le monde d'aristocratie monarchique, qui, lui-même, s'est détaché d'elle progressivement depuis la Fronde, depuis Louis XIV" (SF, 80). Ces réserves ne sont pas sans rappeler celles de Barrès⁴⁹ et les relations ambiguës de celui-ci avec l'Action française. Ainsi, tout en ayant d'incontestables affinités avec certaines des thèses maurrassiennes, il n'entend pas cependant rejeter tout l'héritage révolutionnaire et tout ce qui s'est fait depuis 1789.

Drieu ne se borne pas à critiquer le monarchisme de l'AF, il reproche aussi à l'analyse maurrassienne d'avoir accordé une place trop importante aux problèmes politiques et institutionnels et d'avoir de ce fait trop négligé les questions économiques et sociales :

"Alors que le problème urgent était une construction économique et sociale, Maurras s'est absorbé, et avec lui une partie de la jeunesse française, dans l'étude savante, ingénieuse, mais fort intempestive, de certains problèmes de haute psychologie politique, qui tournent tous autour de l'idée de monarchie tempérée et somme toute, constitutionnelle" (LDJ, 4 mars 1934).

Ici apparaît un grief plus général que Drieu fait à l'ensemble des partis de droite, et pas seulement à l'Action française, celui de se désintéresser des problèmes sociaux et il déplore "le contraste entre leur chaleur patriote et leur froideur sociale" (SF, 220) :

⁴⁹ Cf. l'article de Drieu intitulé "Barrès, comme nous, voulait fondre toutes les traditions françaises" (CP, 89).

"Ce monde ne s'anime que sur une réaction tournée vers l'extérieur ; il a un sentiment très aiguë de la superficie nerveuse du corps français, mais il n'a pas une conception vivante active, de l'intérieur, des problèmes sociaux et organiques du pays. Il en a une conception profondément périmée. C'est un monde national, ce n'est pas un monde social" (SF, 83).

Il note aussi que cette évolution a été accélérée par l'embourgeoisement du recrutement de l'Action française qui a étouffé son dynamisme révolutionnaire : "Toute force vive, dans l'Action Française, note-t-il, a été étouffée par le reflux des débris du monarchisme [91] traditionnel : hobereaux de campagne ou noblesse de salon, bourgeois réactionnaires en quête de protection contre le péril rouge" (SF, 27). Ce nouveau recrutement de l'après-guerre a cassé l'élan conquérant de l'AF et l'a figée dans un conservatisme peureux : "Ce monde ne comprend pas. Et, ne comprenant pas, il se montre ombrageux et inquiet. Bien qu'il touche et rejoigne le populaire par moments, il n'a pas un sens permanent du populaire. Tout ce qu'il sait et sent du peuple ne lui sert pas d'une façon permanente. Il retombe toujours sur son axe de morgue et de peur" (SF, 84).

Cette analyse est particulièrement intéressante, car elle reflète assez bien les désillusions d'un certain nombre de partisans de l'Action française qui, dans les années 30, l'abandonneront pour se tourner vers le fascisme. On peut noter aussi qu'un homme comme Bernanos aura, sur l'évolution de l'AF après la Première Guerre mondiale, des vues proches de celles que l'on vient d'évoquer. Par ailleurs, dans l'accent mis sur le déclin du dynamisme du mouvement maurrassien, qui lui semble se figer et se replier sur des attitudes conservatrices, transparaît le thème du vieillissement dont on a déjà vu l'importance dans la réflexion de Drieu.

Une autre divergence séparera Drieu de l'Action française, et celle-là est fondamentale puisqu'il s'agit du problème du nationalisme. Drieu a été élevé dans un milieu nationaliste et une part de lui-même inclinera toujours de ce côté. Mais, seulement une part. Il y a aussi chez lui l'analyste qui se réfère au froid réalisme des chiffres et qui, au lendemain de la guerre, constate la faiblesse démographique et politique de la France, comparée à la puissance de ses voisins européens et à celle des États-Unis et de la Russie. De ce fait, il ne peut se satisfaire de la vision nationaliste du destin de la France et de l'Europe et il ira jusqu'à écrire que le na-

tionalisme "est l'aspect le plus ignoble de l'esprit moderne" (CDC, 219). Pour lui, entre 1918 et 1935, l'âge des nationalismes est passé :

"Ce qu'on appelle, dans le monde entier, aujourd'hui, le nationalisme, c'est le résidu d'un état d'âme, qui a eu son heure de pleine vérité et de pleine fécondité. Mais ce résidu tourne et s'aigrit. Quand les hommes deviennent conscients d'un état d'âme, c'est qu'il commence à se fatiguer et à ne plus correspondre aux faits. Alors, on fait intervenir la volonté. Et, bientôt on entre dans l'exagération. Ce qui était spontané et inconscient - faire partie d'une nation - devient une attitude - être nationaliste - bourrée d'intentions et de significations qui extravaguent fort loin du naïf point de départ" (ECP, 38).

Tel est son sentiment lorsqu'il écrit *L'Europe contre les patries* en 1931. Mais, déjà, dans *Mesure de la France*, dont il dira plus tard qu'il l'a rédigé au moment où il avait été le plus proche de l'Action française, [92] il constatait qu'il ne pouvait être "de ceux qui ne croient plus à l'existence de quelque chose de commun entre les hommes et qui se résignent à ne plus avoir de communication avec la voix de l'espèce, avec la raison, que par le seul organe national, par le seul génie de leur patrie" (MDF, 73). On est alors assez loin de Maurras.

De même, Drieu ne partageait pas l'anti-germanisme systématique, à la fois politique et philosophique, qui fut toujours celui de l'Action française. Et là on touche à une différence qui n'est pas seulement de doctrine, mais aussi de philosophie et de tempérament. Pour Maurras, le latin, la France était l'héritière de la Grèce, la fille privilégiée de l'humanisme méditerranéen, la patrie de la raison, de la clarté, de la mesure. Pour tous ces motifs, selon Maurras, le génie de la France était inconciliable avec ce qu'il considérait comme le génie trouble et tumultueux de l'Allemagne éternelle. Or, Drieu, le normand, est loin d'approuver ces points de vue. Le génie rationnel est loin de ne lui inspirer que de l'admiration ⁵⁰ et il y a chez lui une inclination au romantisme, au mysticisme, peu compatible avec les canons philosophiques et esthétiques de l'AF. La France ne lui paraît pas être seulement fille de la Méditerranée, mais aussi tributaire d'influences nordiques et il regrettera que l'existence de ces influences aient été cachées ou minimisées par les

⁵⁰ À de nombreuses reprises, Drieu soulignera d'ailleurs, en s'appuyant notamment sur les travaux de Nietzsche, que l'image de la Grèce, "patrie de la raison", ne correspond pas exactement à la réalité historique.

historiens français de toute école et, particulièrement, ajoutera-t-il, "par l'école monarchiste depuis qu'elle est tombée sous l'influence d'un aussi farouche romanisant et latinisant que Maurras"(CP, 234).

Le premier pôle d'attraction pour la pensée de Drieu a donc été l'Action française, avec, à la fois, la séduction exercée par la critique maurrassienne des institutions démocratiques et parlementaires et par la "virilité intellectuelle" de Maurras et, d'autre part, des réserves qui touchent non seulement à la politique maurrassienne mais aussi à ses racines philosophiques. Par ailleurs, à côté de ces critiques qui sont formulées clairement et explicitement, il en est sans doute aussi de plus implicites qui n'en sont pas moins importantes pour expliquer ses réticences.

Ainsi, le goût de Drieu pour les grandes fresques historiques, à l'échelle des millénaires et des continents, contraste avec les analyses plus précises et plus limitées de l'empirisme organisateur. Lui qui déclare : "Je veux m'éloigner des problèmes de mon temps pour y revenir, les expliquer par des comparaisons très vastes"(G,62), note ainsi que Maurras "ne se place jamais sciemment du point de vue de la philosophie tout à fait désintéressée et objective de l'histoire" ⁵¹. [93] Par ailleurs, l'auteur de *Mesure de la France* a un sens aigu de la nouveauté historique et de la modernité, qui l'amène à s'intéresser passionnément aux expériences politiques et sociales de l'après-guerre, qu'il s'agisse de l'évolution des États-Unis, de la naissance du communisme en Russie ou de l'apparition du fascisme. Cette curiosité l'éloigne quelque peu d'une école davantage préoccupée des permanences de l'histoire que de ses discontinuités.

Les problèmes nouveaux, nés des transformations techniques et des changements sociaux provoqués par la guerre, lui semblent aussi mal perçus par l'analyse maurrassienne : "C'est une pensée qui a été magnifique, mais qui a vieilli"(CP, 369). C'est aussi une pensée trop civilisée, à la mesure d'une société relativement stable et policée, comme l'était la société du XIXe siècle, mais qui n'est plus à la hauteur des bouleversements brutaux du XXe, qui obligent à remettre en chantier toute une civilisation. Et c'est peut-être la clé de ses réticences à l'égard de l'Action française que livre Drieu lorsqu'il écrit : "Un monarchiste n'est jamais un moderne ; il n'a point la brutalité, le simplisme barbare du moderne" (LDJ, 4 mars 1934).

⁵¹ Lettre à Maurras du 25 septembre 1939, in Grover, op. cit. , p. 101.

2. Drieu, l'Europe et le briandisme

Tout en ayant certaines affinités avec l'Action française, Drieu s'en séparait sur un point capital : le nationalisme. Le problème du dépassement du nationalisme par la France et, plus généralement la question du dépassement des patries constituera l'un des thèmes majeurs de sa réflexion politique entre 1920 et 1934 et il consacrera plusieurs essais à ce sujet, notamment *Mesure de la France* en 1922, *Genève ou Moscou* en 1928, *L'Europe contre les patries* en 1931. Mais, là encore, la permanence du thème et des objectifs n'empêchera pas des fluctuations assez sensibles dans ses prises de position politiques.

Le thème du dépassement des patries apparaît donc, la guerre à peine terminée, dans l'essai *Mesure de la France*. La thèse centrale du livre est que l'ère des nationalismes est close. Ce constat s'applique d'abord à la France : son déclin démographique lui interdit de conserver l'illusion de demeurer une puissance mondiale de premier plan. Mais cette analyse a une portée plus générale, car ce qui est vrai pour la France l'est aussi pour les autres nations, en particulier pour les autres nations européennes. Le monde est désormais entré dans l'ère des empires et des continents. "Je crois, écrit-il, qu'on ne peut pas rester seul en Europe ou, si l'on se croit assez fort pour y rester seul, on n'y fait que des folies" (MDF, 82). Il y a surtout [94] une folie dont Drieu veut tenter de protéger l'Europe, celle de la guerre. Il faut dépasser les rivalités nationales pour épargner à l'Europe une guerre fratricide qui l'achèverait.

"Les patries qui se dissolvent qui ne peuvent plus se raccrocher à la fermeté du génie, n'ont plus de forces pour s'opposer les unes aux autres... La guerre et la patrie sont devenues deux monstres inhumains et illimités, accouplés par la fatalité du monde moderne. L'ombre du tragique enivrant de ce double monstre pèse sur toutes les consciences... L'idée de patrie est liée à l'idée de guerre. Étant donné ce qu'est devenue la guerre dans le monde actuel, elle fait de la patrie la force la plus immédiatement dangereuse qui circule au milieu de nous" (MDF, 83, 94).

De 1918 à 1934, l'image d'une nouvelle guerre, "fléau foudroyant pour l'Europe" (SF, 224), ne cessera de hanter Drieu et on ne peut que souligner la vigueur de

ce pacifisme, qui peut paraître assez paradoxal chez un futur théoricien du fascisme.

Cette prise de position négative et critique contre le nationalisme a un corollaire positif, à savoir une profession de foi pro-européenne. En 1931, dans *l'Europe contre les patries*, il proclame :

"J'ai donc pris parti contre les vieilles patries qui déchirent l'Europe. J'appelle... parmi ces forces obscures, celle qui brisera les vieilles frontières et permettra la naissance de cet être jeune et grand que j'appelle l'Europe et qui sera une nouvelle société, taillée à la mesure de notre époque, une société de quatre cents millions d'hommes" (ECP, 158).

Cette orientation n'est d'ailleurs pas seulement due à la crainte de voir l'Europe se disloquer sous l'influence de ses démons intérieurs, elle se fonde aussi, chez lui, sur l'idée que l'Europe doit s'affirmer pour se protéger des pressions extérieures, notamment celles "de l'impérialisme capitaliste de l'Amérique et de l'impérialisme socialisant de la Russie" (GOM, 186). Ainsi, tant du point de vue intérieur qu'extérieur, faire l'Europe est une question vitale : "Il faut faire l'Europe parce qu'il faut respirer quand on ne veut pas mourir... Il faut faire l'Europe..., à moins qu'on ne veuille laisser un grand bûcher s'amoncelle ; sur lequel flambera avant vingt ans toute civilisation, tout l'espoir, tout l'honneur humain" (GOM, 109).

Mais, sur la manière de réaliser cette unité européenne, sur l'évaluation des forces en présence, sur l'appréciation des mouvements sociaux ou politiques susceptibles d'en favoriser la naissance, les positions de Drieu ont sensiblement varié entre 1920 et 1934. En 1922, dans *Mesure de la France*, c'est dans la direction d'une Europe des patries que s'oriente sa pensée. Il considère alors que les nations demeurent une réalité qui ne peut être niée, mais qui doit être dépassée. L'ère des patries n'est pas tout à fait close, note-t-il, mais [95] "celle des Alliances est ouverte" (MDF, 64). Il penche alors vers l'idée d'une alliance des patries européennes, à l'occasion de laquelle pourraient être mises en place quelques structures communes, avec, par exemple, la création d'un Conseil européen. À ce moment, il hésite entre un projet d'alliance comportant un certain degré d'organisation et une idée de fédération, dont il emploie même le terme : "L'Europe se fédérera ou bien elle se dévorera, ou elle sera dévorée" (MDF, 65). En tout cas, il repousse alors toute solution qui serait fondée sur l'hégémonie d'une nation fédératrice.

En 1928, dans *Genève ou Moscou*, sa position est beaucoup plus radicale. Il dénonce violemment "le rabâchage dangereux des nationalismes" et se prononce, cette fois, pour la naissance d'un véritable "patriotisme européen", qu'il voit fondé sur trois nécessités :

"Nécessité de passer outre à l'épuisement spirituel des patries, nécessité de créer une vaste autarchie économique à la mesure d'un continent, nécessité d'éviter un suicide par les gaz" (SF, 224).

Autour de 1928-1930, il va penser, comme l'indique le titre de son livre, que la Société des Nations pourrait être l'instrument de cette unification européenne qu'il souhaite. Il approuve alors ce qu'il appelle "l'effort admirable et fécond d'Aristide Briand" (GOM, 108) et, en 1934, il écrira à propos de cette période : "Ma foi européenne, ma foi dans la Société des Nations s'affirmait plus que jamais" (SF, 229). *L'Europe contre les patries*, en 1931, accentue encore ces tendances. Cette fois, passant par-dessus la tête des États, il en appelle à une "démocratie des peuples" et constate que "le système des traités a fait son temps" : "L'Europe passe de la période diplomatique à la période législative" (ECP, 123).

Cette évolution amènera Drieu à modifier sa position sur l'échiquier des forces sociales et politiques. Dans les années 1925-29, il va en appeler, pour réaliser ses vues, à un néocapitalisme, intelligent et réformateur, qui renoncerait à la concurrence sauvage régnant aussi bien entre les nations qu'à l'intérieur de celles-ci. L'alliance du capitalisme et du nationalisme ne peut être, selon lui, qu'accidentelle et la logique de l'évolution du capitalisme doit le conduire, s'il veut survivre, à l'internationalisme :

"Crises de la production, crises de la consommation, raréfaction des marchés extérieurs, à tous ces ennuis atroces, qui ne sont que les manifestations de maladies chroniques, on voit bien qu'aucun remède ne peut être apporté dans les limites actuelles des États nationaux... Le capitalisme ne peut subsister que s'il fait les États-Unis d'Europe et les États-Unis d'Europe ne peuvent être faits que par le capitalisme conscient et organisé" (GOM, 119, 122).

Drieu souhaite alors que ces nouveaux capitalistes, réalisant que le [96] capitalisme est inéluctablement obligé de se transformer, deviennent les agents de l'unité européenne. Tel est le sens de la conclusion de *Genève ou Moscou* :

"Est-ce que les capitalistes d'Europe vont comprendre qu'ils sont des révolutionnaires... Que le capitalisme européen se fédère à Genève, mette dans la Société des Nations le principe d'une nouvelle organisation, non pas seulement politique, mais sociale, ou bien alors l'ombre de l'anarchie intérieure et extérieure qu'elle laisse s'accumuler se ramassera contre elle du côté de quelque Moscou apocalyptique... Renoncez, capitalistes, à la concurrence nationale et sociale, disciplinez-vous, courez à Genève, brûlez tout ce que vous avez adoré, ou alors, dans de nouvelles crises économiques et dans de nouvelles guerres, allumez un incendie que le vent de Moscou saura rendre suprême ; où toute civilisation s'anéantira" (GOM, 221).

À la suite de cet appel, Drieu aura des contacts avec des milieux proches du grand patronat, notamment avec le groupe du Redressement Français fondé par l'industriel Étienne Mercier, mais, assez rapidement, il comprend qu'il ne peut rien en attendre et s'en éloigne.

Déçu par le réformisme néocapitaliste du Redressement français, cet échec va le rejeter vers la gauche, aux frontières du parti radical et du parti socialiste. Il écrira un peu plus tard :

"Dans les dernières années 20, je songeais à me rapprocher des partis de gauche. Je désespérais par trop de la cécité internationale des partis de droite. Je croyais ainsi, avant tout, servir mon patriotisme européen. Rien ne me paraissait plus honteux et plus misérable que la désunion de vingt peuples sur leur étroite presqu'île, entre ces grands empires, ces grandes autarchies de Russie, d'Amérique et demain, du Japon. Je me rapprochais donc de ceux qui, dans un esprit pourtant désuet, dégénéré, me semblaient travailler dans le même sens que moi" (SF, 226).

Ce ralliement était peu enthousiaste. Il l'amènera cependant à se rapprocher du parti radical, en espérant son rajeunissement. Il partagea ainsi, pendant un temps, les illusions de certains de ses amis qui espéraient provoquer une rénovation du radicalisme : "Je rôdais autour des congrès du parti radical, en dépit de mon mépris déclaré pour cet antique débris du jacobinisme ; je voulais suivre de près l'évolution de mon ami Bergery. Lui et les jeunes radicaux, comme Pierre Dominique ou Bertrand de Jouvenel, me bourraient le crâne en même temps qu'à eux-mêmes" (SF, 227). Ce rapprochement avec la gauche fut donc l'occasion d'une

nouvelle désillusion, comme, un peu plus tard, son adhésion, durant quelques semaines, au Front commun que venait de créer Gaston Bergery.

[97]

On le constate, la personnalité politique de Drieu la Rochelle n'est pas simple à cerner. Avant 1934, il a fréquenté beaucoup de milieux, approché beaucoup de partis et son flirt avec le radicalisme n'est pas ce qu'il y a de moins surprenant dans son itinéraire. Ne l'est pas moins, pour un futur théoricien du fascisme, sa condamnation virulente du nationalisme, accompagnée d'un pacifisme certain. Pour compléter ce tableau déjà ambigu il faut enfin évoquer ce que l'on peut appeler le pôle socialiste de sa réflexion politique.

3. Drieu et le socialisme

Incontestablement Drieu s'est réclamé assez tôt d'une certaine forme de socialisme, même au temps où il plaçait sa confiance dans un capitalisme transformé. "Je me sais et me déclare socialiste" (SF, 238) dira-t-il en 1934, en résumant son évolution des dix années précédentes. La difficulté est ici de définir ce qu'il entendait par là, car cette expression, chez lui, ne se laisse pas aisément réduire aux catégories idéologiques existantes. "En gros, je m'affirmais socialiste, Mais, à ma manière dialectique ; je ne défendais le socialisme qu'en le dépassant ; je le souhaitais tout le temps autre qu'il n'était dans les partis" (SF, 230). Ce socialisme, c'est d'abord un anticapitalisme, mais c'est aussi un socialisme qui refuse le marxisme et dont le jugement sur le communisme est assez ambigu.

Cette référence au socialisme signifie d'abord pour Drieu que la réflexion sur l'évolution de la société moderne ne peut être uniquement politique, qu'elle doit aussi prendre en considération les problèmes économiques et sociaux posés par le capitalisme et par ses transformations. On a vu que ce qu'il reprochait à l'Action française des années 20, c'était justement de ne s'intéresser qu'aux questions politiques et institutionnelles. Cette référence traduit aussi une orientation anticapitaliste certaine, car, même lorsqu'il souligne le rôle progressiste que le capitalisme a pu avoir dans le passé, ou lorsqu'il semble croire aux vertus d'un néocapitalisme réformateur, il n'en juge pas moins avec la plus grande sévérité le capitalisme qu'il a sous les yeux. À cet anticapitalisme on peut trouver trois raisons : l'une plutôt

politique et sociale, l'autre davantage technique et économique, la troisième enfin morale.

Drieu reproche d'abord au capitalisme libéral son exaltation de la concurrence sans frein, facteur de troubles et d'antagonismes sociaux. Il a la volonté d'apporter une solution aux problèmes sociaux nés du développement du capitalisme et de réintégrer le prolétariat dans la communauté sociale et politique. Dès les années 20, il a le souci de renouer la solidarité des classes : "Je veux défendre l'ouvrier, comme une partie de mon sang, comme une partie de [98] mon peuple"(SF,108), et, s'il s'intéresse un moment aux activités du Redressement français, c'est que celui-ci lui semblait s'orienter vers "un sérieux programme de collaboration de classe" (SF, 220). Il déplore en outre que cette liberté totale des initiatives privées conduise à une véritable anarchie économique, qui, selon lui, n'est plus accordée au développement moderne de l'économie. À ses yeux, le capitalisme sauvage du XIXe siècle appartient au passé et ici socialisme est pour lui synonyme d'organisation de l'économie, quelles que soient les modalités de celle-ci :

"L'économie exigée par les temps nouveaux est une police de la production. Les forces de production sont devenues immenses et folles, on le voit mieux depuis la guerre : il faut une main de fer pour la tenir" (SF, 54).

Dans *Genève ou Moscou*, cette nécessité d'une autorité régulatrice lui paraissait si impérieuse qu'il pensait que les capitalistes se chargeraient eux-mêmes de l'opération. Évoquant cet essai, il écrira : "Je voyais le capitalisme évoluer de lui-même vers son contraire. Ce n'était plus une forme spontanée, libérale, anarchiste, c'était une forme qui se tassait qui ne pouvait plus compter que sur l'organisation, sur la contrainte" (SF, 223).

Enfin, il reproche au capitalisme d'amener les sociétés comme les individus à ne plus connaître d'autres mobiles à leurs actions que l'intérêt, le profit, la production. C'est sans doute là la cause la plus profonde de l'anticapitalisme de Drieu : "Je hais de toutes mes forces ce règne de l'argent je souhaite de toutes mes forces qu'on dépasse la forme capitaliste" (SE, 83). On l'a vu, Drieu a hésité devant la condamnation totale du capitalisme, puisque, dans les années 28, il a cru à l'avènement d'un néocapitalisme internationaliste et organisateur. Mais, finalement, s'il a basculé dans l'anticapitalisme, c'est que le capitalisme lui est apparu étroitement

lié à la décadence du monde moderne, à la fois cause et conséquence de celle-ci. Le capitalisme étant, en effet, la conséquence du matérialisme du monde moderne, mais contribuant aussi à l'encourager et à le nourrir, en accordant un primat général aux considérations utilitaires de rendement et de production. Être socialiste, c'est donc, pour lui, refuser le capitalisme avec toutes ses conséquences, économiques, sociales et morales :

"Le socialisme ne peut vouloir dire que repos réfléchi après cette longue fatigue folle du capitalisme, qui d'ailleurs lui-même tombe dans la langueur. Un capitalisme qui renonce à sa grandeur et à ses vices et à ses vertus : voilà le socialisme" (SF, 104),

De ce socialisme, il indique un certain nombre de caractéristiques selon lui essentielles : limitation de la concurrence, discipline de la production par l'intervention de l'État, réduction de la liberté de [99] profit. Et, au-delà de ces aspects techniques, il note de manière significative que ce socialisme rejoint "sa tendance de toujours vers une société qui repose sur des valeurs plus nobles et plus durables que la production à tout hasard et le profit en tout cas" (SF, 224). A travers cette référence à des "valeurs plus nobles", on retrouve l'aspect éthique des positions de Drieu.

Cet aspect éthique, spiritualiste, du socialisme de Drieu explique en partie pourquoi il récusait le marxisme sous ses formes socialistes ou communistes. Pourtant, il faut signaler qu'au lendemain de la guerre, il a fréquenté des intellectuels communistes, comme Raymond Lefebvre, et sympathisé avec eux. Toutefois, si le communisme en tant que régime a pu l'attirer, il semble, en revanche, que le marxisme comme doctrine lui soit toujours resté étranger. Pour lui, la théorie marxiste se ramène à deux affirmations essentielles : "1°) de même que la bourgeoisie a renversé la féodalité, le prolétariat renversera la bourgeoisie ; 2°) la révolution qui abattra le capitalisme se fera par la classe prolétaire et par elle seule" (SF, 11). Or, ces thèses lui semblent aussi erronées l'une que l'autre.

Tout d'abord, il critique la notion de classe dominante avec des arguments qui rappellent les analyses des théoriciens de la "classe politique" comme Pareto ou Mosca. Il s'attache, en effet, à montrer que, dans la réalité, une classe sociale ne peut jamais exercer le pouvoir : "une classe est formée d'un grand nombre d'individus ; or, le pouvoir n'est jamais tenu et exercé en fait que par un petit nombre

d'individus"(SF, 14). Le pouvoir politique est, en fait, non aux mains d'une classe sociale, mais dans celles d'une élite politique, d'une classe gouvernante, qui est souvent, pour une large part, indépendante des classes sociales. Elle s'appuie certes sur une ou plusieurs classes sociales, mais elle ne se confond pas avec ces soutiens et, fréquemment, son recrutement se fait hors des classes de soutien : "Une telle équipe, disparate et persistante, accepte des personnes qui sont souvent étrangères aux classes sur lesquelles elle s'appuie" (SF, 15). Il note d'ailleurs ici que les facteurs sociologiques ne sont pas les plus déterminants dans ce recrutement et, dans une analyse à l'accent assez parétien, il souligne l'importance des facteurs psychologiques -. "Il faut insister sur les caractères humains qui président à la formation de l'élite gouvernementale. Ce sont des caractères psychologiques qui semblent constants dans l'espèce humaine et qui donc débordent le point de vue des classes" (SF, 16).

Il y aurait donc une permanence de ce type de hiérarchie et si "les révolutions renouvellent le contenu", elles "n'altèrent pas le contenant". Une révolution ne peut donc être le remplacement de la classe gouvernante par celle des gouvernés : elle est seulement le remplacement d'une élite de gouvernement par une autre élite, [100] animée d'un nouvel esprit, armée de nouvelles techniques : "Il y a passage d'un type d'élite politique hors classe à un autre type hors classe" (SF, 21). Ce changement peut coïncider avec des transformations des rapports de classes, mais l'apparition d'une nouvelle élite politique ne peut être vue comme l'avènement d'une nouvelle classe sociale dominante, cumulant domination politique et domination économique.

D'autre part, Drieu récuse aussi l'histoire des classes telle que la voit le marxisme, fondée sur l'affrontement de deux classes antagonistes. L'état d'une société à un moment donné lui paraît plutôt caractérisé par une pluralité de classes :

"Sous la monarchie, il y avait cinq ou six classes. Peut-on confondre noblesse d'épée et noblesse de robe, haut et bas clergé, clergé séculier et clergé régulier, bourgeois des villes et paysans libres ou serfs, anciens artisans et nouveaux manufacturiers ? Enfin, de notre temps, nous savons bien qu'il en est de même" (SF, 23).

Par ailleurs, le schéma de l'opposition entre une classe montante et une classe déclinante ne lui semble pas rendre compte des rapports des classes entre elles et

de la transformation de ses rapports. Ce schéma suppose la stabilité des classes, celles-ci, une fois constituées, restant "en gros immuables". Or, telle n'est pas la réalité. Les classes ne forment pas des ensembles homogènes et durables. Les rapports des classes sont flous, parce que les classes ne sont pas des cadres figés, aux limites imperméables, mais qu'au contraire se produisent entre elles des phénomènes d'osmose. Dans la phase d'ascension, les classes supérieures s'ouvrent aux classes inférieures ascendantes : "Les classes ne sont jamais immobiles : les classes inférieures fournissent un apport continu aux classes supérieures" (SF, 34). D'autre part, ces classes ascendantes, devenues à leur tour classes supérieures, récupèrent des membres des anciennes classes dirigeantes : "Il n'y a point de remplacement d'une classe par une autre, mais fusion de deux classes en une seule sous une nouvelle règle de vie" (SF, 28). Ces phénomènes de "circulation sociale" rendraient donc caduques les thèses marxistes sur la lutte des classes.

Enfin Drieu ne croit pas aux capacités révolutionnaires du prolétariat. La division travail manuel/travail intellectuel lui semble avoir une importance fondamentale, le travail manuel portant en lui une sorte de fatalité qui veut qu'il ne puisse, à lui seul, faire une révolution. L'idée d'une vocation révolutionnaire du prolétariat est une idée de bourgeois, projetant dans ce mythe leur besoin de changer la société. En fait, lorsque des révolutionnaires, des chefs, apparaissent dans le prolétariat, ils en sortent par là même :

"Les prolétaires qui manifestent des dons politiques deviennent des agitateurs du prolétariat constitué en parti... Restant des chefs [101] prolétariens, ils ne se détachent pas moins de leur classe qu'en entrant dans le cercle hors classe des gouvernants, car, plus ou moins, ils vivent d'une vie pareille à la vie de ceux-ci et perdent insensiblement leur souci de classe et le besoin pressant de faire une révolution prolétarienne" (SF, 35).

Par ailleurs, les contours de ce prolétariat sont bien imprécis. Il constate "qu'il y a bien, dans nos grande villes, une immense masse vaguement intellectuelle qui recouvre une immense masse plus ou moins manuelle", mais il ajoute qu'il y a surtout "une zone d'interpénétration, répandue partout, inégale, fluctuante, subtile, où les différences sont impossibles à marquer" (SF, 38).

Que le prolétariat dont la définition est, comme on vient de le voir, si imprécise, soit incapable de prendre le pouvoir et de l'exercer, Drieu en trouve la confir-

mation dans l'histoire même de la révolution soviétique - "Selon le langage marxiste, on a proclamé la dictature du prolétariat Mais ce n'est qu'un mot. Le prolétariat n'est pas la classe privilégiée : la nouvelle classe privilégiée en Russie est une bureaucratie, une nouvelle classe qui se compose, selon le processus que nous avons indiqué, d'éléments pris partout. Ils ont seulement créé une nouvelle équipe gouvernementale aussi étroite, ou plus étroite que les autres, et une nouvelle classe de privilégiés. Sous ce double cercle, la masse russe (paysans et ouvriers) demeure forcément exclue du pouvoir politique - cette réalité à jamais interdite aux masses. La dictature exercée au nom du prolétariat n'a aboli ni l'existence des classes ni leur multiplicité" (SF, 50).

Cette critique doctrinale du marxisme ne suffit pas à expliquer les refus de Drieu de se reconnaître dans les socialismes existants, il y a d'autres motifs, au moins aussi importants. Notamment, socialisme et communisme lui paraissent baigner dans le même climat moral que le capitalisme et la bourgeoisie : "Le communisme, constate-t-il, est lié au capitalisme par le même matérialisme" (GOM, 156). Le socialisme et le prolétariat sont devenus, selon lui, "plus bourgeois que les bourgeois", adoptant les mêmes valeurs et poursuivant les mêmes fin de progrès matériels, de bien-être et de confort. De ce fait, le prolétariat, suprême espoir révolutionnaire des marxistes, communie avec la bourgeoisie dans la même décadence :

"Il n'y a plus que des catégories économiques, sans distinctions spirituelles, sans différences de mœurs. Les basses classes sont formées des mêmes éléments physiques, moraux, intellectuels que les hautes classes. Les unes et les autres sont de plus en plus interchangeables. Il n'y a plus que des modernes, des gens dans les affaires, des gens à bénéfice ou à salaire, qui ne pensent qu'à cela, qui ne discutent que de cela... L'ouvrier est pourri par la monnaie de son salaire comme le bourgeois par son bénéfice" (MDF, 89, 108).

[102]

Pour Drieu, il n'est donc pas possible de partager le mythe d'un prolétariat miraculeusement protégé des tares de la bourgeoisie et susceptible d'engendrer un monde nouveau. "Le prolétariat... devient peu à peu une plèbe sans force ou une petite bourgeoisie sans instincts belliqueux. Ou bien la misère tuera le prolétariat,

ou bien la prospérité l'endormira, mais il ne pourra pas rester éternellement sur le pied de guerre à quoi Marx le condamne" (COM, 198).

Le socialisme de Drieu n'est pas un socialisme marxiste. Ce n'est pas non plus un socialisme selon le modèle russe, qu'il considère pourtant comme un phénomène presque autonome par rapport à la doctrine marxiste. La révolution russe avait cependant éveillé son intérêt. Il semble avoir cru un moment, immédiatement après la guerre, que l'expérience soviétique allait ouvrir une voie nouvelle et rompre avec le mercantilisme et le productivisme capitalistes symbolisés par l'Amérique. Il avoue dans *Mesure de la France* :

"Pour moi, j'ai pensé un instant que la Russie allait s'opposer idéalement dans le monde à l'Amérique, que, tout de suite, les formules du socialisme scientifique allaient sombrer dans un flot irrésistible d'amour, de violence, de barbarie qui noierait l'Europe et dissoudrait le mercantilisme et le machinisme, tandis que ses formes résisteraient et se fixeraient aux États-Unis" (MDF, 94).

Mais, très vite, il a été déçu de constater que les mêmes principes, le même productivisme animent la nouvelle Russie soviétique et les États-Unis : "Lénine s'acharne à sacrifier le plus longtemps possible à la religion savante et épuisante des Européens et des Américains : la production... Y a-t-il plus dans Lénine que ce qui fut vivant pour les hommes d'hier, ce qui est moribond aujourd'hui pour nous, ce qui sera mort demain matin pour tout le monde : l'attente crédule des bienfaits de la production matérielle, scientifique ? En dépit de mon ignorance de la réalité russe, je risque cette hypothèse : Lénine est un matérialiste de la même trempe que Stinnes. Peut-être est-il pire, car c'est un néophyte" (MDF, 97). Si Drieu retrouve dans le communisme soviétique certains traits de son socialisme, notamment l'idée d'une organisation de l'économie par l'intervention de l'État, il se refuse donc à le considérer comme un remède au matérialisme productiviste cultivé par le capitalisme. Communisme et capitalisme sont, dans cette perspective, récusés pour les mêmes raisons éthiques, car tous deux vont selon lui, dans le même sens : "Ils travaillent à l'achèvement d'un certain monde moderne, merveilleusement mécanique, sévère et dénué de tout secours de l'Esprit" (MDF, 266).

Essayer de résumer l'itinéraire politique de Drieu la Rochelle entre 1918 et 1934 n'est pas chose facile et l'on comprend que ses contemporains aient été parfois sévères pour "cet homme éminemment souple, ductile, affolé par tous les vents de son époque" ⁵². De fait, on ne peut que noter, durant cette période, les hésitations de sa réflexion, le caractère contradictoire de ses aspirations : nationalisme /internationalisme, capitalisme /socialisme, droite/gauche, des contradictions qui l'empêchent de prendre une position politique claire et de s'y fixer. Drieu, d'ailleurs, ne dissimule pas le caractère chaotique de ses orientations successives lorsqu'en 1934 il fait le bilan de ses engagements antérieurs :

"Républicain mais soucieux d'entraide sociale, laïque, mais nullement antireligieux, patriote, mais non sans ironie et non sans un regard inextinguible au delà des frontières - et toujours désireux, à propos de chaque événement, d'éprouver une opinion par l'opinion contraire. Je méprisais à jamais l'esprit étroit des droites, le contraste entre leur chaleur patriote et leur froideur sociale ; mais j'appréciais la vague aspiration qu'elles gardent à la tenue. Je méprisais le débraillé des gauches, leur méfiance devant toute fierté du corps et pourtant je goûtais leur amertume" (SF, 220).

Ces hésitations, ces contradictions tiennent sans doute pour partie, comme il le dit lui-même, au caractère complexe de sa personnalité, à la forme dialectique de son esprit, mais elles sont aussi l'expression d'espoirs déçus, d'une attente qui n'arrive pas à se satisfaire des réponses que lui propose son époque. Et cette insatisfaction, presque ce désespoir, ne seront pas, loin de là, étrangers à l'élan qui va jeter l'auteur de Gilles vers le fascisme.

II. Le fascisme de Drieu La Rochelle

[Retour à la table des matières](#)

C'est à partir de 1934 que Drieu va placer ses espoirs de rénovation dans le fascisme. Certes, cette conversion a été en partie préparée, en 1932, par une tournée de conférences en Amérique du Sud, qui lui permet de prendre du recul par rapport aux problèmes européens et de tirer les leçons de ses expériences antérieu-

⁵² R. Brasillach, *Portraits*, Paris, Plon, 1935, p. 236.

res. Mais le choc décisif sera constitué par les événements de février 34. Ces manifestations - aussi bien celles de la droite le 6 que celles de la gauche le 9 - lui apparaissent comme un sursaut inespéré de santé du peuple de France, comme une explosion de jeunesse et d'énergie susceptible de remettre en cause les vieilles routines et, aussi, [104] comme une promesse de résurrection d'un type d'homme tel qu'il le rêve. Il écrit ainsi dans la livraison de mars 1934 de *La Nouvelle Revue Française* :

"Ce ne sont pas tous les mois qui nous apportent l'occasion de connaître d'un coup tous les amis que nous avons dans notre ville. Or, en ce mois de février, le 6 et le 9, pour moi, je puis dire que j'ai connu tous les hommes qui, dans cette ville, méritent avant les autres le nom d'hommes et sont dignes de l'amitié..." (NRF p. 223).

De même, dans Gilles, on le voit exalter ce sursaut de vie retrouvée : "Mais, vous ne vous rendez pas compte de ce qui se passe. Ce peuple n'est pas mort, comme nous le croyions tous au fond de nous-mêmes, ce peuple s'est relevé de son lit de torpeur. Ce peuple, qui a quitté ses villages et ses églises, qui est venu s'enfermer dans les usines, les bureaux et les cinémas, n'a pas perdu tout à fait la fierté de son sang... C'est le moment, pour vous, hommes politiques, de vous précipiter dehors, au devant de lui. Sortez de vos couloirs" (G, 434).

Bouleversé par ces événements, Drieu, dans les jours qui suivent, va apporter son concours à une petite revue, *La Lutte des Jeunes*, qui avait été fondée par son ami Bertrand de Jouvenel. C'est dans les pages de cette publication, qu'après avoir hésité quelques semaines sur l'emploi du mot, il se déclare désormais fasciste. Il reprendra ensuite ce terme dans le titre de l'essai qu'il publie en octobre, *Socialisme Fasciste*. Enfin, cet engagement intellectuel se prolongera et se concrétisera en 1936 avec son ralliement au Parti populaire français de Jacques Doriot.

Si les émeutes de février 34 ont joué un grand rôle dans sa nouvelle orientation politique, l'événement ne suffit pas, cependant, à rendre compte, à lui seul, de son engagement. Son fascisme a incontestablement des racines politiques plus profondes et cet engagement se rattache d'abord à certaines de ses positions politiques antérieures. Toutefois, les motivations purement politiques ne sont sans doute pas suffisantes pour rendre compte de son évolution et elles ne semblent pas avoir été les plus déterminantes. Son fascisme tient aussi à d'autres raisons et re-

joint notamment cette hantise de la décadence de l'homme moderne qui n'a cessé de l'obséder. Au-delà d'un système politique, c'est l'attrait pour un certain style de vie, pour une certaine vision du monde qui semble, en fait, fournir la véritable clé permettant de comprendre le fascisme de Drieu et son itinéraire politique souvent chaotique et déconcertant ⁵³.

[105]

1. Drieu et la politique fasciste

Le fascisme de Drieu comporte un certain nombre de composantes politiques. Certaines seront présentes avec constance tout au long de son engagement des années 34-44 et peuvent être considérées comme essentielles à sa vision politique du fascisme. En revanche, à côté de ces éléments, il est des aspects du fascisme à l'égard desquels sa réflexion paraît plus réservée, plus hésitante, plus changeante, révélant des ambiguïtés qui peuvent faire douter que les seuls motifs politiques aient été les plus décisifs dans son engagement fasciste.

1. Le fascisme politique de Drieu

Lorsque, dans *La Lutte des Jeunes*, Drieu se déclare fasciste, cette affirmation, aux allures de provocation, traduit d'abord chez lui une volonté révolutionnaire, la volonté de donner leur congé à tous les conservatismes, de droite comme de gauche. Il semble qu'il aperçoive alors, dans cette direction, la possibilité de créer une brèche dans un système clos, dont tous les éléments lui apparaissaient jusque-là étroitement solidaires. Dans les analyses qu'il fait alors de la situation politique française, celle-ci semble en effet figée dans un conservatisme stérile, dans une sclérose générale. "Les mondes de droite et de gauche se tiennent" (SF, 92) note-t-il, car ils ont besoin l'un de l'autre pour se faire valoir mutuellement et pour se maintenir. Et cette intégration dans le même jeu politique s'étend jusqu'aux partis et aux groupes qui font pourtant profession de mettre en cause l'ordre établi : l'Ac-

⁵³ Cf. dans ce sens l'étude de Robert Soucy sur "Le fascisme de Drieu la Rochelle", publiée dans la *Revue d'Histoire de la Seconde Guerre Mondiale*, 1967, volume II.

tion française et le Parti communiste y participent au même titre que les radicaux ou les socialistes. Tous acceptent les mêmes rites stéréotypés :

"Pierre de touche. Élevez-vous ; devant quelqu'un contre les congrégations économiques, ce complexe de banques, grandes industries, grande presse, qui est en collusion avec la haute administration et les états-majors de tous les partis politiques - mais élevez-vous ensuite contre les syndicats de fonctionnaires, la CGT, la Franc-Maçonnerie, qui sont les autres congrégations exploitrices de l'État - cet homme détournera la tête et se courroucera. C'est un homme de gauche. Faites l'expérience en sens inverse, c'est un homme de droite. Et ceci même si c'est un communiste à gauche, même si c'est un AF à droite"(SF, 101).

et il conclut : "Nous sommes contre tous". Devant cette complicité générale, devant cet enlisement croissant, Drieu, dans les années 1932-33, semble avoir éprouvé un sentiment grandissant d'impuissance [106] et d'exaspération, au point qu'il fera dire à l'un des personnages de Gilles : "Maintenant, je marcherai avec n'importe quel type qui foutra ce régime par terre, avec n'importe qui, à n'importe quelle condition" (G, 437). De même, Gilles ne fait par mystère de sa volonté révolutionnaire, de sa volonté de transformation de la société établie : "Je veux dire que, ne croyant pas au marxisme et même le détestant de toutes mes forces, je n'en veux pas moins, comme les marxistes, détruire la société actuelle. Il faut, contre cette société, constituer une force de combat, fibre de toutes les vieilles doctrines, un corps franc" (G, 379).

C'est pour tenter de faire naître cette force, "libre de toutes les vieilles doctrines", que Drieu se proclame fasciste, afin de mobiliser les énergies libérées par le sursaut de février. Et il est clair que, pour lui, cette "force" doit se définir contre les partis installés, en rompant avec les règles du jeu politique traditionnel :

"Ce parti, s'il veut naître, aura à taper : 1°) sur les royalistes, sur les bandes réactionnaires, stipendiées par le capital, qu'applaudissent les journalistes et les parlementaires de la vieille droite ; 2°) sur les radicaux et les socialistes, qui se raccrochent à la vieille routine parlementaire, à la vieille combine d'entente secrète entre le capitalisme et les représentants de la démocratie ; 3°) sur les communistes qui se confinent dans un ouvriérisme étroit et stérile" (LDJ, 11 mars 1934).

Donc, se dire "fasciste", c'est, pour lui, d'abord se libérer des pièges de la politique traditionnelle, des routines parlementaires et se vouloir révolutionnaire contre la droite et la gauche installées : "Ou le pays crèvera dans la vase de l'indécision, ou les Français se décideront à rompre avec leurs routines de division, avec leur vieux duel de théâtre" (CP, 25). L'angoisse de Drieu sera, durant l'année 1934, de voir les germes révolutionnaires contenus dans les manifestations de février progressivement étouffés par les partis en place : "A gauche, les ordres de Moscou, les Loges, certains juifs, les extrêmes et les plus subtils émissaires du capitalisme ont eu raison de l'appétence de combat des ouvriers parisiens. A droite, une Action française de vieillards, les parlementaires de droite ont eu raison de la fureur des jeunes bourgeois... Ainsi en va-t-il dans les pays policés" (CP, 31). En tout cas, et malgré sa déception de 1934, il continuera à voir dans le fascisme une espérance révolutionnaire à la mesure des bouleversements du XXe siècle.

Au-delà de la rupture avec les partis installés, Drieu pense que le fascisme constitue un dépassement synchrétique de la division droite-gauche, en réalisant la synthèse de ce qu'il y a de meilleur dans la droite et dans la gauche. Par là, son adhésion au fascisme lui permettait de résoudre ses propres contradictions, puisque, jusque [107] là, lui-même s'était senti dans l'impossibilité de choisir nettement entre la droite et la gauche. Cette idée a jailli chez lui dès février 34 et, dans les récits qu'il fait de ces manifestations, il souligne la présence au coude à coude, dans la même protestation, de militants venus d'horizons politiques opposés, en notant que "les journées de février ont sonné le glas de la vieille division du XIXe siècle entre la droite et la gauche". Il pense que le fascisme va bousculer ces classifications vétustes, en libérant les réserves d'énergie et de santé que ces classifications stérilisaient, en corrigeant les unes par les autres les tares et les qualités de la droite et de la gauche :

"Cette envie de faire une politique de gauche avec des hommes de droite amendés, élargis par cette politique ; cette envie de redresser les hommes de gauche en les reprenant dans une discipline, en leur redonnant le sens du prestige, de l'élégance, l'élégance rien de plus populaire ; la crainte de voir se perdre le trésor fragile de nos disciplines les plus intimes, si compromises, si fragiles et pourtant capables encore de tant de métamorphoses ; cette passion de révolutionner et pourtant le continuer..., le fascisme lui apporte à ce

rêve le point d'appui autour duquel il peut se mouvoir et tourner comme un bon moteur" (SF, 235).

Le parti "national et social", dont Drieu appelle la naissance, en même temps qu'il devra rompre avec toutes les vieilles organisations et les vieilles doctrines, devra aussi récupérer leurs militants et unir hommes de droite et hommes de gauche : "Parti central mais combatif, il fera attraction sur les braves perdus à l'extrême droite et à l'extrême gauche, aussi bien que sur les braves non engagés et qui rongent leur frein entre les extrémistes. Ce parti ramassera aussi les radicaux désabusés, les syndicalistes non fonctionnarisés, les anciens combattants et les nationalistes qui ne veulent pas être dupes des manœuvres capitalistes" (LDJ, 11 mars 1934).

Drieu développe ainsi une idéologie de rassemblement par delà les distinctions politiques traditionnelles. Mais son syncrétisme va plus loin, c'est aussi un syncrétisme doctrinal, qui, d'ailleurs, selon lui, emprunte davantage à la gauche qu'à la droite :

"C'est parmi les clans ou, selon une vision périmée, l'on supposerait l'antifascisme le plus naturel, qu'on peut trouver les seuls esprits susceptibles de devenir fascistes : dans les milieux de jeunes radicaux et de jeunes socialistes ou communistes. C'est là que vivent déjà la tradition jacobine, voire césarienne, et la tendance syndicaliste ou socialiste, qui sont à la base de tout fascisme et qui mettent ces clans en communication inconsciente et spontanée avec le courant européen du fascisme. Le fascisme est toujours parti de la gauche. Et si, dans son développement tumultueux, il entraîne des éléments de droite, et semble même d'abord leur [108] faire des concessions et des emprunts, on s'aperçoit bientôt que ces éléments sont voués à perdre leurs caractères vitaux dans le mélange et qu'ils doivent y trouver leur perte..." (LDJ, 4 mars 1934).

Ces espoirs de synthèse, qu'il place, à partir de 1934, dans le fascisme, il croira les voir se concrétiser avec la création du Parti populaire français en juillet 1936. Il évoque ainsi l'étonnement des journalistes présents à Saint-Denis, lors de la fondation du PPF, de voir côte à côte d'anciens militants de droite et de gauche. Drieu souligne que ces hommes sont des hommes de droite et de gauche, mais, en même temps, que ces hommes ne veulent plus de ces classifications menteuses. Le PPF prendra d'ailleurs pour devise la formule "Ni droite ni gauche", que Drieu

commentera en ces termes dans le journal de Doriot : "Nous répudions l'imbécile division entre la droite et la gauche aussi bien dans le présent que dans le passé ; nous répudions cette conception inhumaine et partisane de l'histoire qui fait que pour les uns la France commence et pour les autres elle finit en 1789"(EN, 28 janvier 1938). Il souligne aussi qu'une telle position n'est pas une solution de compromis, traduisant un quelconque éclectisme, mais qu'elle réalise une véritable fusion du meilleur des traditions de droite et de gauche et il vante "la vertu de synthèse" du fascisme : "dure force, seule capable de concilier les contradictions apparemment irréductibles" (CP, 305).

À ce syncrétisme politique s'ajoute pour Drieu l'attrait de ce que l'on peut appeler un syncrétisme social, dans la mesure où le fascisme lui paraît transcender les oppositions de classe. Il souligne que les partis fascistes recrutent leurs militants dans des milieux très variés, que l'on y voit "se coudoyer anciens aristos, bourgeois et prolétaires" (SF, 56). Et si l'on tient à rattacher le fascisme à une classe sociale, il est, selon lui, un produit des classes moyennes, des "petits bourgeois", c'est-à-dire de ceux qui n'appartiennent finalement à aucune classe bien définie, qui ne peuvent être assimilés ni à la bourgeoisie possédante ni au prolétariat, et qui ressemblent à Drieu lui-même : "Je suis un petit bourgeois. Je tiens à toutes les classes et à aucune. Je les déteste et les apprécie toutes" (SF, 108). Cette idée, qui vient ici justifier son ralliement au fascisme, n'est pas nouvelle chez lui, car il notait déjà dans *Mesure de la France* :

"Il faudrait remuer les cendres des catégories sociales. Rassemblement des restes indépendants de la bourgeoisie, voire des classes ouvrières et paysannes, ce serait l'institution d'un Tiers Parti, un entre-deux qui relèverait les intérêts spirituels entre la masse dominante par l'argent et la masse dominée par l'argent" (MDF, 111).

C'est dans cette classe syncrétique, qui n'en est pas vraiment une, que Drieu place ses espoirs révolutionnaires et qu'il voit s'enraciner [109] le fascisme : "Pourquoi ne suis-je pas communiste ? Pourquoi ne suis-je pas réactionnaire ? Parce que je suis un petit bourgeois et que je ne crois qu'aux petits-bourgeois... Rien n'a jamais été fait que par nous. Et le socialisme sera fait par nous où ne sera pas fait" (SF, 103).

Par là, on rencontre la troisième composante du fascisme tel que le voit Drieu : son aspect socialiste. A ses yeux, l'essence du fascisme est en effet d'être un socialisme et ceci n'est pas pour lui une référence décorative ou démagogique ⁵⁴. C'est là, selon lui, un de ses éléments constitutifs les plus caractéristiques et les plus originaux. Il est significatif qu'il ait intitulé le premier essai publié après son ralliement *Socialisme fasciste*. Il écrit dans ce livre que ce qui l'intéresse d'abord dans le fascisme, c'est "son programme social et économique, le tour qu'il donne au socialisme, le réformisme actif qu'il en fait" (SF, 234). Et ailleurs il insiste : "Ce qui importe pour le fascisme c'est la révolution sociale, la marche lente, effarée, détournée, subtile, selon les possibilités européennes, vers le socialisme" (SF, 233). Le fascisme ne peut donc s'analyser, ainsi que le font les marxistes, comme un mouvement de défense du capitalisme, mais, au contraire, comme une étape de sa destruction :

"J'ai acquis la certitude que le fascisme est une étape nécessaire de la destruction du capitalisme. Car le fascisme n'aide pas le capitalisme, contrairement à ce que croient la plupart des gens qui se rallient au fascisme. Le fascisme apporte sans doute une aide momentanée à certaines catégories sociales, à certaines classes, mais, en même temps, il les détache de leur support économique, dans la mesure même, d'ailleurs, où elles se sont déjà détachées. Le fascisme crée une civilisation de transition, dans laquelle le capitalisme, tel qu'il a existé dans sa période de grande prospérité, est amené à une destruction rapide" (LDJ, 3 mars 1934).

C'est là, pour lui, l'un des aspects les plus positifs du fascisme, qui justifie son ralliement, en le rattachant à ses préoccupations anticapitalistes antérieures : "Ce qui compte pour moi, c'est que ce socialisme a été suffisant déjà pour fausser à jamais le mécanisme du capitalisme mercantile, tel qu'il a fonctionné au siècle dernier" (SF, 207). Et, selon lui, "s'il y avait des défenseurs conscients et systématiques du capitalisme, ils dénonceraient le fascisme comme usant du chantage nationaliste pour imposer le regard de l'État sur les grandes affaires" (SF, 234).

Pourtant, Drieu ne s'attarde guère à disséquer les mécanismes économiques et institutionnels de ce socialisme fasciste. Il note surtout [110] que ce socialisme

⁵⁴ Il écrira dans le même sens : "Il est tellement plus important d'être socialiste quand on est fasciste que d'être tout autre chose" (RN, 10 juillet 1943). De même, dans son journal : "Pour moi, le fascisme c'était le socialisme" (RSJ, 103).

n'est pas marxiste et qu'il plonge ses racines dans le socialisme pré-marxiste et dans les socialismes qui se sont développés en dehors du marxisme au XIXe siècle :

"Oui, il y a beaucoup de socialisme en fermentation dans le monde fasciste. Et non point de ce socialisme qui est fatal et prévu par le fatalisme de Marx... mais je veux dire de ce socialisme vif, volontaire, souple, pragmatique, qui était celui de Owen en Angleterre, de Proudhon en France, de Lassalle en Allemagne, de Bakounine en Russie, de Labriola en Italie... C'est le socialisme non marxiste qui se réveille à travers le fascisme, aussi bien à Berlin qu'à Rome" (SF, 204).

Et, malgré l'hétérogénéité de ces références assez disparates, il constate que ce réveil coïncide avec ses propres aspirations : "En fait, je retrouve, rafraîchi et développé en moi, l'élément qui s'y trouve depuis longtemps, depuis l'avant-guerre. J'entends un syndicalisme révolutionnaire, dont Sorel et Proudhon sont les initiateurs" (LDJ, 3 mars 1934).

Réduit à ces lignes essentielles, ce socialisme fasciste se traduit, pour lui, par une réorientation de la vie économique et sociale vers "des buts collectifs, des buts limités, des buts spirituels" (SF, 269). Au lieu de laisser libre cours à l'anarchie de la concurrence, l'État fasciste prend en charge la direction de l'économie en créant un capitalisme d'État. Le fascisme atteint par là un premier effet technique - l'organisation de l'économie - et un effet social - la priorité des besoins et des intérêts collectifs.

"Le capitalisme d'État, c'est la reprise de l'État sur le capitalisme. Or, là, il y va de tout. Cette reprise de l'État, c'est un changement complet de l'orientation de l'économie. Du jour où le capitalisme travaille dans les cadres de l'État, il ne travaille plus pour des buts individuels, il travaille pour des buts collectifs et limités" (SF, 208).

Mais, au-delà de ces effets économiques et sociaux, cette discipline a aussi des conséquences d'ordre moral, en mettant un terme à la frénésie productiviste du capitalisme, en mettant fin à "la civilisation des profits et des dividendes"(CP, 25) et en réorientant l'activité des hommes vers d'autres fins que des fins exclusivement économiques et matérialistes : "Les hommes travaillant dans un tel système ne peuvent plus se mouvoir selon des appétits de lucre, mais selon des appétits de

prestige, où il entrera un minimum de spirituel"(SF, 209). Par là réapparaissent les préoccupations éthiques de Drieu et celui-ci insiste à maintes reprises sur l'idée que le socialisme fasciste, comme le socialisme français, est un socialisme "spiritualiste". Le socialisme fasciste dépasse le socialisme marxiste, souligne-t-il, "par son sens de l'homme", car il se situe dans une perspective "de conservation, de consolidation, de restauration du spirituel" (SF, 209).

[111]

Tels sont les traits politiques qui semblent essentiels aux yeux de Drieu lui-même pour expliquer son basculement dans le fascisme. Ce sont notamment les justifications qu'il retient dans le livre *Socialisme Fasciste*, publié en 1934, pour rendre compte de la nouvelle orientation de son engagement. En revanche d'autres aspects politiques du fascisme n'apparaissent chez lui que de manière plus ambiguë.

2. Les ambiguïtés politiques du fascisme de Drieu

Ces ambiguïtés sont décelables à plusieurs niveaux. Ainsi sur le nationalisme. Si l'on pose, comme cela est habituel, l'équation fascisme égale nationalisme, Drieu aurait dû être nationaliste sans hésitation. Dans la réalité, il n'en a pas été ainsi et, entre 1936 et 1944, ses positions sur ce point ont assez sensiblement varié : à une phase de nationalisme, entre 1936 et 1940, ont succédé des prises de position internationalistes et européennes entre 1940 et 1943. Certes, les événements peuvent expliquer, pour partie, cette évolution, mais celle-ci a aussi des racines plus profondes qui prolongent certaines de ses analyses et de ses orientations d'avant 1934.

Revenant sur ses déclarations pro-européennes, le Drieu des années 1936-1940, celui qui adhère au PPF, semble retrouver le nationalisme le plus classique. C'est sans équivoque qu'il affirme dans le journal de Doriot : "Nous, au PPF, nous sommes à fond contre Moscou et, s'il y avait un parti de Berlin ou de Rome, nous serions à fond contre lui. Nous sommes pour la France une" (AD, 110). A cette époque, on trouve sous sa plume de ferventes professions de foi nationalistes. Ainsi en janvier 1938 :

"Non, je le sens de toute ma réflexion historique et de tout mon instinct, on n'a d'autre ressource que de ne jamais désespérer de son pays. Certes, c'est un sort atroce que de voir lentement sous ses yeux se défaire et se transmuier dans le visage de la mort, le visage de sa patrie. Mais, il faut bien se dire que si l'on n'a pas su écarter la mort, c'est qu'on n'a pas su tirer de son cœur assez de vie ; si l'on n'a pas su vaincre, c'est qu'on n'a pas su *combattre*" (*NRF, janvier 1938*).

Il ajoute : "C'est de la patrie que nous vient toute vie, mais aussi c'est de nous que lui vient toute vie. Il faut savoir mourir avec elle. Et tant que nous sommes là auprès d'elle, tant que nous portons haut ces idées qui, pour nous, sont son seul avenir possible, elle n'est pas morte et elle témoigne encore dans le monde". Le 7 juin 1940, il notera encore dans son journal - "Nous devons strictement régler nos paroles et nos actions sur le consensus français, tel qu'il s'exprime par le mouvement général de la nation".

[112]

Donc, à ce moment, Drieu est nettement nationaliste et il appelle les Français à se méfier de l'expansionnisme du communisme et du fascisme, faisant sien le slogan du PPF : "Ni Moscou ni Berlin". Sur cette lancée, il dénonce les illusions de ceux qui pourraient être tentés de croire aux solidarités idéologiques : "Les systèmes changent, les pays demeurent" (*CP, 79*). Ces solidarités ne résisteraient pas à la poussée des impérialismes nationaux. Une invasion communiste ou fasciste resterait une invasion :

"C'est très joli de crier "Vive les Soviets" ou "Bravo Hitler" quand on est bien tranquille chez soi entre Français, bien étanche. C'est beaucoup moins joli quand des millions de mercenaires staliniens ou hitlériens promènent leurs bottes sur votre sol, chantent leurs chansons, jurent dans leur langue et regardent vos femmes... Comment voulez-vous que des Russes ou des Allemands, dressés par la dictature, se conduisent mieux que des Français qui s'étaient pourtant cru attendris par les discours utopiques des débuts de la Révolution. Ils ne peuvent pas ne pas être humiliants" (*EN, 9 janvier 1937*).

Aux fascistes tentés par l'idée d'une internationale des fascismes, il affirme par la bouche de Gilles : "Vous ne pouvez sacrifier aux puissances qui se servent du

fascisme le corps de vos patries"(G, 474) et, dans plusieurs articles, il soulignera alors le danger que fait courir à la France l'impérialisme de l'Allemagne nouvelle.

Ce retour de flamme nationaliste chez Drieu tient peut-être au fait qu'il perçoit la France, ballottée entre des courants idéologiques contradictoires, perdre son unité. En 1934, il écrivait dans un texte assez étonnamment prémonitoire :

"Il y aura en France un parti pro-allemand et un parti pro-russe. Ce qui amènera les plus surprenants bouleversements dans les positions acquises et les classifications admises. D'une part, on verra le communisme, en France si faible, reprendre un peu de poil de la bête grâce à la confusion de ses buts avec des buts nationalistes, élément de succès qui lui manquait tellement. D'autre part, on verra des bourgeois, jusque-là nationalistes, s'apercevoir que le nationalisme n'était pas l'âme de leur vie autant qu'ils le croyaient. On les verra justifier soudain l'esprit allemand et entrer dans des concessions telles que n'en ont jamais rêvé les braves gens de gauche" (SF, 170).

Dans cette perspective, entre 1936 et 1940, le fascisme apparaît plutôt comme un instrument au service de ce nationalisme. Drieu souligne en effet à ce moment que l'un des buts essentiels d'un fascisme français devrait être de reconstruire une France forte, capable de résister aux menaces extérieures qui pèsent sur elle, y compris celles venant des pays fascistes. "Eh bien moi, j'appelle [113] fasciste la seule méthode capable de barrer et de détourner l'expansion des pays fascistes. Et je dis : vous dormirez et vous mourrez en démocrates, en libéraux, ou vous resurgirez, revivrez et triompherez en fascistes"(EN, 28 octobre 1938).

Pourtant, malgré cette propagande pour un nationalisme français, Drieu notait dès 1934 que le nationalisme n'était "qu'un moment dans l'évolution sociale du fascisme" (SF, 234), une sorte de prétexte pour imposer la discipline de l'État au capitalisme. Cette idée que le nationalisme n'est pas "essentiel au fascisme" continuera d'être la sienne durant sa période la plus nationaliste entre 1936 et 1940. Il affirme alors que "les Allemands ont tort de faire de l'Allemagne, de la race allemande une déesse" et il dit, de même, refuser "cette logique sans frein qui pousse les fascistes à faire de l'attitude nationaliste, de conséquence en conséquence, un absolu" (EN, 12 août 1938). Donc, même à cette époque, doctrinalement, le nationalisme n'est pas, selon lui, un élément constitutif essentiel du fascisme :

"Devenez fascistes pour refaire une France forte", déclarait Drieu avant 1940. L'effondrement de juin 40 va, à ses yeux, confirmer la justesse de ses vues. La défaite de la France lui semble vérifier son diagnostic de décadence de la société française :

"C'est une armée de bourgeois et d'embourgeoisés que les Allemands ont battue en mai, une armée de types qui, depuis le général jusqu'au simple soldat, pensaient principalement à la boustifaille, à la boisson et à en faire le moins possible..." (CP, 255).

Et l'on retrouve ici certaines des préoccupations constantes de l'auteur de *Socialisme Fasciste* lorsqu'il constate que c'est un style de vie, autant qu'une nation et qu'un régime politique, qui est mis en accusation par cette défaite. Comprendre cela constitue d'ailleurs pour lui la première étape d'une éventuelle renaissance de la France : "Il vous faudrait fermer les bistrots, les bordels, changer de morale, de philosophie, de religion, faire beaucoup d'enfants, passer dans les clous, obéir à des chefs, vous serrer la ceinture" (NRF, août 1941).

Le choc de la défaite va amener Drieu à remettre en question son nationalisme de fraîche date. Il va prôner une politique de collaboration avec l'Allemagne, en considérant que celle-ci est dans la logique de ses anciennes idées sur l'union européenne. Au moment de la Libération, répondant implicitement à ses accusateurs, il affirmera : "Je ne plaide pas coupable, je considère que j'ai agi comme pouvait et devait agir un intellectuel, un homme, un Français et un Européen" (RSJ, 90). Mais, désormais, entre 1940 et 1943, il considère qu'il n'y aura pas d'Europe, pas de fédération européenne sans fédérateur. Lui qui, autrefois, rejetait l'idée que l'Europe puisse se faire par la domination d'un État sur les autres admet maintenant [114] que l'Allemagne victorieuse puisse être ce fédérateur : "Point de fédération sans hégémonie. L'égalité n'existe pas. Une hégémonie déclarée vaut mieux qu'une hégémonie dissimulée" ⁵⁵.

À cette époque, il veut croire que l'Allemagne est consciente de sa mission européenne et qu'elle saura surmonter sa victoire et agir dans le sens de cette fédération des peuples européens, et non se contenter de la domination et de l'exploitation des pays occupés :

⁵⁵ La Gerbe, 14 octobre 1940.

"L'Allemagne ne peut songer à l'écrasement de vingt peuples et à vivre solitaire sur le néant qu'ils feraient en-dessous d'elle. L'Allemagne ne peut songer à vivre, comme ont fait les Turcs, sur des ruines, sur des populations saignées à blanc, spirituellement et matériellement pulvérisées" (CP, 381).

Il croit, dans ces années, que l'Allemagne nazie va pouvoir jouer en Europe le rôle que joua la France révolutionnaire dans l'Europe de la fin du XVIIIe siècle, en favorisant dans tous les pays européens l'avènement de régimes fascistes, en favorisant dans ces pays le déclenchement des révolutions qu'ils n'ont pas su faire par leurs propres moyens. Désormais, pour lui, "la France doit revivre dans une nouvelle Europe" (CP, 246). En 1940-1942, Drieu abandonne donc les thèmes nationalistes qu'il avait développés dans l'immédiat avant-guerre pour ceux d'une fédération européenne et d'une internationale des fascismes.

Mais, 1943 sera pour Drieu, comme pour Brasillach, la fin des illusions : il prend alors conscience que la politique européenne de l'Allemagne n'est qu'une politique impérialiste classique, qu'elle est très loin des grands desseins qu'il souhaitait lui voir assumer. Disant sa déception et celle de ceux qui partageaient ses vues, il écrira :

"Ils n'ont guère trouver dans la politique allemande ce sentiment d'universalisme, de systématisation européenne qu'ils en attendaient, en prêtant à un esprit étranger leur propre façon de prendre les choses. Parmi les partisans de la collaboration, les fascistes se sont étonnés de ne pas trouver chez les nationaux socialistes un large esprit de prosélytisme et le sens d'une Internationale des nationalismes européens..." (RN, 14 novembre 1943).

À la même époque, il confiera à Pierre Andreu : "Je me suis complètement trompé sur l'hitlérisme. Au fond, je jugeais l'Allemagne beaucoup plus sainement en 1933-34 ; quand je suis devenu partisan, ma vue s'est brouillée. L'Allemagne participe aussi profondément que les autres nations à la décadence européenne" ⁵⁶.

En tout état de cause, ces variations sur le nationalisme et l'internationalisme tendent à montrer que, pour Drieu, le fascisme [115] ne se réduisait pas à une

⁵⁶ P. Andreu, *Drieu, témoin et visionnaire*, Paris, Grasset, 1952, p. 199.

forme de nationalisme et qu'il n'est pas devenu fasciste parce que nationaliste. Les mêmes remarques semblent d'ailleurs pouvoir être faites sur les attitudes racistes et antisémites qui se manifesteront chez lui après 1936. Dans les œuvres antérieures à 1934, le mot race n'est pas totalement absent, mais son emploi est rare et sans signification biologique, en désignant plutôt l'identité culturelle qui naît du fait de résider sur une même terre :

"D'où vient la race ? Ces caractères permanents qu'on lui trouve toujours, comment se sont-ils formés ? Ce ne peut être que dans un lieu, dans un premier lieu qui a marqué à jamais une suite d'hommes. Le problème des races s'absorbe dans le problème du berceau des races" (GOM, 23).

De même, il note dans *L'Homme à cheval* qu'on "ne peut vivre après une série de ses ancêtres sur un sol sans être gagnés par les esprits de ce sol". Une race, c'est donc un peuple enraciné sur un territoire, ce qui correspond à l'emploi qui était fait alors assez couramment de ce terme, qui n'avait pas les connotations qu'on lui connaît depuis la Seconde Guerre mondiale ⁵⁷.

Le thème va réapparaître de façon plus insistante après 1938, mais, là encore, avec de grandes imprécisions. Certains textes évoquent l'idée de race aryenne, mais c'est pour en contester son identification au germanisme, en considérant qu'il désigne surtout une communauté linguistique s'étendant à toute l'Europe. Ailleurs, Drieu semble plus proche d'une perspective biologique, mais il distingue alors en Europe plusieurs groupes raciaux : les Alpains, les Méditerranéens, les Nordiques, auxquels il ajoute parfois les Celtes et les Slaves. Lorsqu'il se lance dans ces considérations, il souligne parfois de façon plutôt positive le métissage des différentes nations européennes. Ainsi la France, résultant "du croisement de trois éléments : l'élément franc, l'élément celte, l'élément méditerranéen" ou l'Allemagne "partagée entre Alpains et Nordiques" (CP, 240). Mais, dans d'autres cas, il évoque la supériorité des "Nordiques" sur les "Méditerranéens" et regrette que "la France soit trop mélangée de Midi" (J, 506). Enfin, certains textes, à caractère polémique et épidermique, expriment une xénophobie à connotation nettement raciste. Par exemple, en 1937, avec la dénonciation d'une France qu'il voit "enva-

⁵⁷ On rappellera par exemple ici qu'au début de 1937, les Postes françaises ont mis en circulation un timbre surtaxé au profit d'une société d'hygiène populaire qui portait en bandeau très lisible la formule "Pour sauver la race".

hie et matinée par des millions d'étrangers, de juifs, de bicots, de nègres et d'annamites" (CP, 46). Ou encore, en 1945, en évoquant l'aryanisme européen : "tous les éléments ethniques d'Europe [116] sont aryens, à l'encontre des juifs, des métis sémites ou des négroïdes" (J, 434).

La faible cohérence des propos de Drieu sur les races se retrouve à propos de l'antisémitisme. Avant 1934, Drieu - dont la première femme et certains de ses proches amis étaient d'origine juive - évoque le problème juif, mais en écartant l'idée d'une spécificité raciale. En 1932, dans *La Comédie de Charleroi*, il se demande : "Qu'est ce qu'un juif, nul ne le sait". S'il y a pour lui à cette époque une spécificité juive, c'est celle d'un peuple sans enracinement territorial, sans patrie : "Et ces juifs, mon cœur se serre à la pensée de ces pauvres âmes au carrefour. Les êtres les plus abandonnés que j'ai rencontrés étaient des juifs" (SF, 112). Comme pour le racisme, l'antisémitisme va s'affirmer en 1937-38. D'abord, avec une tendance à identifier "l'esprit juif" avec le monde moderne dont il dénonce la décadence. Ainsi dans *Gilles* : "je ne peux pas supporter les juifs, parce qu'ils sont par excellence le monde moderne que j'abhorre" (G, 111). Certains textes affirment l'existence d'une identité juive inassimilable, mais dans une perspective dont on ne sait pas très bien si elle est culturelle ou biologique, en mettant particulièrement l'accent sur la pratique de l'endogamie. On est là proche d'un antisémitisme politique de type maurrassien, ce qui amène d'ailleurs Drieu à se prononcer en faveur du projet sioniste d'un État juif, en considérant que, celui-ci créé, les juifs devraient choisir entre le rattachement à cet État et l'assimilation. Durant ces années, certains de ses amis s'étonnent de trouver chez lui des tendances antisémites qu'ils ne lui connaissaient pas, alors que pourtant, parallèlement, son journal intime des années 39-45 est truffé de manifestations d'un antisémitisme répétitif mais peu argumenté, tant pour commenter l'actualité politique que la vie mondaine parisienne.

Ces remarques permettent de dire que le fascisme de Drieu a incontestablement des aspects racistes et antisémites, mais que leur faible cohérence conduit à douter que ce soit là une explication déterminante de son choix politique. L'ambiguïté des aspects politiques du fascisme de Drieu se retrouve sur les questions institutionnelles. Lorsqu'il les aborde, il s'éloigne assez sensiblement des thèses illustrées par les différents régimes fascistes. C'est ainsi qu'il est un critique sévère de la notion de dictature et le *Führerprinzip* n'a pas ses faveurs. La dictature ne

peut être qu'une solution provisoire pour des périodes de crise, elle ne lui paraît pas pouvoir constituer un mode habituel de gouvernement. Il voit dans la "vague de monomanie dictatoriale" (SF, 128), que Lénine a déclenchée en Europe, "un remède de cheval qui ne résistera pas à la mort du premier de ceux que nous voyons gouverner aujourd'hui" (SF, 122). Techniquement, le vice le plus grave de la dictature lui semble être en effet le [117] problème de la succession, dans la mesure où l'institution est étroitement liée à la vie et à la personnalité d'un homme seul :

"L'inconvénient capital de la dictature est qu'elle finit un jour. Alors, en se grattant l'oreille devant un fauteuil vide, un téléphone décroché, de grands peuples concevront qu'un dictateur organise un État à sa mesure, qu'il construit la machine en vue du rendement intense qu'elle peut produire sous une direction géniale. Mais, le jour où le génie n'est plus là, il ne reste que la machine. Le plus souvent, on ne trouve pas de remplaçant au sublime mécanicien ; il y a dix candidats médiocres et qu'il faut éconduire. Il faut ensuite beaucoup de temps pour réduire les rouages à la moyenne des gouvernants qu'apporte l'ordinaire des saisons" (SF, 123).

Selon lui, ce "remède de cheval" est surtout adapté aux situations de crise et il convient mal, pour reprendre son expression, à "l'ordinaire des saisons", dont il a du mal à s'accommoder, si bien que "les mêmes raisons qui nécessitent une dictature, en s'atténuant, rendent difficiles, sinon impossibles son maintien" (SF, 124).

À ces raisons institutionnelles s'ajoutent des considérations sociologiques et morales. Le recours à la dictature, qui remet l'avenir d'une société aux mains d'un seul homme, est souvent un signe de démission d'un peuple incapable d'affronter son destin :

"C'est au moment où les hommes se sentent les plus faibles et le plus désemparés qu'ils réclament un chef : cette circonstance fâcheuse devrait faire réfléchir les meilleurs sur les caractères passablement désastreux de ce geste qui consiste, étant homme, à s'abandonner à un autre homme. Car il s'agit souvent là d'abandon. Ne pouvant plus se gouverner soi-même, on s'en remet à quelqu'un d'autre de cette tâche virile" (SF, 126).

Il voit donc finalement dans la dictature un phénomène de décadence, qui traduit l'abdication des masses et la défaillance des élites. "Il y a une épouvantable faiblesse dans les hommes qui se donnent à un autre homme. Quand il y a un dictateur, c'est qu'il n'y a plus d'élite, c'est que l'élite ne fait plus son devoir" (LC, 272). De ce fait, Drieu a tendance à penser que la dictature et le principe du chef n'appartiennent pas, eux non plus, à l'essence du fascisme et que le recours du fascisme à la dictature n'est que provisoire.

Lorsque Drieu se hasarde sur le terrain des institutions politiques, les propositions qu'il formule sont davantage inspirées des régimes anglo-saxons - Grande-Bretagne, États-Unis - que des modèles allemands ou italiens. Ainsi en est-il des vues qu'il expose en 1937-1938, qui sont proches des projets de réforme de la IIIe République alors agités dans différents milieux. Dans ces articles, il admet le principe du "régime électif et démocratique", se proposant [118] seulement de le réformer pour "dégager de ce régime sa force possible" (CP, 73), en remédiant notamment à l'instabilité gouvernementale et à l'impuissance de l'exécutif. Il affirme la nécessité de revenir à une véritable séparation des pouvoirs et propose que le président du Conseil, nommé par le président de la République, reste le chef de l'exécutif, mais que le gouvernement, une fois accepté par le parlement, ait une grande liberté d'action, ce qui l'amène à se prononcer pour une solution du type gouvernement de législature. Par ailleurs, il souhaite que le président de la République soit élu au suffrage universel. Il admet donc, à ce moment, la concurrence des partis. Toutefois, là encore, par souci d'efficacité, il veut en limiter le nombre afin que puissent se dégager des majorités nettes : "La démocratie ne peut vivre que par l'effet vigoureux du principe de la majorité. Jamais en France il n'y a eu de véritable majorité. Cette majorité ne peut se dégager que par la franche lutte entre des partis peu nombreux et fortement disciplinés" (CP, 73). Ses faveurs vont, pour ce faire, à un système bi-partisan et il suggère l'adoption d'un système électoral de scrutin uninominal à un tour.

Ce programme réformiste n'a rien de très fasciste et il n'est pas du tout sûr qu'il s'explique seulement par un souci tactique de modération, commandé par la stratégie politique d'ensemble du PPF. En tout cas, même s'il en était ainsi, cela tendrait à montrer que l'aspect institutionnel du fascisme n'a pas été un élément prépondérant dans l'image que Drieu s'est formé de ce type de régime. Et ceci

reste vrai, même si, par la suite, on le voit se révéler sensible au dynamisme social des partis de masse comme instrument de mobilisation collective :

"L'instrument politique et même, dans un certain sens économique, du XXe siècle est le grand parti national et social, comme au siècle précédent c'était le comité électoral ou la société secrète. Nul autre moyen d'établir un lien humain entre l'État et la nation, entre le gouvernement et les individus. Nul autre moyen de rompre les barrières des castes, des groupes, des intérêts, des préjugés. Nul autre moyen de flamber les vieilleries" (CP, 284).

C'est, semble-t-il, seulement après la défaite que Drieu envisagera l'idée d'un "parti unique, où les Français apprendraient à penser et à agir ensemble" ⁵⁸. Donc, encore une fois, il faut insister sur le fait que les vues institutionnelles de Drieu coïncident mal avec le modèle politique proposé par les régimes fascistes et c'est une raison de plus pour penser que les motifs purement politiques ne suffisent pas pour expliquer son ralliement au fascisme.

Dans le même sens semblent aller les jugements, eux aussi [119] surprenants, qu'il portera sur la Russie et le communisme après 1943, lorsqu'il lui apparaît, d'une part, que l'Allemagne n'est pas à la hauteur de la tâche révolutionnaire qu'il attendait d'elle et que, d'autre part, les États fascistes seront les vaincus de la seconde guerre mondiale. Ne manifestant pas alors l'anticommunisme, dont on a l'habitude de faire une des composantes essentielles du fascisme, il va exprimer une sympathie ambiguë, mais certaine, pour le communisme et la Russie soviétique. Ainsi, dès décembre 1941, envisageant l'hypothèse d'une défaite allemande, il dit clairement où vont désormais ses préférences : "Après tout, j'aime mieux que l'Europe devienne communiste et russe qu'elle redevienne anglaise" (J, 280). Ce sentiment va s'affermir à mesure que la politique de collaboration le déçoit. Il lui apparaît que la Russie communiste aura été la seule force capable de barrer la route à l'expansion allemande. Incontestablement Drieu est alors impressionné par les succès soviétiques qui lui révèlent une puissance qu'il avait eu tendance à sous-estimer :

"Nous voyons que les seules résistances efficaces qui se soient exercées contre l'Allemagne depuis 1939, ce sont les résistances rus-

⁵⁸ *Le Fait*, 2 décembre 1940.

ses et communistes dans tous les domaines. Le monde anglo-saxon n'a pu survivre au choc allemand de 1940, au choc japonais de 1941 que grâce à la pression exercée sur la puissance allemande par la puissance russe et au divertissement de la puissance allemande qui en a résulté. En 1942, le monde anglo-saxon n'a pu se ressaisir, s'organiser et se développer que grâce à la vigueur des combats menés par les Russes" (Je suis partout, 20 novembre 1942).

Dans le même article, il prophétise : "Nous répétons ce que nous avons écrit déjà - la seule puissance capable de remplacer l'Allemagne en Europe est la Russie ; le seul système philosophique, politique, économique capable de remplacer le système hitlérien, c'est le système communiste". Cette succession, il la souhaite de plus en plus clairement à partir de 1943, à mesure que son rêve fasciste s'effondre. La démission de Mussolini en juillet le fait s'exclamer dans son journal : "Ainsi donc, le fascisme n'était que cela. Le fascisme n'était pas plus fort que moi, philosophe de la violence en pantoufles... Les marxistes ont eu raison. le fascisme n'a été finalement que de la défense bourgeoise. Maintenant - et il en est ainsi depuis un an - tous mes vœux vont au communisme" (J, 349).

Ce retournement final souligne l'ambiguïté du fascisme de Drieu, alors que l'anticommunisme a souvent été pour beaucoup de fascistes le ressort décisif de leur engagement. Expliquer cette "conversion" par une fascination de la force qui aurait changé de camp ne suffit sans doute pas à rendre compte de sa démarche, qui a certainement des racines plus profondes. Ce choix final semble [120] s'expliquer davantage par le fait qu'oubliant certaines de ses critiques antérieures il retrouve dans le communisme certains traits du fascisme. Il y voit particulièrement le même refus des "molleses" du monde libéral et bourgeois qui a été le sien et, surtout, il croit voir naître dans le communisme le même "homme nouveau" dont il avait cru percevoir l'avènement dans le fascisme, cet "homme totalitaire" dont il écrira aux dernières pages de son journal :

"Je souhaite le triomphe de l'homme totalitaire dans le monde. Le temps de l'homme divisé est passé et le temps de l'homme réuni revient" (J, 386).

Et cette déclaration, en même temps qu'elle permet de mieux comprendre les derniers jugements de Drieu sur le communisme, fournit sans doute aussi la clé de

son adhésion au fascisme, adhésion qui n'est pas allée à un système politique et social bien défini, mais à une certaine image de l'homme et de la vie.

2. Drieu et la "mystique" fasciste

[Retour à la table des matières](#)

Pour toutes les raisons que l'on vient d'évoquer, il paraît bien difficile de préciser le contenu politique du fascisme de Drieu. Si certains éléments de la définition qu'il en donne apparaissent assez stables - par exemple, le dépassement de l'opposition droite-gauche, ou l'idée de socialisme - d'autres ont sensiblement varié entre 1934 et 1944. Par ailleurs, il n'accorde qu'une importance limitée à certains traits que l'on a pourtant l'habitude de considérer comme essentiels à la définition du fascisme, tels le nationalisme, l'anticommunisme, la notion de dictature. Dès lors, on est conduit à chercher ailleurs les motivations fondamentales de son engagement fasciste

Que Drieu ait attendu du fascisme autre chose et plus qu'un modèle d'organisation politique et sociale, cela apparaît avec une particulière évidence lorsqu'on constate qu'en divers endroits il situe le fascisme par rapport au diagnostic de décadence qu'il porte sur l'évolution du monde moderne. Drieu voit alors le fascisme comme un remède à cette décadence. En janvier 1943, il l'affirme par exemple très clairement dans la *NRF* - "Je suis fasciste parce que j'ai mesuré les progrès de la décadence en Europe. J'ai vu dans le fascisme le seul moyen de contenir et de réduire cette décadence". Dès 1938, il écrivait dans le même sens :

"Qu'est-ce que le fascisme après tout ? Le nom que prend en notre siècle l'éternelle nécessité humaine. Contre la brusque décomposition de la civilisation européenne, après la guerre, plusieurs [121] peuples d'Europe se sont dressés... Ces peuples ont découvert dans ce redressement une soudaine vigueur qui les enivre, les entraîne et les dépasse" (EN, 29 août 1938).

Ici, il définit donc le fascisme comme un remède à la crise de la civilisation européenne, ce qui revenait à voir en lui bien plus qu'un simple projet politique.

En diagnostiquant une crise générale de la civilisation européenne, Drieu constatait en effet qu'un remède à cette crise - s'il en existait - ne pourrait être que total. Ce qu'il disait dès *Mesure de la France*, il continue de l'affirmer après son ralliement au fascisme :

"Nous voulons une révolution, c'est-à-dire un énorme événement qui englobe dans un même triomphe l'intérêt politique et l'intérêt spirituel, un événement où se rejoignent la pensée et l'action, le programme et la doctrine" (EN, 5 septembre 1938).

Le fascisme lui est donc bien apparu comme cet "énorme événement", mettant en cause les orientations fondamentales qui avaient été celles de l'Europe depuis deux ou trois siècles, "une révolution de l'esprit, un complet renouvellement de toute notre philosophie de la vie, un sabordement et un recarénage total du rationalisme dont nous avons vécu et dont nous sommes morts" (CP, 252). Par là, le fascisme lui semble prendre le contre-pied des tendances qui, à ses yeux, sont responsables de la décadence de l'homme moderne et il lui paraît capable d'engendrer un homme régénéré, un type d'homme qui "par la qualité physique et morale, surclasse entièrement la pauvre petite silhouette rationaliste que cultivent encore les trois-quarts de nos instituteurs et professeurs" (CP, 136).

Il semble que ce soit bien là la clé qui permette de comprendre le fascisme de Drieu la Rochelle. Et cette observation vaut sans doute, plus généralement, pour une partie du fascisme français de l'entre-deux guerres, particulièrement pour ce que l'on a pu appeler le "fascisme des intellectuels". Robert Brasillach écrira par exemple ⁵⁹, rejoignant ainsi l'auteur de *Socialisme fasciste* : "Le fascisme, ce n'était pas pour nous une doctrine politique. Il n'était pas davantage une doctrine économique... Le fascisme, c'était un esprit...". Plus qu'à un système d'institutions, leur adhésion est allée à un style de vie, à une éthique, parfois à une esthétique et elle était autant le fruit d'un élan instinctif et passionnel que celui d'une analyse intellectuelle. C'est pour cette raison que certains analystes, comme Raoul Girardet ou Paul Sérant ⁶⁰, ont pu parler, à propos de ce fascisme des [122] intellectuels français, d'un "romantisme fasciste" ou que l'on a dit précédemment que l'attrait exercé sur Drieu par le fascisme a tenu davantage à ce que l'on peut appeler la "mystique" du fascisme qu'à son programme politique ⁶¹. Si l'on essaie de

⁵⁹ *Notre avant-guerre*, Paris, Plon, 1941, p. 283.

⁶⁰ R. Girardet, "Notes sur l'esprit d'un fascisme français", *Revue Française de Science Politique*, juillet-septembre 1955 ; P. Sérant, *Le romantisme fasciste*, Paris, Fasquelle, 1959.

⁶¹ Julien Benda pouvait ainsi noter, dès la publication de *Socialisme fasciste*, que le fascisme de Drieu résultait "bien moins d'un décret politique que d'une attitude morale, qui consiste dans une volonté nietzschéenne de toujours se dépasser, dans le mépris de toutes les stagnations, de tous les statismes, de toutes les jouissances paisibles dont la démocratie lui semble le symbole" (*NRF*, février 1935).

décomposer les éléments de cette "mystique" fasciste, tels que Drieu les a perçus, il semble que l'on puisse distinguer trois orientations essentielles, qui ne sont pas d'ailleurs sans relation entre elles : un romantisme de l'action ; un romantisme du corps et de la force ; un romantisme de l'héroïsme.

1. Un romantisme de l'action

Ce romantisme de l'action s'enracine chez Drieu dans une philosophie de l'action à laquelle l'influence de Nietzsche n'est pas étrangère. Il verra d'ailleurs en Nietzsche "le prophète et l'inspirateur des révolutions d'après-guerre"(SF, 69) et, dans *Socialisme fasciste*, il célèbrera sa philosophie libératrice, qu'il définit comme "une philosophie critique de la raison, une philosophie de l'irrationnel, une philosophie de l'action, une philosophie pragmatique" (SF, 64). Il souligne notamment que, pour Nietzsche, le monde n'a pas de sens général et n'a d'autre sens que celui que les hommes lui donnent par le développement de leur passion et de leur action. L'homme par excellence, celui qui s'accomplit totalement, c'est l'homme d'action :

"Nietzsche, en posant l'autonomie de l'homme au milieu de l'univers et l'autonomie de l'action de l'homme, indique, par voie de conséquence, que la cellule de l'énergie humaine, du mouvement social, c'est l'individu capable du maximum d'action" (SF, 71).

Cette philosophie, qui n'est pas très éloignée de celle de Malraux à la même époque, Drieu la fait sienne. Pour lui aussi l'homme est ce qu'il fait : "Nous saurons ce que nous sommes quand nous verrons ce que nous avons fait"(LC, 205). Plus abstraitement, il écrira dans *Notes pour comprendre le siècle* : "Point de pensée sans action. On ne pense que dans la mesure où, agissant sa pensée, on l'éprouve, on l'adapte, on lui assure un échelon solide pour monter plus haut" (NPCS, 155). Aux antipodes du rationalisme, en quoi il voit, on s'en souvient, une des causes déterminantes de la décadence du monde moderne, il croit donc à "la bienfaisance de l'action" (CC, 49).

[123]

Lorsqu'il se sera rallié au fascisme, Drieu dira que dès sa jeunesse, il était, de ce point de vue, déjà fasciste sans le savoir. D'abord par les influences intellec-

tuelles qu'il avait subies avant la Première Guerre mondiale et par le climat intellectuel de l'époque, et ici on ne peut oublier qu'il appartenait à la génération qui répondit à l'enquête d'Agathon en disant sa méfiance pour l'intellectualisme et en se vantant de son goût de l'action ⁶². Aussi pourra-t-il noter : "Cette attitude était déjà dans l'air en 1914. Il y avait Nietzsche, Darwin, Spencer. Il y avait Kipling, d'Annunzio, le futurisme, le pragmatisme, le syndicalisme révolutionnaire, Georges Sorel. Il y avait le Barrès du roman de l'énergie nationale, Péguy et Maurras enseignaient la virilité... Tout me chantait la violence. Sans doute étais-je né pour vibrer à cet appel plutôt qu'à un autre" ⁶³. Mais, plus profondément, à cette formation intellectuelle s'est ajoutée l'expérience de la guerre, qui lui a révélé ce que l'action pouvait comporter d'exaltant et de libérateur, comment elle pouvait porter une personnalité au paroxysme d'elle-même. Drieu gardera ainsi un souvenir ineffaçable d'une charge à la baïonnette, au cours de laquelle, dira-t-il, "J'ai connu une extase que, tranquillement, je prétends égale à celle de sainte Thérèse et de n'importe qui s'est élancé à la pointe mystique de la vie" (MDF, 151) :

"Alors, tout d'un coup, il s'est produit quelque chose d'extraordinaire. Je m'étais levé, levé entre les morts, entre les larves. J'ai su ce que veulent dire grâce et miracle... Tout d'un coup je me connaissais, je connaissais ma vie. C'était donc ma vie, cet ébat qui n'allait plus s'arrêter jamais" (CC, 57).

Cette fascination le conduit à certains moments à un véritable activisme et il paraît alors considérer que l'action vaut par elle-même, indépendamment de ses buts. Tel semble être le sens de sa méditation après le récit de cette charge de Charleroi : "Je tenais dans mes mains la victoire et la liberté. La liberté. L'homme est fibre, l'homme peut ce qu'il veut. L'homme est une partie du monde et chaque partie du monde peut, à un moment de paroxysme, à un moment d'éternité, réaliser en elle tout le possible. La victoire. La victoire des hommes. Contre quoi ? Contre rien ; au delà de tout. Contre la nature ? Il ne s'agit pas de vaincre la nature, ni même de la surmonter, mais de la pousser à son maximum... Qu'y a-t-il d'autre que cet élan ? Cet élan avait-il un autre contenu que lui-même ? Pourquoi nous battions nous ? Pour nous battre" (CC, 58).

⁶² Cf. Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, 1912, et P. Bénétou, "La génération de 1912-1914" in *Revue Française de Science Politique*, n°5, octobre 1971.

⁶³ Projet de préface inédit aux *Écrits de Jeunesse*, in Grover, op. cit., p. 78.

Cette attitude n'est pas que littérature. Cet activisme se [124] retrouve dans certains de ses jugements politiques. À cet égard, un passage de *Gilles* est particulièrement révélateur, dans lequel on voit Gilles proposer à un dirigeant politique un singulier programme après les émeutes de février 34 :

"Ouvre un bureau immédiatement pour recruter des sections de combat. Pas de manifeste, pas de programme, pas de nouveau parti. Seulement des sections de combat, qui s'appelleront n'importe quoi. Attaque Daladier ou défends-le, mais par des actes qui soient tout à fait concrets. Envahis coup sur coup un journal de droite et un journal de gauche. Fais bastonner à domicile celui-ci ou celui-là. Sors à tout prix de la routine des vieux partis, des meetings, des articles, des discours..." (G, 420).

Cette exaltation de l'action le conduit à certains moments à sembler sous-estimer les problèmes idéologiques et doctrinaux pour accorder plutôt son attention à "l'esprit" et au dynamisme des mouvements considérés, à leur capacité d'action et de création. Il lui arrive d'écrire : "Je trouve que le meilleur jugement politique, c'est le plus simple jugement humain. Il est oiseux de juger un parti politique sur sa doctrine, sur son programme... Non, il faut seulement se demander quelle est votre valeur humaine ? Quel est votre potentiel de jeunesse et d'énergie ? Quelle est votre force de création ?" (CP, 42). Cette déclaration, bien évidemment excessive, est néanmoins significative et l'état d'esprit qu'elle exprime ne fut peut-être pas étranger aux derniers jugements de Drieu sur le communisme.

Cette philosophie nietzschéenne de l'action traduit aussi à ses yeux une véritable philosophie de l'histoire, qui situe l'action humaine au centre de l'histoire : "Le nietzschéen croit que, dans un monde contingent, à l'instant même, son action peut faire explosion et transmuier la face de l'univers" (SF, 72). Et il oppose cette philosophie de la volonté et de l'action au marxisme. "Au contraire, souligne-t-il, pour les marxistes, il y a deux choses avant l'action : d'abord le développement de la matière, l'enchaînement des conditions matérialistes de l'histoire ; ensuite la pensée qui épouse ce mouvement ; et, enfin seulement, l'action" (SF, 70). Il remarque d'ailleurs que la révolution soviétique a été, en fait, plus nietzschéenne que marxiste, Lénine lui paraissant avoir incarné une conception volontariste de l'action politique, affranchie d'un marxisme conçu comme "une prophétie organi-

sée du sens prolétarien de l'histoire" (SF,72). Il partage ainsi l'opinion de ceux qui ont vu dans Lénine un disciple de Sorel plus qu'un disciple de Marx.

Or, cette passion de l'action, cette exaltation de la volonté créatrice, cet activisme même, Drieu les découvre à la racine du fascisme, et ceci dès la naissance de ces mouvements : "D'abord l'action, ensuite la pensée, tel est le premier mot d'ordre des arditi et [125] des Baltikum de 1919" (SF,72). Il n'hésitera pas à rattacher directement le pragmatisme fasciste à la philosophie du maître de Sils-Maria et à voir dans les fascistes des fils de Nietzsche :

"Cet appel constant au déploiement à tout prix des passions et de l'action a trouvé son écho certain et prompt dans le sentiment moteur du fascisme, mussolinien ou hitlérien : la croyance dans l'action quelle qu'elle soit dans la vertu de l'action" (SF, 70).

On retrouve, de même, ce romantisme de l'action, et l'anti-intellectualisme qui en est le corollaire, dans le portrait que brosse Drieu de l'homme fasciste, lorsqu'il décrit celui-ci comme "un homme qui ne croit que dans les actes et qui enchaîne ces actes selon un mythe très sommaire" (NPCS, 159).

Le premier aspect de la vision fasciste de la vie qui paraît avoir séduit Drieu, c'est donc la réhabilitation de l'action, le culte de l'action éducatrice et libératrice, qui rejoint sa réaction contre toutes les formes de rationalisme et d'intellectualisme. Là est, à ses yeux, un des secrets du dynamisme fasciste, qui lui semble créer "une nouvelle tonalité de la vie", car, déclare-t-il, "vivre plus vite et plus fort, cela s'appelle aujourd'hui être fasciste" (CP, 192).

2. Un romantisme du corps et de la force

Là encore, le fascisme est, pour Drieu, une réaction de santé face à cet oubli du corps qui, on l'a vu, lui semble un des facteurs les plus importants de la décadence du monde moderne. Il écrit :

"La définition la plus profonde du fascisme, c'est celle-ci : c'est le mouvement politique qui va le plus franchement, le plus radicalement, dans le sens de la grande révolution des mœurs, dans le sens de la restauration du corps - santé, dignité, plénitude héroïsme - dans le sens de la défense de l'homme contre la grande ville et la machine" (CP, 50).

À cet égard, le fascisme n'est pas un phénomène isolé, il s'inscrit, à ses yeux, dans un mouvement général qui lui paraît caractériser le XXe siècle, et que l'on retrouve même au sein de certaines démocraties. Mais, dans cette voie, le fascisme est allé le plus loin et Drieu reproche aux démocrates et aux marxistes d'avoir cru que l'on pouvait transformer la société par des mesures seulement politiques ou économiques, en escamotant cette "réforme physique" de l'homme moderne : "Ils n'ont pas compris que cette réforme physique de l'homme devait être entreprise immédiatement comme une besogne urgente, concurremment avec la réforme de l'économie et que la réforme de l'économie devait être modelée sur les nécessités de la réforme physique, ce qui est la démarche essentielle de la révolution fasciste" (CP, 53).

[126]

Drieu la Rochelle exalte donc le fascisme d'avoir su comprendre cette nécessité, par exemple en favorisant la culture physique et le sport à l'échelle des masses, et il s'attache à le défendre contre les critiques :

"Il se peut que les ouvriers italiens ou allemands mangent moins que les ouvriers français, mais, ils ont, eux, et surtout leurs enfants, plus de grand air, plus de sport, plus de voyages, plus de fêtes collectives : splendides et enivrantes solennités physiques" (CP, 51).

Par là, le fascisme s'attaque, selon lui, de plein fouet aux problèmes fondamentaux du XXe siècle, dont les Français, trop rationalistes, ne lui semblent pas conscients, car ces fascistes, qui redécouvrent les joies du corps, "sont des hommes du XXe siècle qui ne veulent pas mourir accablés de toutes les maladies qui guettent les sédentaires et les immobiles, avec des muscles débiles et des gros ventres, à la terrasse d'un café ou dans l'ombre d'un cinéma" (CP, 51).

À travers ce romantisme du corps transparaît aussi un romantisme de la nature, opposé aux servitudes de la société industrielle. Et lorsqu'il évoque les jeunes fascistes retrouvant "la marche dans le soleil ou la pluie, la veillée à la belle étoile, les arbres, le jeu, le couteau", il ajoute :

"Ils transcendent la grande ville, l'usine, le laboratoire, ils préparent dans leur corps le vase spirituel de la colère contre les servitudes d'une science et d'une industrie attardées dans leurs premiers modes d'application sociale" (NPCS, 155).

Cette idée du lien avec la nature renoué grâce au fascisme se retrouve dans certains des articles consacrés à célébrer les vertus du PPF : "Doriot, écrit-il, fera une France où se trouveront à leur aise des milliers de jeunes couples qui, à chaque saison, s'élancent vers les plaisirs primordiaux du ski, du kayak, du camping, de la natation. Avec lui, la France du camping vaincra la France de l'apéro et des congrès". Et il ne fait donc pas de doute que la première tâche d'un fascisme français serait, selon lui, "de redonner aux Français la santé physique, qui est le premier, l'irremplaçable don de la vie" (EN, 20 août 1937).

À ce romantisme du corps s'ajoute un romantisme de la force et de la puissance. La redécouverte du corps, de la plénitude physique, c'est aussi la redécouverte des vertus de la force. Ces deux thèmes sont par exemple étroitement mêlés dans cette description métaphorique de Doriot :

"Doriot, le bon athlète, devant la France, ce n'est pas un gros intellectuel ventripotent de l'autre siècle, qui regarde sa "mère malade" en fumant sa bouffarde radicale, c'est un athlète qui étreint ce corps débilité et qui lui insuffle la santé dont il est plein" (EN, 27 août 1937).

[127]

Il est significatif de noter que cet article avait pour titre "Le PPF, parti du corps vivant". Cette image de Doriot, symbole de la force qui doit régénérer la France, est assez fréquente sous la plume de Drieu à cette époque et donne lieu à des envolées parfois pour le moins curieuses : "Nous avons vu vivre et travailler Doriot. Nous avons vu le fils du forgeron, nous avons vu l'ancien métallurgiste, dans la houle de ses épaules et de ses reins, dans le hérissément de sa toison, dans la vaste sueur de son front, continuer et épanouir devant nous le travail de quinze ans. Devant nous, il a pris à bras le corps toute la destinée de la France et il l'a soulevée à bout de bras comme un grand frère herculéen" (EN, 14 novembre 1936).

Drieu éprouve donc une sorte de fascination pour la force. Cette fascination qui, à l'échelle individuelle, se manifeste à l'égard de Doriot, il l'éprouve aussi devant les grandes manifestations collectives chères aux mouvements fascistes, et aussi au communisme. Ces manifestations - qui envoûtèrent Brasillach - lui lais-

sent une profonde impression de dynamisme et de puissance. En 1935, il écrit à une amie, après avoir assisté au Congrès de Nuremberg :

"Ce que je vois dépasse tout ce que j'attendais. C'est merveilleux et terrible. Il me paraît de plus en plus certain que l'avenir ne restera pas tranquille, d'une manière ou d'une autre. En tout cas, il est impossible que la France continue à vivre immobile au milieu d'une Europe pareille... Le défilé des troupes d'élite, tout en noir, était superbe. Je n'ai rien vu de pareil comme émotion artistique depuis les ballets russes. Tout ce peuple est enivré de musique et de danse" ⁶⁴.

Le même genre de manifestations, qu'il retrouve à Moscou quelques semaines plus tard, suscite chez lui des réactions analogues et il y décèle "une atmosphère de jeunesse et de fraîcheur qui embaume". Ces "énormes masses, vivantes, cadencées, réharmonisées" du fascisme, de l'hitlérisme, de la Russie stalinienne, il ne peut s'empêcher de les proposer en exemple aux Français. Ces liturgies collectives, témoignages, à ses yeux, de jeunesse, de vitalité et de force, contrastent avec l'individualisme et l'immobilisme d'une France endormie et vieillie, rejetée hors des chemins de l'histoire en train de se faire. C'est avec une évidente nostalgie qu'il compare "la France des pêcheurs à la ligne" avec "ces grandes fêtes, cette perpétuelle danse de tout un peuple devant l'autel d'une idée muette et ambiguë, devant une face divinisée" (SF, 113).

Ici, Drieu insiste aussi sur le fait que cette redécouverte du corps et de la force constitue "un renouvellement de la vie humaine" (SF, 13), une véritable révolution morale et spirituelle et il [128] s'indigne que l'on puisse accuser de matérialisme ce mouvement régénérateur : "L'erreur lamentable de nos derniers rationalistes, où se sont avoués toute la déchéance, tout l'abâtardissement de leur pseudo-humanisme, a été de crier au matérialisme devant cette révolution qui sauve et qui restitue les appuis de l'esprit" (NPCS, 154). On retrouve là la philosophie de Drieu sur l'unité de l'être, sur l'impossibilité de séparer corps et esprit car, pour lui, "une âme ne se spécifie et ne se réalise que par son corps" (CP, 263).

"En dernier ressort, nous ne croyons ni au corps ni à l'âme - ni au corps qui n'est que le support de l'âme, ni à l'âme qui a besoin

⁶⁴ Cité par Grover, op, cit., p. 42.

du corps pour spécifier son existence ; au delà des catégories spirituelles du corps et de l'âme, nous voyons l'être" (NPCS, 168).

En conséquence, cette révolution du corps est aussi une révolution spirituelle. Elle est aussi la redécouverte d'un certain nombre de valeurs spirituelles qui lui sont liées : "La Révolution qui se produit en Europe est totale parce que c'est la révolution du corps, la restauration des valeurs issues du corps, liées au corps et que, par là même, c'est la révolution de l'âme qui, de nouveau, découvre, détaille ses valeurs à travers les valeurs du corps" (NPCS, 168).

À travers la redécouverte du corps et ses conséquences, c'est donc la résurrection d'une "force morale" (SF, 222) étouffée par le rationalisme que Drieu voit se produire : "Le fascisme, c'est la crispation de l'homme européen autour de l'idée de vertu virile qu'il sent menacée" (SF, 179). Par là apparaît un troisième aspect de la mystique fasciste, telle que Drieu l'a perçue : ce que l'on peut appeler un romantisme de l'héroïsme.

3. Un romantisme de l'héroïsme

Ces valeurs du corps, redécouvertes dans cet élan qui emporte toute une partie de l'Europe, ce sont ce que Drieu appelle en de multiples endroits, avec un vocabulaire qui lui est habituel, les vertus "viriles" : "Dans le corps restitué, les valeurs de l'âme se mettaient à couler généreusement. C'était le courage, l'esprit de décision et de création... Une force irrésistible se préparait la force, la seule qui ait jamais été et qui sera jamais, se reconstituait, la force vraie de l'esprit audacieux dans le corps courageux" (NPCS, 155). Et ailleurs, il insiste sur l'imbrication profonde, inextricable des qualités physiques et des vertus morales : "Courage, patience, sacrifice, force, dureté, résolution, décision ne sont-ce pas les vertus du corps aussi bien que celles de l'âme ?" (NPCS, 168).

Parmi ces vertus "viriles", il insiste sur la place du courage, fortifié par ses racines chamelles retrouvées, mais aussi trempé dans le risque et dans l'affrontement avec le danger. Ici se révèle et se [129] manifeste une exaltation de l'homme fasciste à travers l'image du "guerrier". Le romantisme fasciste de Drieu est incontestablement, par beaucoup de ses aspects, ce que l'on peut appeler un "romantisme du guerrier". Cette image du guerrier revient en effet souvent sous sa plume pour symboliser le type d'homme nouveau qu'est en train, selon lui, de créer le

fascisme. Dès 1934, il écrit dans *Socialisme fasciste* : "Le fasciste est un guerrier qui se dresse contre le pacifiste bourgeois et socialiste"(SF, 146). Un peu plus tard, dans *Notes pour comprendre le siècle*, il est encore plus explicite :

"Cet homme ressemble singulièrement au type de guerrier qui jaillit dans tous les bouleversements. Il tient du croisé, du routier de la guerre de cent ans, du mercenaire des guerres de magnificence et de religion, du conquistador espagnol, du pionnier puritain, du volontaire jacobin, du grognard napoléonien. Au-delà, il rejoint le soldat d'Alexandre ou de César, qui lui aussi vécut une réaction brutale contre le raffinement" (NPCS, 159).

Ce guerrier, il en décrit les caractéristiques, aux antipodes du Français, "buvreur d'apéritif à bedaine ou intellectuel émacié" qu'il n'a cessé de clouer au pilori : "C'est un type d'homme qui rejette la culture, qui se raidit au milieu de sa dépravation sexuelle et alcoolique et qui rêve de donner au monde une discipline physique aux effets radicaux. C'est un homme qui ne croit pas aux idées et donc pas aux doctrines. C'est un homme qui ne croit que dans les actes et qui enchaîne ces actes selon un mythe très sommaire" (NPCS, 160).

Ce tableau reprend un certain nombre d'éléments qui ont déjà été évoqués : l'activisme, l'anti-intellectualisme, l'exaltation de la santé et de la force physique. Mais, à ces traits, ce portrait en ajoute d'autres : le courage, le goût du risque et du danger, le sens du sacrifice, un certain ascétisme. Drieu insiste en particulier sur l'épreuve de vérité que constitue le combat, l'affrontement avec la mort. C'est là, selon lui, que se révèle la vérité de l'homme. Il fait dire à Gilles :

"On ne peut se dérober à la loi du combat qui est la loi de la vie... l'homme n'existe que dans le combat, l'homme ne vit que s'il risque la mort. Aucune pensée, aucun sentiment n'a de réalité que s'il est éprouvé dans et par le risque de la mort" (G, 75).

L'affrontement avec la mort est en effet, pour lui, au bout de l'affrontement de l'homme avec la vie, au bout de l'affirmation totale de sa volonté et de sa puissance. "Comment s'affirmer, créer si l'on n'est pas capable, à l'extrême limite de son désir de vouloir, de tuer et d'être tué". Et l'auteur de Gilles d'exalter le courage comme cette capacité de s'affirmer "en dépit de tous les obstacles et de toutes les menaces" (SF, 143) : "Le courage, c'est de tuer, mais aussi d'être tué, le courage

de blesser, mais aussi d'être blessé, le courage de ruiner et [130] d'incendier, mais aussi le courage de supporter la faim et la soif, le froid et le chaud, l'insomnie et la saleté, la paresse et les lourds travaux, la solitude et la promiscuité" (SF, 143).

L'humanisme de Drieu est donc bien ce que l'on peut appeler un humanisme du guerrier. Pour lui, ces termes sont presque synonymes. "Il faut, écrit-il dans *Socialisme Fasciste*, que l'homme s'entretienne comme un homme, c'est-à-dire comme un guerrier" (SF, 152). Et, ailleurs, il précise : "L'homme, pour moi, ne peut cesser d'être un guerrier de quelque manière" (CC, 194). Il croit donc au caractère positif de ce qu'il appelle "l'esprit de guerre" (SF, 150) et il apprécie dans le fascisme l'apparition d'une "jeunesse guerrière" (SF, 154). Mais, il faut souligner que ce qui l'intéresse, ce n'est pas la guerre en elle-même, mais l'épreuve qu'elle constitue, les vertus qu'elle contribue à révéler et à susciter, les caractères qu'elle permet de tremper. D'ailleurs, sur ce point, il regrettera que la guerre moderne ne favorise plus l'épanouissement de ces vertus morales. La guerre moderne est devenue, selon lui, trop anonyme et trop mécanisée : elle est davantage un combat entre des machines qu'entre des hommes. La guerre moderne, pervertie, elle aussi, par son industrialisation, n'est plus à la mesure de l'homme : "La guerre militaire moderne est, sur toute la ligne, une abomination. Je me suis efforcé depuis quinze ans de démontrer et de faire sentir que cette guerre en effet détruit toutes les vertus viriles"(SF, 137). Telle est la signification ambiguë de *La comédie de Charleroi*, qu'il publie en 1934, et où l'on trouve décrites à la fois cette exaltation de l'action déjà évoquée et l'horreur des "énormes troupes" mobilisés par la guerre moderne et écrasés sous un déluge de fer et de feu.

La guerre moderne ne développant plus ces vertus viriles, Drieu lui cherchera un substitut dans le sport. Cette "jeunesse guerrière" qu'il souhaite voir se lever, il la voit en effet "sportive, durcie par le sport, revirilisée par le sport" (SF, 154) :

"À cause de la déviation démoniaque qu'a subie la guerre moderne, nous nous contenterons de l'exercice transposé de la guerre : le sport. Remplaçons les batailles par des matches de football" (SF,154).

Mais, encore une fois, la guerre et le sport ne sont pas exaltés pour eux-mêmes, mais pour les valeurs qu'ils représentent, pour les vertus qu'ils font surgir. En particulier, Drieu insiste sur l'ascèse, sur la discipline, sur les exigences de

dépassement que réclament ces activités de ceux qui les pratiquent. Et, dans cette perspective, il donnera cette autre définition de l'homme fasciste : "L'homme nouveau a réuni les vertus qui étaient depuis longtemps gravement dissociées et souvent opposées les unes aux autres : les propriétés de l'athlète et du moine, du soldat et du militant" (NPCS, 166).

[131]

Ces vertus, qu'il résume dans "une disposition au sacrifice et une volonté de combat" (SF, 202), ce sont celles dont il attend la régénération de l'homme moderne désagréé par le rationalisme, décomposé par la société industrielle. "Peut-être, la vie, fatiguée d'avoir tant peiné dans ces derniers temps, va-t-elle maintenant demander la jouvence au bain de sueur et de sang, dans un délassement séculaire de sport et de guerre" (NPCS, 155). Ce principe de jouvence, Drieu pense donc le trouver dans le type d'homme que lui semblent avoir fait naître les régimes fascistes, alors qu'il avoue l'avoir "cherché en vain après la guerre dans les partis français" (CC, 94).

Au-delà de la célébration de ce type d'homme nouveau qu'est le guerrier fasciste, ce romantisme de l'héroïsme s'enracine profondément chez Drieu dans une vision pessimiste et tragique de la vie, une vision "qui fait à la lutte et au sacrifice la part qui leur est due de toute éternité" (CP, 178). Pour lui, tout destin, que ce soit celui d'un individu ou d'un peuple, a un côté tragique parce que toujours menacé, ce que "d'extrêmes civilisés" peuvent provisoirement oublier mais que la réalité inexorable se charge impitoyablement de leur rappeler :

"La vie des peuples est tragique. Elle l'est parce que la vie tout court est sans cesse assiégée par la destruction et l'anéantissement. On nous avait fait une conception du monde, qui était celle des gens abrités dans les villes, n'en sortant plus guère et se croyant à jamais sauvés du retour inexorable de la mauvaise saison, des orages, des inondations, des épidémies. Nous avons oublié que les peuples, comme les bêtes et les hommes, dont ils sont faits, connaissent la maladie et la mort" (CP, 324).

Le combat, la violence, la guerre, la souffrance, le malheur sont des fatalités inhérentes à la vie, qu'il est vain de se dissimuler, mais qu'il faut au contraire affronter, "virilement", avec un courage héroïque. "La Vie n'était pas cette infirmière parfaitement stylée et stérilisée, qui devait jusqu'à la fin des siècles soigner et

dorloter l'homme, telle que se l'imaginaient les bons docteurs sociaux-démocrates au fond des laboratoires, des écoles, des bibliothèques. La Vie était toujours une déesse guerrière, couverte d'ornements barbares et agitant sa lance ensanglantée" (CP, 149).

Autour de cette vision dramatique et tragique de l'existence, dans laquelle le bien et le mal, la joie et la souffrance, la vie et la mort sont liés d'une manière indissociable, Drieu construit une véritable philosophie, une véritable ontologie, car cette ambiguïté profonde, ces contradictions inextricables constituent, à ses yeux, le coeur du mystère de l'être et de la vie. Telle est la philosophie qu'il développe en 1939, dans une lettre où il écrit en parlant de Maurras :

[132]

"Il ne consentira jamais à parler de la violence comme une nécessité en soi : il ne parlera jamais de la violence que comme un mal dont il faut se défendre. Cela tient à sa formation. Il se rattache aux philosophes grecs du début de la décadence, Platon, Aristote, pour qui, déjà, comme pour les chrétiens, le mal est devenu une chose extérieure à l'âme. Tandis que moi (après Nietzsche, Hegel, Schopenhauer), je remonte à une conception plus primitive où le mal est au cœur de la vie même, emmêlé au bien selon un nœud énigmatique. Conception de la tragédie, conception de l'épopée, de certains présocratiques, des débuts de l'Ancien Testament des religions chtoniennes. Conception initiatique, qui ne peut être répandue dans le courant de la pensée politique sans provoquer le scandale et le désordre chez les ignorants" ⁶⁵.

Retrouvant des thèmes qui lui sont chers, il ajoute qu'accepter cette vision tragique de la vie est "l'apanage de la jeunesse et de la force" (SE, 110).

En définitive, c'est cette image de l'homme fasciste, affrontant virilement la tragédie de l'existence, avec une sorte de stoïcisme héroïque, qui semble avoir été décisive dans le ralliement et l'adhésion de Drieu au fascisme. C'est d'ailleurs cette vision plus ou moins mythique du fascisme que Drieu retient, lorsque, en 1943, il fait dans son journal, une sorte de bilan de son engagement au cours des dix années précédentes : "Je ne pouvais vivre que dans ce rêve de redressement viril et ascétique. J'ai cru à un rêve comme se doit un intellectuel. La demi réalisation

⁶⁵ Lettre non envoyée du 25-9-1939, in Grover, op. cit., p. 201.

de ce rêve fut le dernier sursaut de tout ce que j'aime dans la vie : une certaine attitude physique, une certaine aristocratie de comportement. Rêve sombré dans la bureaucratie, le verbalisme de la propagande, les demi-mesures bourgeoises, mais qui m'a fait vibrer pendant dix ans et qui m'a fait prendre conscience de ma vraie nature dans le plan social" (J, 350).

III. Drieu et “ l’Ordre de Sparte”

[Retour à la table des matières](#)

Pour Drieu la Rochelle, le fascisme n'était donc pas seulement un nouvel ordre politique et social, il était aussi, et, avant tout, une certaine vision de la vie, s'identifiant à l'avènement d'un certain type d'homme et exaltant un certain nombre de valeurs affectives et morales. Par là, le témoignage de Drieu attire l'attention sur un aspect du fascisme que l'on a peut-être parfois un peu tendance à négliger au profit de ses éléments politiques et sociaux. Or, dans la tentation fasciste qu'ont connue un certain nombre d'hommes de [133] L'entre-deux-guerres, particulièrement un certain nombre d'intellectuels, il semble que ce facteur ait joué un rôle non négligeable ⁶⁶ : À cet égard, il est assez significatif de constater que, dans un essai paru dans les années 60 pour tenter de définir et de réhabiliter le fascisme, Maurice Bardèche, le beau-frère de Brasillach, évoquera, dans son dernier chapitre, l'image de ce qu'il appelle "l'ordre de Sparte" ⁶⁷ en des termes proches de ceux que l'on a rencontrés dans les analyses de Drieu. Il écrit en effet :

"Ce n'est pas seulement une autre image de la nation, c'est une autre image de l'homme que le fascisme propose. Parmi les qualités de l'homme, il y en a que l'esprit fasciste met au-dessus de toutes les autres, parce qu'elles lui paraissent les qualités mêmes sur lesquelles reposent la durée et la force des États et aussi celles qui permettent de donner à l'homme un sens à sa vie. Ces qualités, ce sont celles qu'on a exigées, de tout temps, des hommes qui partici-

⁶⁶ Cf. notamment l'essai de Tarmo Kunnas *Drieu La Rochelle, Céline, Brasillach et la tentation fasciste*, Paris, Les sept couleurs, 1973, dans lequel l'auteur rapproche ces écrivains français d'autres écrivains européens tentés par le fascisme. Cf. aussi l'essai de A. Hamilton, *The appeal of fascism. A study of intellectuals and fascism, 1919-1945*.

⁶⁷ *Qu'est ce que le fascisme ?*, Paris, Les sept couleurs, 1970, pp. 193-194.

pent à des entreprises difficiles ou dangereuses : le courage, la discipline, l'esprit de sacrifice, l'énergie, vertus qu'on exige des soldats au combat, des pionniers, des équipages en péril. Ce sont des qualités proprement militaires et pour ainsi dire animales. Elles nous rappellent que la première tâche de l'homme est de protéger et de dompter, vocation que la vie grégaire et pacifique des cités nous fait oublier, mais que le danger réveille et toute œuvre difficile où l'homme retrouve ses adversaires naturels : les tempêtes, les catastrophes, les déserts. Ces qualités animales de l'homme en ont engendré d'autres, qui en sont inséparables car elles appartiennent au code de l'honneur qui s'est établi dans le danger : ce sont la loyauté, la fidélité, la solidarité, le désintéressement. Sur ces qualités se sont établis de tous temps les rapports des hommes entre eux aux heures d'incertitude et d'abandon".

Il n'est pas besoin de glose particulièrement subtile pour souligner combien ces thèmes se rapprochent de ceux développés par Drieu et les lignes qui terminent cette page, avec les références qu'elles contiennent pourraient être de sa plume :

"Ces qualités civiques, que nous sentons encore palpiter obscurément dans nos cités décadentes, ont été l'honneur de ceux qui ont fait dans le passé, métier de se battre et d'être pleinement hommes. On les retrouve aussi bien dans les ordres militaires et religieux que chez les princes sarrasins et les samouraïs. Elle [134] constitue au fond le seul code que les sociétés militaires aient reconnu conforme à leur vocation, elles sont l'orgueil du soldat... Voilà le rêve du fascisme, qui ne fut qu'un rêve et le cœur de quelques-uns".

Ce texte de Maurice Bardèche présente l'intérêt de montrer que le cas de Drieu la Rochelle n'a sans doute pas été un cas isolé et qu'il n'a sans doute pas été le seul à voir dans le fascisme plus qu'un projet politique.

S'il en a bien été ainsi et si cette démarche intellectuelle a bien été celle qui explique le ralliement de Drieu au fascisme, on est conduit à s'interroger sur les raisons qui ont pu pousser Drieu, et avec lui un certain nombre d'hommes de l'entre-deux-guerres, à s'engager dans cette direction. Où cet "ordre de Sparte" a-t-il puisé sa force de séduction ? Il peut être ici tentant de s'interroger sur les racines psychologiques, voire psychanalytiques, des comportements et des attitudes politiques. Ce qui étonne en effet chez Drieu, c'est la distance qui a souvent séparé sa

vie et sa pensée. L'homme qui stigmatise le malthusianisme de ses contemporains sans enfants s'est gardé d'en faire. L'homme qui dénonce l'hédonisme de la "petite vie" est aussi l'homme couvert de femmes" qui ne néglige pas les facilités de la vie parisienne. Le chantre des vertus viriles, combattant courageux certes de la Première Guerre mondiale, c'est aussi Gilles presque entretenu par sa femme et ses maîtresses. Ces contradictions amènent à se demander s'il n'y a pas eu chez Drieu une sorte de phénomène de compensation, Drieu exaltant d'autant plus cet humanisme viril qu'il était plus incapable de le vivre dans son existence quotidienne. Son culte de la force compenserait alors le sentiment intime de sa faiblesse ⁶⁸. Certaines de ses confidences semblent d'ailleurs aller dans ce sens. Ainsi, quand il écrit dans son journal en juin 44 : "Mes ennemis ont bien senti - c'est assez visible - le caractère féminin, inversé de mon amour de la force. Mais il y a cela chez certains intellectuels communistes comme chez certains fascistes" (J, 393). On peut interpréter de la même façon un passage de Gilles, où Gilles se voit reprocher par un de ses interlocuteurs "d'avoir trop peur d'avoir peur" et de "construire une philosophie de la vie sur la résistance à la colique" (G, 88).

Plus profondément, ces attitudes de compensation pourraient même s'enraciner dans des troubles psychologiques datant de son enfance. Drieu a en effet décrit, dans un récit autobiographique, *État civil*, l'enfant qu'il a été, en donnant des détails qui peuvent pousser [135] à s'orienter dans cette direction. Ainsi Drieu enfant semble avoir souffert d'une sorte de complexe d'infériorité culpabilisant. Il se souvient de ses frayeurs au récit des histoires terrifiantes que lui racontait sa vieille bonne campagnarde. Il se réfugiait alors dans les bras de sa mère, tandis que son père l'accablait de sarcasmes humiliants : "Mon père méprise ma lâcheté et son ricanement cloue mes pieds nus au parquet" (EC, 27). A l'école, il dit avoir souffert de sa faiblesse physique, qu'il tentait de compenser par son intelligence. "Je ne m'étais jamais battu. Je n'avais jamais prouvé la supériorité de mon poing" (EC, 108). Il évoque son humiliation le jour où, obligé de se battre, il fut rapidement vaincu par son adversaire. Ce récit décrit aussi Drieu, enfant unique, recherchant la camaraderie de ses condisciples qui lui donne un sentiment de force collective. "Ma puissance était hors de moi, faite de celle des autres" (EC, 125).

⁶⁸ Cf. dans ce sens le jugement lapidaire du critique Dominique Fernandez : "Incapable de s'attacher virilement *une* femme, il se donna fémininement à un parti, le parti *qui lui* paraissait le *plus* fort et le *plus* mâle" (Article "Drieu", *Encyclopedia Universalis*, 1970).

Il n'est pas besoin de longs commentaires pour souligner tout ce que l'on peut tirer de ce genre de notations pour expliquer le fascisme de Drieu. Cette nouvelle "enfance d'un chef" serait alors la clé de l'énigme. Mais est-elle la seule ? Une telle étude n'est pas sans intérêt, mais il serait sans doute dangereux d'en majorer l'importance, avec le risque de limiter l'engagement de Drieu à une pathologie purement subjective. On peut se demander en effet si la sensibilité de Drieu ne lui a pas aussi permis, mieux qu'à d'autres, de percevoir les troubles et les incertitudes de son temps. Les orientations particulières de sa psychologie ne lui ont-elles pas donné une intuition plus aiguë des problèmes de son époque ? C'est ce que lui-même suggère lorsqu'il écrit : "Les incursions des artistes, dans le domaine des grandes hypothèses sociales ne valent que par l'intuition que détermine chez eux la sympathie de leur tempérament pour un aspect de leur époque" (GOM, 12). Ce sentiment que Drieu sentait et reflétait les caractéristiques de son temps avec une intuition particulière fut d'ailleurs partagé par certains de ses contemporains. Ainsi le critique Ramon Fernandez pouvait noter dès 1925 : "Drieu est celui qui, dans une épidémie, est frappé plus complètement et plus définitivement que les autres - celui qu'il ne faut pas quitter d'une semelle si l'on veut comprendre" (NRF, janvier 1925).

Drieu, fasciné par l'humanisme viril de cet "ordre de Sparte" que lui semblaient proposer les régimes fascistes, a peut être résolu dans cet engagement certaines de ses contradictions intimes, ou exprimé certaines de ses pulsions psychologiques, mais il a sans doute été aussi le symptôme d'un phénomène qui a concerné plus que lui-même. Car cet attrait pour ce que l'on a appelé la "mystique fasciste", plus que pour un système d'institutions politiques et sociales déterminées, a certainement été un des facteurs importants de la séduction que le fascisme a pu exercer sur un certain nombre [136] d'esprits à un moment donné de ce siècle. Et ceci conduit notamment à s'interroger sur la fonction de mystique de remplacement qu'ont pu jouer les grands systèmes idéologiques de ce siècle, en s'engouffrant dans le vide spirituel créé par le déclin des religions traditionnelles, particulièrement du christianisme, dans les sociétés européennes sécularisées du XXe siècle.

Drieu lui-même a d'ailleurs perçu, dans certaines de ses analyses, cet aspect "religion séculière" des phénomènes politiques de masse du XXe siècle commençant. Il note ainsi que les partis fascistes ou communistes exigent de leurs mem-

bres un engagement total, "un engagement vital", et que ceux-ci trouvent dans cet engagement "une nouvelle explication du monde" (CP, 69). Il remarque aussi que cette foi séculière ne peut que difficilement accepter la coexistence avec les croyances religieuses :

"Pour les totalitaires d'aujourd'hui, il ne peut y avoir de foi que politique. Fascistes et hitlériens croient, comme les marxistes devenus staliniens, que toute l'activité intérieure et extérieure de l'homme doit être employée à son salut terrestre, à une construction sociale et politique. Leur idéalisme ne se manifeste que dans les sacrifices prodigués pour la conquête du royaume terrestre"⁶⁹.

Que ces croyances politiques se soient développées dans l'espace spirituel et psychologique libéré par le déclin des religions traditionnelles, Drieu semble aussi en avoir eu conscience. "La suppression de l'absolu divin, note-t-il dans son journal, oblige à restituer l'absolu dans l'humain. Notre époque est une époque d'athéisme et de totalitarisme" (RSJ, 59). Et, ailleurs, il ajoute : "Étant donné la perte de rayonnement des religions et aussi de ce succédané des religions qu'a été la franc-maçonnerie, le parti reprend à son compte les fonctions que remplissaient les Églises et les loges. Le parti ne se développe plus sur le seul plan politique, mais sur le plan spirituel. Il offre aux hommes, esseulés et dissociés, une discipline morale, un corps d'idées, un but philosophique" (CP, 63).

Cette analyse, Drieu ne se l'applique pas, mais on peut se demander si elle n'explique pas, pour une part, les particularités de sa démarche politique et de son ralliement à l'humanisme viril de "l'ordre de Sparte" et si, lui aussi, n'a pas adhéré au fascisme pour retrouver "une discipline morale, un corps d'idées, un but philosophique". En tout cas, le lien entre cet humanisme viril, exalté par cette sorte de philosophie stoïcienne attribuée au fascisme, et la crise spirituelle du XXe siècle ne semble pas faire de doute pour Maurice Bardèche dans sa description rétrospective du "rêve fasciste", symbolisé par cet "ordre de Sparte". Répondant à des critiques, qui lui [137] reprochaient d'arriver ainsi à une politisation totale de l'existence, il remarquait :

"Je suis loin d'admettre l'idéal d'une vie dépolitisée, dans lequel l'homme n'aurait plus que des problèmes de vie privée. Cet idéal

⁶⁹ "Écrits 1939-1940", in *Mesure de la France*, Paris, Grasset, Édition 1964, p.185.

avait un sens dans une société chrétienne, dans laquelle toute vie privée avait une signification et une destination. Mais là où la foi chrétienne n'est plus inscrite dans les âmes, quand une vie n'est plus qu'une somme d'heures de travail, coupée de vacances payées, qu'est-ce qu'une vie privée ? C'est là où nous touchons à un problème infiniment plus grave que les problèmes politiques. Nous avons assisté au déclin du christianisme. Nous nous adressons à des hommes qui pensent qu'ils n'ont qu'une seule vie humaine et rien d'autre. Ils ne veulent pas perdre cette vie brève et unique. Et, quoi que nous pensions personnellement, nous sommes obligés de tenir compte de cette disposition. Nous devons donner un sens à leur vie. Nous ne pouvons que leur dire : "Vous n'avez pas voulu entendre la voix de Celui qui vous montrait le royaume de Dieu. Vous êtes du royaume des hommes, alors soyez des hommes". Et nous avons à leur montrer que la grandeur de l'animal humain est dans sa fierté, dans son courage et dans cette liberté qu'il a d'être au-dessus du malheur en méprisant le malheur" ⁷⁰.

Cette fascination des "vertus militaires" expliquée par le vide spirituel de l'Europe à la suite de l'éclipse du christianisme se retrouve d'ailleurs dans d'autres analyses d'historiens, de philosophes ou de sociologues qui se sont intéressés au phénomène fasciste et à ses racines à la fois spirituelles et psychologiques. Telle est ainsi l'interprétation que proposait l'historien Arnold Toynbee des bouleversements de l'Europe au début du XXe siècle, lorsqu'il écrivait, à la veille de la Seconde Guerre mondiale :

"Cette attitude dite "héroïque" à l'égard de la vie est accueillie à bras ouverts et prise terriblement au sérieux en ce moment par des millions de jeunes hommes ; or, la raison de l'attrait qu'elle exerce sur eux est manifeste : ils sont avides de vertus sous la forme des vertus militaires qu'offrent ces idéologies parce qu'ils sont privés d'autres nourritures spirituelles... Il est bien vrai que l'esprit humain a horreur du vide spirituel et que, si un individu ou une société a le malheur de perdre la sublime inspiration dont elle avait été précédemment possédée, elle s'emparera tôt ou tard de la première nourriture spirituelle qu'elle rencontrera - si grossière et dé-

⁷⁰ *Défense de l'Occident*, Mai 1962, p. 12.

cevante que soit celle-ci - plutôt que de rester privée de toute substance spirituelle" ⁷¹.

[138]

Dans le même sens on pourrait citer nombre de témoignages, tel, parmi d'autres, celui de l'écrivain Jean-Marie Domenach. Il est d'autant plus intéressant que celui-ci, avant de se retrouver à la tête de la revue *Esprit* dans les années d'après-guerre, n'avait pas été étranger, à l'exaltation fascisante de l'avant-guerre en France. Jean-Marie Domenach, alors encore adolescent, reconnaît avoir partagé "cette colère qui jetait toute une partie de la jeunesse européenne d'avant-guerre contre une démocratie mesquine, stagnante et pourrie". Évoquant les "fausses séductions" du fascisme, il ajoute, mettant, lui aussi, l'accent sur l'aspect "mystique" que le fascisme a pu revêtir aux yeux de certains :

"Le fascisme est né de la privation de poésie. Point de vue de bourgeois en quête d'une petite secousse. Pas seulement. Une société sans couleur, sans communion, sans liturgie ; une morale abstraite, sans sacrifice, sans héroïsme ; comme le disait Junger, une "éthique de la stérilité", voilà ce qui suscitait le fascisme chez les garçons naïfs dont j'étais. On ne peut vivre sans un minimum de sacré. Nous voyons mieux maintenant que les révolutions du XXe siècle manifestent une résurgence aberrante de la religion au sein de sociétés déchristianisées... Les troupes du fascisme étaient composées d'hommes livrés sans foi et sans espérance aux humiliations de la défaite, à la misère du chômage, ou simplement à la banalité des jours... Le fascisme a exploité à des fins immédiates le fond religieux qui dort en chacun de nous. Cette poésie, ce nouveau sacré, fait de paganisme et de christianisme dévoyé, alimentent le fascisme en profondeur, lui donnent cette apparence héroïque et fraternelle qui tente la jeunesse : hymnes de combat et de mort, marches au coude à coude, feux mystiques dans les forêts ... " ⁷².

Que cette "explication" du fascisme ne soit que partielle, c'est bien évident. Mais négliger totalement cette approche serait sans doute se priver d'un certain nombre de lumières sur des aspects importants du phénomène fasciste et, notamment, sur la séduction qu'il a pu exercer sur certains intellectuels ou écrivains.

⁷¹ *Guerre et Civilisation*, Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

⁷² *Témoignage Chrétien*, 9 mars 1962.

En tout cas, il semble bien que cette hypothèse rende assez fidèlement compte de la démarche intellectuelle pour le moins tourmentée qui a été celle de Drieu. On a vu que, chez lui, l'essayiste politique n'est pas séparable du moraliste et du philosophe. En se jetant dans la "mystique fasciste", Drieu paraît avoir tenté de briser un cercle infernal analogue à celui dans lequel il voyait Baudelaire enfermé :

"Que dit Baudelaire en substance ? Pas de mystique possible à notre époque, mais aussi pas d'homme sans mystique. Donc il ne [139] peut y avoir d'homme à notre époque, Donc notre époque va au néant" (NPCS, 112).

Toute son œuvre, dans son diagnostic critique comme dans sa partie positive, montre qu'il a attendu de la politique bien plus qu'un modèle d'organisation de la société, qu'il en a attendu une esthétique, une éthique, une philosophie de la vie. Il est d'ailleurs significatif que Drieu se soit toujours intéressé, parallèlement à ses autres activités, à l'histoire des religions et à la réflexion métaphysique, et que ces préoccupations soient devenues dominantes lorsque le temps sera venu des désillusions politiques, après 1943. De cette ambiguïté de sa passion politique, il semble avoir eu, lui-même, l'intuition lorsqu'il écrit que la politique qui lui importe, c'est "cette politique, profonde et rare, qui rejoint la poésie, la musique et, qui sait peut-être, la haute religion" (HC, 103).

Ainsi, même s'il n'en a pas eu toujours une conscience claire, et sans négliger ses arrière-plans psychologiques, l'engagement politique fasciste de Drieu la Rochelle paraît bien avoir comporté pour partie une recherche spirituelle et métaphysique. Par là son œuvre oblige à déboucher sur un problème plus général, sur le problème posé par la crise spirituelle née de la "mort de Dieu" dans les pays d'Occident et par les réponses qu'un temps ont pu lui apporter ces "religions séculières" que constituèrent les grands mouvements politiques de la première moitié du XXe siècle, avec le caractère illusoire et tragique qui fut le leur. Le témoignage de Drieu, son ambiguïté, conduisent en effet, on l'a vu, à s'interroger sur les possibles racines spirituelles de son engagement politique fasciste des années 30. Mais les questions que soulève ainsi l'itinéraire de Drieu ne concernent pas que le passé : le vide spirituel et psychologique créé par la "mort de Dieu" reste béant dans les

sociétés sécularisées de la fin du XXe siècle ⁷³ et on peut continuer à s'interroger sur la portée de l'avertissement que Drieu lançait à l'orée des années 30 : "Un jour viendra où les hommes hurleront d'un affreux besoin métaphysique".

⁷³ Cf. Luc Ferry, *L'homme-Dieu, ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, pp. 9-62.

[141]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre III

Louis Aragon. La mystique communiste

[Retour à la table des matières](#)

Dans la littérature française du XXe siècle, Aragon représente l'archétype de l'écrivain communiste, tant par l'engagement militant qui a été le sien que par le talent littéraire qui lui a été reconnu par ses pairs. En effet, même si sa foi révolutionnaire semble s'être attiédi à partir du milieu des années 60, Aragon n'en est pas moins resté jusqu'à sa mort, en 1982, membre du Comité central du Parti communiste, après avoir régenté pendant plusieurs décennies la vie culturelle du communisme français. Ainsi, durant près d'un demi-siècle, l'existence militante et littéraire d'Aragon s'est confondue avec l'histoire du Parti communiste français, en témoignant d'une persévérance qui conduit à s'interroger, plus largement, sur les raisons qui ont amené tant d'intellectuels à adhérer, comme lui, à ce qui a été pendant soixante dix ans, en France, la plus prestigieuse des illusions politiques du XXe siècle.

Ceci étant, cet engagement communiste a été pour Aragon, au début des années 30, le terme d'un itinéraire intellectuel assez complexe, auquel ne le prédisposait pas une jeunesse relativement protégée, qu'il a lui-même qualifié de "bourgeoise". Même si sa situation d'enfant naturel, né en 1897 à Paris, a pu quelque peu le marginaliser ⁷⁴, il n'en a pas moins été choyé par sa mère et ses tantes qui tenaient une pension de famille à Neuilly. De même, si, élève d'une institution religieuse, il manifeste très jeune une vive passion pour la lecture, c'est à l'œuvre de Maurice Barrès que cette passion l'amène à s'intéresser particulièrement. Les livres du Barrès individualiste et anarchisant, qui constituent la trilogie du Culte du moi, auront une influence profonde, qu'il ne démentira pas, sur son [142] style et les premières orientations de sa sensibilité intellectuelle. La guerre et ses premières rencontres littéraires vont ensuite infléchir ses perspectives. Mobilisé en 1917, alors qu'il venait de commencer des études médicales, il se lie avec André Breton et Philippe Soupault et c'est alors que commence sa carrière d'écrivain. Dans cette carrière, on peut distinguer deux périodes avant son adhésion au mouvement communiste, une période dadaïste et surréaliste, de 1917 à 1925, suivi d'une période de recherche et d'incertitude, de 1925 au début des années 30.

Le choc de la guerre va susciter chez Aragon un sentiment violent de révolte. Cette révolte le conduit, dans un premier temps, à s'intéresser au mouvement "Dada", fondé en Suisse, en 1916, par Tristan Tzara, sur la base d'un programme aux allures nihilistes, qui se traduisait par une remise en cause radicale de toutes les normes sociales, morales, esthétiques ou philosophiques. Aragon, qui a commencé à publier ses premiers textes en 1918, constitue alors, avec André Breton, Philippe Soupault, Paul Eluard et Benjamin Perret la branche française du mouvement autour de la revue *Littérature*. Mais, assez rapidement déçus par son caractère uniquement négatif et destructeur, Aragon et ses amis vont se mettre en quête d'autres voies. Après qu'en 1921 Breton et Aragon aient tenté en vain d'adhérer au Parti communiste, ces recherches aboutissent en 1923 à la constitution explicite du groupe surréaliste. Avec la volonté de dépasser les négations du dadaïsme et mettant en honneur la technique de l'écriture automatique, ils se proposent de briser les limites du réel pour atteindre un monde "surréal" par un recours systématique aux forces du rêve et de l'inconscient. C'est dans ce contexte qu'Aragon écrit un premier roman, *Anicet*, puis *Le Paysan de Paris*.

⁷⁴ Aragon était le fils naturel du préfet de police Louis Andrieux (1840-1931).

C'est aussi à cette époque - en 1924 - qu'il rédige un texte, destiné à être par la suite souvent cité, dans lequel il dénonce "Moscou la gâteuse". De fait, bien qu'il ait quelques contacts avec le groupe communiste *Clarté*, qu'animait l'écrivain Henri Barbusse, et qu'il manifeste une certaine sympathie pour l'aspect révolutionnaire du communisme, il reste assez éloigné du marxisme : sa révolte est une révolte individualiste, fortement teintée d'anarchisme et d'idéalisme. Répondant à une enquête de *Clarté*, il déclare alors "le peu de goût qu'il a du gouvernement bolchevique et avec lui de tout le communisme", ajoutant que les problèmes posés par l'existence humaine lui paraissent "dépasser infiniment la misérable petite activité révolutionnaire du parti communiste". Au delà d'une révolte sociale, sa révolte est alors une "révolte de l'esprit" contre toutes les limites de la condition humaine, "contre toutes les limitations, pour tous les désirs".

[143]

À partir de 1925 cependant, s'amorce pour Aragon une évolution, qui aboutira à son adhésion sans réserve au communisme au début des années 30. En 1925, il commence à se détacher du surréalisme, d'une part à cause de la transformation de celui-ci en une sorte de divertissement esthétique plus ou moins récupéré par la bourgeoisie et, d'autre part, du fait du déclenchement de la guerre du Rif, qui heurte son pacifisme, en l'amenant à douter de l'autonomie de l'esprit et de la possibilité de se désintéresser de la politique. Il signe alors, avec d'autres surréalistes, une déclaration, "La Révolution avant tout et toujours", dans laquelle le mot révolution a explicitement une signification sociale. Le 6 janvier 1927, il adhère au Parti communiste, mais ce ralliement est loin d'être sans réserves. S'il commence à voir le social derrière l'individuel - comme en témoigne le *Traité du style* écrit à cette époque - son individualisme ne rend pas encore les armes. Il traverse une grave crise psychologique et, miné par ses contradictions, tente de se suicider en septembre 1928.

C'est alors que, quelques semaines plus tard, il fait deux rencontres capitales. Celle, d'abord, du poète russe Maïakovski, qui lui révèle ce que peut être un écrivain et un poète engagé au service de la révolution soviétique (mais il ne sait pas alors que celui-ci se suicidera en 1930 !). Celle, d'autre part, de la belle-sœur de Maïakovski, russe elle aussi, Elsa Triolet, qui devait devenir sa femme et son égérie, et avoir une influence que l'on s'accorde souvent à considérer comme déterminante sur son évolution intellectuelle et politique ultérieure. Elle allait le pous-

ser à se libérer de ce qu'il considérera bientôt comme les illusions du surréalisme et à trouver dans le communisme le moyen de pénétrer au cœur de ce qu'il va appeler le "monde réel". Cette évolution sera aussi favorisée par les circonstances historiques et par la dégradation de la situation économique et politique à la fin des années 20 et au début des années 30. Cette transformation des perspectives intellectuelles et idéologiques d'Aragon se concrétisera en 1930 avec sa participation au Congrès international des écrivains révolutionnaires réuni par l'URSS à Kharkov, où il condamne sans équivoque "l'idéalisme littéraire". À son retour, il publie *Front Rouge*, poème engagé à la gloire de la Révolution soviétique, qui lui vaut une inculpation pour incitation des militaires à la désobéissance et provocation au meurtre. Après deux séjours en URSS, en 1931 et 1932, intervient sa rupture définitive avec les surréalistes, qui dénoncent violemment ses nouvelles orientations dans deux pamphlets écrits par Eluard.

À ce moment, Aragon n'est plus seulement membre du Parti communiste, il adhère totalement à son idéologie et à sa politique et apparaît comme une sorte de militant modèle du Parti dans le [144] secteur des activités intellectuelles. D'abord journaliste à *L'Humanité*, il devient l'animateur de l'Association des écrivains et artistes révolutionnaires dont il dirige la revue *Commune*. En 1935, il représente le PC, aux côtés de Malraux et d'André Chamson, au sein de l'Association des écrivains pour la défense de la culture, avant d'assurer, de 1937 à la guerre, la codirection du quotidien *Ce Soir*. Durant cette période, tout en continuant à écrire des poèmes - comme *Hourra l'Oural !* - il commence un cycle de romans qu'il intitule *Le Monde réel*, dont le premier volume, *Les Cloches de Bâle*, paraît en 1934, le second, *Les Beaux Quartiers*, en 1936, les tomes suivants étant publiés pendant et après la Seconde Guerre mondiale, *Les Voyageurs de l'impériale* en 1942, *Aurélien* en 1945, *Les Communistes* de 1949 à 1951.

Les deux premiers volumes de ce cycle romanesque, *Les Cloches de Bâle* et *Les Beaux Quartiers*, sont parmi les plus connus et vont consacrer la réputation de romancier d'Aragon par l'audience qui sera la leur, au moment de leur publication et après la guerre ⁷⁵. Cependant, l'importance de ces romans dans l'œuvre d'Aragon n'est pas seulement littéraire, elle tient aussi à leur signification idéologique

⁷⁵ Aragon se vit décerner le Prix Renaudot pour *Les Beaux Quartiers* à l'automne 1936 et ces deux romans seront parmi les premiers titres édités en livre de poche au début des années 50.

et politique, et ce à plusieurs points de vue. En premier lieu, ces ouvrages reflètent la conversion d'Aragon aux thèses du réalisme socialiste, en proposant une description de la société française avant la guerre de 14 qui est fortement influencée par la philosophie sociale et politique d'inspiration marxiste dont Aragon se fait désormais le porte parole. En effet, pour Aragon, désormais, une œuvre littéraire inspirée par le réalisme socialiste ne peut pas ne pas avoir de signification idéologique et sociale, car, selon ses propres termes, c'est "un art qui joint à l'observation scientifique du réel, une conception du monde, une morale, une perspective de l'évolution humaine qu'il a prétention d'enseigner" ⁷⁶.

De ce fait, le premier intérêt d'une analyse de ces deux récits réside dans l'étude des moyens qu'emploie Aragon pour mettre la technique romanesque au service de l'engagement révolutionnaire communiste qui est désormais le sien. Toutefois, cet intérêt n'est pas le seul, car ces livres ont aussi indirectement une portée autobiographique, dans la mesure où, à travers les événements ou les personnages qu'il évoque, Aragon décrit aussi, de son propre aveu, l'itinéraire intellectuel qui l'a mené au communisme. Par là ces deux romans constituent au second degré une forme un peu particulière [145] de "roman d'apprentissage", illustrant les difficultés qu'Aragon a rencontrées pour découvrir, au-delà des apparences, les ressorts cachés du "monde réel", et montrant aussi comment, rétrospectivement Aragon interprète ces difficultés à la lumière des principes marxistes dont il se réclame désormais. On peut ajouter, enfin, qu'à travers des récits qui sont situés chronologiquement avant la Première Guerre mondiale, Aragon se fait aussi l'écho des événements et des débats politiques des années 30 dont il est le contemporain au moment où il écrit ces livres. Si bien d'ailleurs que lorsque Aragon, dans ces romans, parle du "socialisme" d'avant 1914, c'est en fait souvent au communisme des années 30 qu'il pense.

L'analyse de la structure idéologique des *Cloches de Bâle* et des *Beaux Quartiers* permet de dégager trois thèmes fondamentaux pour éclairer la démarche qui a conduit Aragon au communisme. Le premier de ces thèmes est celui de l'avilissement de l'être humain, dans tous les aspects de sa vie, qui résulte, selon lui, du fonctionnement de la société capitaliste et bourgeoise, un avilissement qui affecte d'ailleurs aussi bien, quoique de manière différente, les victimes que les bénéfi-

⁷⁶ Introduction aux littératures soviétiques, Paris, 1956, p. 15.

ciaires du système. Le premier thème est donc la dénonciation de l'inhumanité des mécanismes socio-économiques du "monde réel" dans sa forme capitaliste et bourgeoise. Le second thème est ensuite celui de la révolte que ne peut que susciter le spectacle de cette inhumanité, mais en soulignant les impasses auxquelles conduit cette révolte lorsqu'elle reste à la surface des choses et n'est pas éclairée par une compréhension en profondeur des processus sociaux et économiques qui en constituent les fondements. Enfin, le troisième thème est celui de la révolution, en décrivant comment la prise de conscience de ces processus doit conduire à un engagement révolutionnaire collectif, pour transformer le monde, afin de faire naître une société nouvelle "d'hommes pacifiques et maîtres de leur destin" ⁷⁷.

Tel est la dynamique intellectuelle que permet de mettre à jour l'analyse de ces deux romans, qui sont révélateurs du passage d'une révolte individualiste et anarchisante à un engagement militant dans les luttes du "monde réel", avec ses responsabilités et ses solidarités. Ceci étant, cet itinéraire, qui est celui d'Aragon lui-même, et qui est interprété par Aragon à la lumière de son engagement communiste, n'est pas, malgré tout dépourvu d'ambiguïtés. En effet, en [146] faisant de lui un militant discipliné du Parti communiste, sa "conversion" idéologico-politique l'oblige à faire siennes des analyses auxquelles il n'adhère pas toujours sans difficultés. Il reconnaît d'ailleurs lui-même, dans la postface des *Beaux Quartiers*, que cette adhésion a été le terme "d'un long débat". Un long débat, dont les deux premiers volumes du *Monde réel* portent témoignage, mais dont on peut se demander s'il a été définitivement clos par l'engagement communiste qui sera le sien pendant près d'un demi-siècle. Dans la mesure, notamment, où les interrogations qui l'ont conduit à ce choix dépassaient de très loin, semble-t-il, le seul problème de l'organisation politique et économique de la cité, en contribuant ainsi à mettre en lumière quelques unes des racines de cette forme d'illusion politique qu'a constituée l'engagement communiste pour, un certain nombre d'homme du XXe siècle.

⁷⁷ *Les Beaux Quartiers*, p. 499. Les citations des *Cloches de Bâle* et des *Beaux Quartiers* sont extraites de l'édition "Livre de Poche" parue en 1954 et 1955. Les références à ces deux ouvrages figureront désormais après les textes cités, accompagnés de la lettre (C) pour désigner *Les Cloches de Bâle* et de la lettre (B) pour désigner *Les Beaux Quartiers*.

I. La découverte du “monde réel”

[Retour à la table des matières](#)

L'itinéraire social et politique des héros d'Aragon, qui reproduit donc, pour une large part, celui d'Aragon lui-même, passe d'abord par la découverte du caractère corrompu et corrupteur du monde réel, au delà des apparences mystificatrices de la respectabilité bourgeoise, un monde qui ne peut que provoquer des réactions violentes de révolte lorsqu'on prend conscience de l'irrationalité des mécanismes qui le structurent et de l'inhumanité des principes profondément injustes qui le régissent.

1. Le monde réel

La découverte des arcanes du "monde réel" commence dès le premier roman, dès *Les Cloches de Bâle*. Cette chronique romancée, qui se déroule dans la société parisienne des premières années du siècle, jusqu'en 1912, brosse notamment dans cette perspective un tableau féroce d'un demi-monde brillant, dans lequel une noblesse vaniteuse et déchue côtoie la haute finance et ses expédients, la haute industrie et ses intérêts, avec, en arrière plan, l'idée que cette société de l'argent et du profit corrompt tout transforme tout en marchandise et en objet de trafic. Le sort qui est fait à la femme dans cette société est particulièrement révélateur, aux yeux d'Aragon, de ses turpitudes et des rapports d'oppression qui se dissimulent sous la façade de la responsabilité bourgeoise. "Dans la société actuelle, note-t-il, toutes les femmes sont des esclaves" (C, 110). Il constate en effet que la femme ne peut avoir de vie autonome du fait de la [147] situation de dépendance financière à laquelle elle se trouve condamnée par son statut social, dans un monde "où une femme n'a d'existence qu'en fonction de l'argent que lui donnent les hommes" (C, 113). Quelles que soient les apparences, la femme ne peut être dans ce contexte "qu'une cocotte, mariée ou non" (C, 110). Dans une telle société l'amour n'existe pas, tout est corrompu par l'argent et les rapports de classe.

Dans *Les Cloches de Bâle*, dont les trois personnages principaux sont des femmes, cette situation est particulièrement illustrée par le personnage de Diane de Nettencourt. Fille d'une famille noble mais ruinée, elle ne survit, malgré ses vanités aristocratiques, que grâce aux faveurs de ses amants successifs. Si elle accède au statut de femme mariée, c'est essentiellement pour des raisons financières, en épousant un riche mais douteux M. Brunel. Lorsque, à la suite du suicide d'un de ses débiteurs, il s'avère que celui-ci n'est en fait qu'un usurier particulièrement redoutable et qu'elle se sépare de lui par souci des convenances sociales, elle devient la maîtresse d'un riche constructeur d'automobiles, Wisner. À cette occasion Diane fait l'objet d'un véritable troc entre Brunel et Wisner, le premier acceptant de fermer les yeux sur la conduite de sa femme en échange d'une intervention de Wisner pour le faire entrer dans la police. Diane, c'est donc la femme qui accepte sans réserve la société bourgeoise et la condition d'objet de luxe que celle-ci lui réserve, en la livrant aux marchandages masculins.

À travers cette aventure, ce sont les mécanismes économiques et sociaux de la société capitaliste qu'Aragon se propose de mettre en lumière. Ainsi en est-il avec le personnage de Brunel, dont la respectabilité d'affairiste un peu énigmatique vole en éclats lorsque le suicide dans le hall de son hôtel particulier d'un jeune officier, Pierre de Sabran, révèle son véritable visage d'usurier particulièrement intraitable avec ses débiteurs. Par la bouche de Brunel, Aragon en profite pour dénoncer l'hypocrisie du scandale que cette révélation déclenche, en remarquant que la société capitaliste toute entière est fondée sur un système d'usure généralisée qui, en fait, multiplie de manière anonyme des tragédies analogues au suicide de ce jeune officier :

"Si je prête, non plus à ce Pierre de Sabran, mais aux Turcs pour massacrer les Grecs, ou aux Anglais pour mettre l'Hindou en com-pote, ou aux Français, n'oublions pas les Français ! Pour se payer des vestes en peau de Marocain ? Alors je ne suis plus un usurier, je suis un rentier, je passe toucher mes coupons, je suis bien vu de ma concierge, et même mieux, si je fais assez de pèze dans une affaire quelconque qui intéresse le gouvernement de la République, on me donnera la Légion d'honneur ! " (C, 88).

Ainsi, à travers une démarche que l'on retrouve en d'autres endroits, Aragon s'attache à montrer que certains comportements que la morale réprouve lorsqu'ils sont le fait d'individus isolés - ici la pratique de prêts usuraires - sont acceptés lorsqu'ils sont au cœur de mécanismes sociaux dont l'anonymat permet d'en escamoter la véritable nature et d'en ignorer les conséquences.

De même que le troc de Diane contre l'entrée de Brunel dans la police souligne le caractère corrompu de cette institution, de même, cette dénonciation du capitalisme s'accompagne d'une mise en cause du colonialisme présenté comme un prolongement de celui-ci. C'est ce que Wisner, qui a été de manière plus ou moins occulte le commanditaire de Brunel, explique avec cynisme à celui-ci, en lui parlant des capitaux qu'il est en train d'investir dans une série d'affaires au Maroc et en lui disant son insouciance devant l'éventualité des conflits que cela pourrait entraîner :

"C'est tout de même un peu plus excitant que de jouer ton petit truc à 100 % avec des cocos comme ce Sabran, qui compromet tout, bêtement, en se faisant sauter la cervelle. Moi, dans mon jeu, les Sabran, par centaines, sont des pions d'une partie autrement intéressante et, s'il en casse en route, eh bien au moins ce n'est pas pour rien ! Mort au champ d'honneur, c'est plus reluisant que le suicide !" (C, 103).

Au-delà de ces allusions s'exprime aussi l'idée que les capitalistes et leur concurrence auraient une responsabilité décisive dans le déclenchement d'une guerre avec l'Allemagne si celle-ci venait à éclater. Évoquant les visées que l'Allemagne pourrait avoir sur le Maroc, Wisner n'hésite pas en effet à déclarer : "La France ne craint pas l'empereur. Elle saura se faire respecter, aux colonies comme dans la métropole. On ne nous empêchera pas de poursuivre notre œuvre de civilisation. Et s'il faut faire la guerre..." (C, 104).

Tel est donc le monde réel, tel qu'il se révèle avec la démystification d'un certain nombre de discours et d'illusions idéologiques, qui masquent en réalité l'affrontement des intérêts les plus sordides. Ainsi du patriotisme, que Wisner ridiculise avec cet aveu : "Quand je dis la France, c'est une façon de parler très simple pour dire nous, un certain groupe d'intérêts communs" (C, 103). Du coup, la légitimité patriotique de l'armée se trouve mise en question et celle-ci est perçue

comme un instrument politique, qui est, en réalité, au service du capitalisme et des intérêts de la bourgeoisie, comme l'est aussi la police :

"L'armée est une institution trop utile aux usuriers pour que je sois antimilitariste. Je ne vois aucun inconvénient à ce qu'on entretienne pendant des années des bandes armées à ne rien faire que semblant de travailler, à porter armes et demi-tour à droite et [149] autres divertissements qui joignent l'utile à l'agréable, pourvu que ces bandes, avec leurs chefs et sous-chefs de bande soient prêtes à me défendre moi, mes opérations compliquées et mes taux usuraires, comme elles défendront le cas échéant M. Peugeot, les frères Izola, le patron du Chabannais et les Établissements Dufayel" (C, 89).

L'armée apparaît donc essentiellement comme un instrument de la lutte des classes, ce que confirme un peu plus loin dans le livre le récit d'une grève ouvrière à Cluses, en Savoie, au cours de laquelle la troupe intervient pour protéger les patrons d'une usine qui ont tiré sur leurs ouvriers en grève, en tuant plusieurs d'entre eux. Le même thème du rôle meurtrier des institutions disposant de la force armée se retrouve dans la description que fait Aragon de l'intervention de la police parisienne au cours d'une grève des chauffeurs de taxi, durant laquelle un journaliste anarchiste, dont on ne sait pas s'il n'est pas lui-même un indicateur de police, est battu à mort par des représentants de l'institution dont il était peut-être le complice.

Au-delà de ces épisodes, ce que souligne aussi de manière plus ou moins explicite Aragon, ce sont les obstacles auxquels se heurtent les individus pour prendre conscience de mécanismes économiques complexes, aux ramifications multiples, dont il est difficile d'avoir une vue d'ensemble. Ainsi, dans *Les Cloches de Bâle*, trois personnages représentent trois niveaux d'initiation différents à ces réalités : Brunel, malgré son opulence apparente, n'est qu'un rouage élémentaire du système ; au-dessus de lui, le constructeur d'automobiles Wisner représente une puissance financière et industrielle déjà beaucoup plus étendue, dont les opérations dépassent les frontières de la métropole, avec les intérêts qui sont les siens dans diverses affaires coloniales. Enfin, la grève des chauffeurs de taxis parisiens fait apparaître un troisième personnage, Quesnel, propriétaire d'une compagnie de taxis et actionnaire des entreprises Wisner, mais qui se trouve engagé dans des opérations financières d'une toute autre envergure, dans lesquelles s'imbriquent

des affaires de nature diverse et où s'enchevêtrent le politique et l'économique, des intérêts nationaux et des considérations internationales :

"Au fur et à mesure que la Compagnie se développait, qu'elle amassait un capital grandissant, non seulement du fait d'émissions d'actions nouvelles, mais aussi de la thésaurisation des bénéfices, qui en faisait un placement de grand avenir, Joseph Quesnel travaillait à étendre le réseau des liaisons de la Compagnie avec de nombreuses autres affaires. Il savait, dans des filiales créées pour l'exploitation des terrains, de petites industries [150] alimentaires en province, des organisations de transport en commun dans les campagnes, etc., s'attacher des personnes utiles, participant déjà à de grandes entreprises, en les faisant pénétrer dans les conseils d'administration au-dessus desquels la vieille maison étendait son empire" (C, 294).

Cette activité complexe et multiforme de Quesnel l'amène, par exemple, à fédérer les diverses compagnies de taxis parisiens au sein d'un consortium, qui est entré en négociation avec la Standard Oil, afin de s'assurer au meilleur compte possible les fournitures pétrolières nécessaires au fonctionnement des diverses compagnies.

Ainsi se créent de fil en aiguille, par delà les frontières, des solidarités d'intérêts aux aspects mystérieux et parfois surprenants, que symbolise la société commerciale à la création de laquelle ont abouti les négociations du consortium :

"Dans le conseil d'administration voisinaient le général gouverneur de Paris, un des anciens leaders du parti socialiste, devenu ministre, et que liaient à Joseph Quesnel une amitié ancienne et une communauté de sentiments démocratiques, des représentants de la Disconto Bank de Berlin, de la Deutsche Bank, des grandes banques françaises, Gilson-Quesnel, deux ministres ; enfin, c'était une assemblée puissante, et puissante par le monde entier. Le marché du pétrole n'était pas assuré que par la Standard Oil. Celle-ci avait passé un accord avec ses anciens adversaires Nobel et Rothschild ; et, à côté du pétrole d'Amérique, celui de Roumanie et celui de Russie voisinaient et c'est ainsi que les puits Simonidzé de Bakou fournissaient le Consortium par l'intermédiaire des banquiers allemands amis de Wisner" (C, 298).

Les manœuvres politico-financières de ce cartel, pour empêcher les chauffeurs de taxi d'utiliser un carburant de substitution, le benzol, qui leur permettrait d'avoir des revenus plus élevés, vont déclencher une violente grève des chauffeurs de taxi parisiens, qui prennent conscience de la situation d'exploitation qui est la leur. Ainsi se dévoile la réalité profonde "d'un monde [qui] est une machine sanglante à laquelle les êtres se déchirent comme des doigts arrachés" (C, 395).

Aragon montre en outre que cette réalité des combinaisons nationales et internationales du capitalisme est au cœur de la vie politique et que celle-ci se réduit, en fait, à un jeu d'apparences trompeuses qui dissimulent ce que sont les véritables enjeux. Ainsi, évoquant les remous politiques que créent un certain nombre d'événements concernant les rivalités coloniales au Congo, il remarque :

"Les thèses qui s'affrontent au Parlement en réalité, résument des intérêts, groupés les uns avec la majorité, les autres avec la [151] minorité. D'un côté, nous avons des financiers qui ont misé sur l'exploitation du Congo, de l'autre un véritable consortium de financement du Maroc, qui ne pouvait engager de grosses opérations qu'autant qu'il était sûr d'y avoir les mains libres. D'ailleurs on a le plus grand tort de considérer un point de vue national sur ces affaires là : au Congo, par exemple, la collaboration des capitaux franco-allemands est assurée par une compagnie unique ! ... La bataille parlementaire n'était que la façade derrière laquelle se poursuivaient les tractations véritables" (C, 321-322).

Conformément aux thèses du matérialisme historique, les superstructures politiques et idéologiques ne font donc que refléter des conflits qui trouvent leur origine dans les contradictions des intérêts économiques. De ces conflits les travailleurs font les frais, car c'est leur vie quotidienne qui est mise en jeu lorsque se discute le vote de telle ou telle mesure sociale, comme c'est leur vie tout court qui est concernée dans les débats dont l'enjeu est la guerre ou la paix : "En attendant, les mêmes financiers, à Levallois, comme à Hambourg ou à Casablanca, comme à Bakou, décidaient et du pain quotidien de Bachereau ou de Victor, et de la guerre et de la paix, suivant que leurs cartels d'intérêts arrivaient ou n'arrivaient pas à composition. Cette fois, on l'avait échappé de justesse ; mais la prochaine !" (C, 322).

Cette même dénonciation d'un monde corrompu et corrupteur se retrouve dans *Les Beaux Quartiers*, dont le récit s'attache d'abord à montrer que les tares de la bourgeoisie provinciale n'ont rien à envier à celles des "beaux quartiers" parisiens, car ici et là on retrouve le même fonctionnement inhumain de la société capitaliste. La première partie du livre se déroule en effet dans une sous-préfecture du sud-est de la France, Sérianne, où une "bourgeoisie mesquine" tient le haut du pavé sous la houlette d'un maire radical, le docteur Barbentane. Le radicalisme de ce notable ne l'empêche pas de profiter de toutes les intrigues du capitalisme local et de bénéficier notamment de l'appui de Barrel, propriétaire d'une chocolaterie qui fait vivre une bonne partie de la population de Sérianne. Tout en se prétendant de gauche, le docteur Barbentane fait plus ou moins le jeu des forces de droite, par exemple en dissimulant, à la veille d'une élection au Conseil général, la mort d'un ouvrier blessé au cours d'une bagarre avec des jeunes "patriotes" appartenant à la bonne bourgeoisie de Sérianne. Cet ouvrier tué à Sérianne rappelle d'ailleurs symboliquement les ouvriers tués à Cluses dans *Les Cloches de Bâle*, les mêmes causes produisant les mêmes effets.

Pour illustrer la perversité de la société bourgeoise, Aragon fait ici un sort particulier au personnage d'Edmond Barbentane. [152] Celui-ci est le fils aîné du docteur Barbentane, dont il a hérité le cynisme et l'amoralité, tout en méprisant la médiocrité de ses ambitions :

"Il avait vu son père ravagé par des désirs si lents à se réaliser que la pitié lui en était venue. Être le premier à Sérianne, il fallait bien de l'engrassement pour en faire un rêve. Edmond avait appris à apprécier la nature des soifs paternelles. Il avait, pendant près de vingt ans, assisté à la cuisine de cette gloire locale. Parce que son ambition était à une toute autre échelle, il ne reconnaissait pas la parenté de ses pensées avec celles du docteur. Il se disait : je suis un arriviste avec orgueil !" (B, 198).

Edmond Barbentane entre dans le récit alors qu'il est étudiant en médecine à Paris, un étudiant qui veut "réussir", et faire une carrière de "grand patron" et non revenir succéder à son père à Sérianne. Pour ce faire il travaille d'arrache pied, tout entier mobilisé par le souci de sa réussite personnelle. La politique ne l'intéresse pas, ni sous sa forme politicienne qu'incarne son père, ni sous la forme idéaliste que représente un jeune adhérent du Sillon, qui se présente à lui comme un

socialiste chrétien. Edmond est sans pitié pour les illusions de ce dernier : "Le socialisme, c'est au fond le désir d'avoir de ceux qui n'ont rien. Ceux qui ne possèdent rien ne peuvent être conservateurs : attendez seulement qu'ils aient quelque chose et vous verrez comment ils deviendront !" (B, 279). Son indifférence est la même pour les valeurs patriotiques qu'évoque aussi son interlocuteur : "À l'Étoile, le raseur descendait : "Vous verrez... l'intérêt de la France...". Edmond ne résista pas à la démangeaison. "Vous savez, la France... eh bien ! qu'elle se débrouille !" (B, 324).

Mais, assez rapidement, le travail se révèle à cet arriviste forcené comme une voie bien lente et bien aride. Il commence à envisager d'autres moyens pour accéder au monde des "beaux quartiers". Il entreprend de séduire la femme de son "patron" à l'hôpital, Madame Beurdeley, une liaison qui lui fait prendre conscience de la maigreur de ses ressources financières. Ce sentiment devient encore plus aigu lorsqu'il devient amoureux de Carlotta, une belle jeune femme au passé mystérieux, entretenue par Quesnel, ce richissime financier d'un certain âge que l'on a vu apparaître déjà dans *Les Cloches de Bâle*. L'avenir qu'il se prépare lui apparaît alors sous des couleurs de plus en plus médiocres. L'argent devient pour Edmond une préoccupation obsédante, car il pense que des moyens financiers plus importants lui permettraient d'arracher Carlotta à son protecteur. Il échafaude des projets à l'honnêteté de plus en plus douteuse. Lorsque Mme Beurdeley, qui est restée sa maîtresse, lui propose de s'enfuir avec elle, il pense ainsi à la tuer pour s'emparer des bijoux qu'elle a emportés pour [153] financer sa fugue. Quand son frère Armand vient le trouver, après avoir rompu avec sa famille, il le chasse presque de chez lui et s'arrange pour ne lui remettre qu'une partie de l'argent que son père lui a pourtant envoyé pour le transmettre à son cadet.

L'argent fait donc perdre à Edmond tout sens moral. De même, dans le cercle de jeux, qu'il fréquente avec Carlotta, il n'hésite pas à faire chanter un des habitués aux activités plus ou moins louches. Ce chantage se retourne d'ailleurs contre lui car il se trouve compromis par le meurtre de son ancienne maîtresse, Mme Beurdeley, qui a été tuée un peu après lui avoir rendu sa dernière visite. Il ne sera sauvé de ce mauvais pas que par le dévouement de Carlotta et surtout par l'intervention de Quesnel et de son ami Wisner. C'est là une nouvelle occasion pour Aragon de montrer que la police n'a rien à refuser à ces grands capitalistes. Il suf-

fit d'un coup de téléphone de Wisner au préfet de police pour que la machine policière protège Edmond.

Mais cette affaire a informé Quesnel des relations qu'Edmond entretient avec Carlotta. Paradoxalement, ceci va être l'occasion pour Edmond d'accéder à ces "beaux quartiers" dont il rêve. En effet, Quesnel, qui est attaché à Carlotta par un amour sincère, offre à Edmond de la partager avec lui et il lui propose en même temps de le faire entrer dans ses affaires pour acquérir un standing social digne de sa maîtresse. Edmond, sentant que se présente l'occasion qu'il recherchait, ne s'arrête guère au sacrifice que ce partage impose à sa dignité et accepte. Désormais Edmond Barnentane appartient à la société des "beaux quartiers", mais on voit à quel prix - la volonté d'accéder à ce monde l'a obligé à abandonner tout sens moral, elle a tué chez lui tout sentiment fraternel et, lorsqu'il accepte la proposition de Quesnel, il semble que dans son acceptation l'ambition ait au moins une part aussi importante que ses sentiments pour Carlotta.

Ainsi Edmond se plie aux règles du jeu de cette société, qui est une société qui dégrade tout, qui corrompt les êtres et les sentiments les plus purs, comme en témoigne l'évolution de son amour pour Carlotta. Aragon insiste d'ailleurs sur ce thème, en montrant que les exigences de la vie sociale, qui sont déterminées par les rapports économiques et financiers du capitalisme, tuent toute humanité chez les individus qui s'y abandonnent, comme Edmond, ou créent ce qu'il appelle des "hommes doubles" chez ceux qui veulent sauvegarder dans leur vie privée un minimum de sentiments humains. Ces hommes sont alors en effet des hommes déchirés entre ce que leur impose la vie sociale et leurs aspirations intimes les plus profondes. Tel est par exemple la situation de Quesnel, qui se sent partagé entre son rôle social de grand financier et l'amour authentique qu'il a [154] connu au début de sa vie et celui qu'il porte aussi à Carlotta :

"J'ai commencé ma vie avec un grand amour. J'étais un petit commis et je me suis épris d'une fille noble. Je l'ai épousée et c'est pour elle que j'ai cessé d'être un homme, que je suis devenu un homme d'affaires exclusivement" (B, 477).

À noter aussi qu'à travers cette histoire le personnage de Carlotta n'est pas sans rappeler celui de Diane évoqué précédemment ; elle aussi n'est qu'un objet dont le destin est lié à l'argent. Fille d'un pauvre immigrant italien, elle a du se

prostituer et c'est dans une maison close que Quesnel l'a découverte et qu'il l'a "rachetée". Par ailleurs, l'on vient de voir qu'elle aussi, comme Diane, fait l'objet d'une sorte de marché entre Quesnel et Edmond. Elle aussi se trouve niée en tant que personne par la société bourgeoise telle qu'elle est.

Au-delà de ces aventures individuelles, Aragon évoque aussi l'ensemble des mécanismes socio-économiques dont ces personnages sont plus ou moins le jouet. Ainsi en est-il à propos des événements historiques qui se déroulent en arrière plan de ce récit qui se passe en 1913. Les débats politiques dont Edmond se désintéresse sont relatifs au vote de la "loi des trois ans", c'est-à-dire au projet qui tend alors à porter à trois ans la durée du service militaire, avec en arrière plan la menace grandissante de la guerre. À de nombreuses reprises, Aragon s'attache à montrer que les forces capitalistes tirent en fait les ficelles et les bénéfices de cette agitation belliciste, comme en témoignent par exemple ces confidences de Quesnel :

"Nul n'ignore que c'est moi qui ai poussé Wisner dans la voie de l'aviation quand l'industrie automobile lui suffirait bien, et vous savez qu'il est en ce moment très gêné avec ses ouvriers en grève. Toute l'industrie de notre pays se tient et vous comprenez bien qu'un krach toujours possible de ce côté là mettrait le pays en fâcheux état d'infériorité. L'issue est dans les commandes. Il faut restaurer le crédit. Pour cela la loi militaire serait l'atout décisif " (B, 266).

Et, un peu plus tard, dans la même conversation, son interlocuteur évoque sans aucune gêne "les fabrications nouvelles qui, avec la loi des trois ans, les nouveaux armements, lui permettront à la fois d'assurer son industrie et de servir sa patrie" (B,403). Dans d'autres circonstances, on verra Wisner lui-même traduire immédiatement en espoirs de bénéfices les nouvelles qui font état d'affrontements militaires dans les Balkans : "Les dernières nouvelles sont excellentes. Vous savez, les Bulgares sont battus sur toute la ligne. Les Roumains avancent. Et même, il ne faudrait pas laisser aller les choses trop loin de peur qu'il y ait une révolution à Sofia. Il faudra bien que Ferdinand mette les pouces. Cela fait pour nos affaires de jolies perspectives. Nos mines sont prêtes à l'exploitation... !" (B, 454).

"De l'argent, de l'argent, et toujours de l'argent. Le monde est ignoble, il n'y a pas de sentiment qui soit maculé par l'argent" (B, 371). Tel est le ressort fondamental de toute la mécanique sociale, que symbolise dans *Les Beaux Quartiers* la fréquentation par Edmond d'un cercle de jeux : "Les maisons de jeu sont les formes les plus élevées d'un système qui les condamne hypocritement mais qui ne vit que de la Bourse" (B, 422). Ce principe corrompateur, Aragon en montre les ravages à tous les niveaux de la société. A la base, c'est lui qui désagrège la famille Barbentane : "La famille, c'est ce qui envoyait chaque mois de quoi vivre, et, sans aucune sentimentalité ni mensonge hypocrite, c'était là quelque chose avec quoi il était bon de ne pas se brouiller" (B, 312). De même, à travers l'arrivisme provincial du docteur Barbentane, qui laisse mourir au secret un ouvrier blessé pour ne pas compromettre ses chances électorales, comme dans les ambitions de Wisner, qui n'aperçoit dans la guerre qui s'annonce que la perspective de fructueuses affaires, on retrouve à l'œuvre, à des échelles différentes, la même cupidité, la même volonté de puissance, la même inhumanité. Derrière les intrigues et les combinaisons qui se nouent et se dénouent, au niveau des individus et des groupes, à l'échelle locale, à l'échelle nationale ou à l'échelle internationale, se révèle ce qui est, selon Aragon, au cœur du "monde réel" : "la bataille des grands intérêts qui mènent le monde" (C, 339), une bataille dont la violence est, en dernier ressort, "celle qu'exercent ceux qui ont tout sur ceux qui n'ont rien" (C, 326).

2. La révolte

[Retour à la table des matières](#)

La conclusion logique de la description que fait Aragon de la société bourgeoise et de ses fondements capitalistes ne peut être que le refus de ce monde en décomposition. Ce refus s'exprime particulièrement dans *Les Cloches de Bâle* à travers le personnage de Catherine Simonidzé, dont l'itinéraire idéologique et politique est d'autant plus intéressant que, par certains aspects, il n'est pas sans rappeler celui d'Aragon lui-même, et ceci même s'il est vrai que cet itinéraire est, aux yeux de l'auteur, un itinéraire inachevé, un itinéraire avorté, qui n'arrive pas jusqu'à la découverte de la nécessité de l'engagement "socialiste". Par là, l'histoire de Catherine Simonidzé rappelle la recherche qui a été celle d'Aragon avant sa

conversion au marxisme, entre 1918 et 1930, et décrit ce qu'il perçoit désormais comme les impasses dans lesquelles il a été tenté de s'enliser.

Le récit de la vie de Catherine commence en 1904. Catherine est une jeune fille d'origine géorgienne, qui réside à Paris dans une [156] pension de famille, avec sa mère et sa sœur, vivant chichement de la pension que lui verse son père, un industriel du pétrole demeuré à Bakou, en Russie. Dès son apparition dans le récit d'Aragon, le comportement de Catherine traduit une attitude de révolte, mais une révolte de caractère profondément individualiste. Cette révolte est d'abord une révolte féministe contre la condition de la femme dans la société bourgeoise. A cet égard, elle est l'antithèse de Diane de Nettencourt : elle refuse la vie dont Diane s'accommode. "La situation de la femme dans la société, voilà ce qui révoltait surtout Catherine" (C, 150).

Ceci l'amène à s'intéresser à la littérature révolutionnaire, mais en privilégiant cette perspective féministe. "Toute l'énorme littérature sociale qu'elle avait dévorée avait essentiellement atteint Catherine par ce côté là de ses pensées. Il est certain qu'elle brûlait les pages quand son problème, le problème de la libération de la femme, de l'égalité de l'homme et de la femme, n'était pas, au moins indirectement, en jeu. L'opposition fondamentale dans la société, la contradiction cruciale, n'était-ce pas entre l'homme et la femme qu'elle se trouvait ?" (C, 150). Pour elle, la révolution c'est donc d'abord une libération de la femme : "La révolution, c'était sa place enfin faite à la femme"(C, 150). Au-delà, la révolte de Catherine est aussi une révolte presque métaphysique contre la banalité et les platitudes de la vie quotidienne, contre le sentiment de son inutilité, de son absurdité.

"Catherine chaque jour sentait peser davantage l'inutilité, l'absurdité de sa vie. Ou de la vie, comme elle disait. Possible que depuis des siècles les femmes trouvent normal d'être assises à faire des broderies derrière les brise-bises des fenêtres ou de se balancer d'un réverbère à l'autre à un coin de rue, qu'attendre les hommes fut la fin dernière de leur existence. Catherine ne pouvait s'y résigner" (C, 220).

Cette révolte est à la fois une révolte morale et psychologique et c'est d'autre part une révolte autant individuelle que sociale, qui trouve ses racines dans un malaise existentiel, qu'Aragon décrit ici comme plus ou moins mystificateur, mais

qui n'est pas sans rappeler l'aspect existentiel de ses propres motivations durant sa période surréaliste.

Les sentiments de révolte de Catherine paraissent s'assoupir lorsqu'elle fait la connaissance d'un jeune officier, Jean Thiebault, dont elle devient amoureuse. Mais un voyage en Savoie, où elle est témoin de la grève ouvrière de Cluses évoquée précédemment, fait renaître ses aspirations révolutionnaires. Catherine et Jean assistent alors à la fusillade qui met aux prises l'armée et les ouvriers grévistes et Catherine, indignée, constate l'étendue du fossé qui la [157] sépare de son fiancé, lorsque celui-ci condamne durement le comportement des ouvriers : "Il était d'un autre monde, un ennemi" (C, 195). Sortant du monde protégé qui était le sien, Catherine entr'aperçoit alors les tragédies du monde réel et cette expérience, après avoir entraîné la rupture de ses fiançailles, marque la fin de "l'insouciance" qui avait été la sienne jusque là. Ses sentiments de révolte renaissants vont alors trouver un exutoire dans un anarchisme moral et idéologique. Anarchisme moral, dans la mesure où Catherine multiplie les aventures et les expériences sexuelles sans lendemain. Anarchisme idéologique, dans la mesure où elle fréquente les rédacteurs du journal *L'Anarchie*. Ceci étant malgré son expérience de Cluses, cet anarchisme reste encore étroitement lié à son féminisme : "Oui, elle était anarchiste parce que toute autorité, tout gouvernement, tout droit, tout État, c'était toujours le pouvoir de l'homme sur la femme" (C, 236). Même l'antimilitarisme et le pacifisme sont perçus par elle à travers le prisme du féminisme : "L'antimilitarisme chez elle était une révolte contre les hommes, contre tous les hommes"(C,204). Pourtant, cet anarchisme et la multiplication de ses aventures n'arrivent pas à la satisfaire : "Rien ne pouvait combler le vide abominable de sa vie"(C, 219). C'est alors qu'elle apprend qu'elle est atteinte de tuberculose et qu'elle doit aller se soigner dans un sanatorium à Berck.

Après quelques mois passés à Berck, elle revient à Paris toujours aussi désemparée, toujours aussi incertaine d'elle-même, et elle tente de se suicider en se jetant dans la Seine. Elle est sauvée par l'intervention de Victor, un chauffeur de taxi, militant syndicaliste, qui s'occupe activement de la grève des taxis parisiens qui se déroule alors. Victor représente ici l'idéologie socialiste d'inspiration marxiste d'avant la Première Guerre mondiale et il critique le comportement de Catherine en le taxant d'individualisme petit-bourgeois. À son contact Catherine découvre ce qu'est cette condition ouvrière qu'elle avait commencé à percevoir à

Cluses, la condition des exploités et des opprimés. Néanmoins, Catherine reste fascinée par l'anarchisme, par ses entreprises spectaculaires et violentes, qui la séduisent davantage que la lutte politique et syndicale au jour le jour :

"Le mot syndicat n'évoquait pour elle qu'un monstre d'ennui et de préoccupations bureaucratiques qu'elle dédaignait. Tout pâlisait, dans ces combats de l'organisation quotidienne, devant les feux de la Révolution auxquels elle ne manquait jamais de les comparer. Les attentats politiques, l'éclat d'une bombe dans un lieu public, avaient à ses yeux toute la force lyrique, tout le prestige qu'elle reprochait avec une moue à tout ce "socialisme" d'ignorer" (C, 288).

[158]

Pourtant, Catherine continue à participer de près à la grève des chauffeurs de taxi, apportant son aide à Victor dans son militantisme quotidien. Mais, lorsque se déclenche la vague d'attentats imputés à la bande à Bonnot, ses premières réactions sont encore en faveur de cette expression violente de l'anarchisme.

Là encore, son romantisme l'emporte sur le réalisme de Victor : "Bien entendu, elle les trouvait admirables. Seuls contre tous. Le browning à la main, ils défiaient la société... Ah, s'il y avait eu quelques centaines de Bonnot, il n'aurait pas fait long feu, le capitalisme" (C, 324). Cependant, tout en continuant à avoir de la sympathie pour l'anarchisme, Catherine va peu à peu évoluer, à la fois sous l'influence de l'exemple et des analyses de Victor, et, aussi, à la suite d'un certain nombre de faits qui tendent à faire suspecter l'anarchisme d'être manipulé par la police. Et, lorsque, à Berck où elle est revenue pour se soigner, elle apprend la manière dont s'est terminée de manière sanglante l'aventure de la bande à Bonnot, cette impression devient prédominante : "Le réseau de délations s'est si vite resserré qu'il faut croire à un incroyable amas de trahisons subites, si l'on n'admet pas que tout au long de leur terrible aventure, ces héros dévoyés avaient été suivis pas à pas par des hommes de cette police qui faisait semblant de les rechercher" (C, 400).

Parallèlement à ce début d'évolution idéologique, qui commence à tempérer le caractère romantique de ses élans de révolte, Catherine prend aussi conscience de l'utilité et de la valeur du combat des syndicalistes et des socialistes, en mesurant le prix de sacrifices quotidiens qu'a exigés la grève des chauffeurs qui se termine

en même temps. Elle constate que cette action au jour le jour demande au moins autant de courage que les actes spectaculaires de la bande à Bonnot :

"Tout le romantisme de sa jeunesse était pour qu'elle applaudit encore à la chute des Titans, à l'épopée d'éclair qui avait, pendant cinq mois, sinistrement illuminé le monde. Mais, à ce va-tout, à ce qui-perd-gagne, à ce pile ou face, s'opposaient les cent quarante jours de lutte des chauffeurs. Elle ne pouvait plus avoir ce mépris des petites tâches quotidiennes, ce mépris des syndicats, ce mépris du socialisme qu'elle avait éprouvé jadis, avec toute la supériorité de quelqu'un qui s'en passe et qui mange après chaque jour. Elle avait vu de trop près cette autre forme d'héroïsme" (C, 402).

Cette évolution de Catherine vers le socialisme va se poursuivre en Angleterre, où elle se réfugie après l'expulsion que lui ont valu ses amitiés et ses aventures politiques. Elle découvre Marx en lisant *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* et c'est là, ajoute Aragon, "qu'elle [159] commence à douter pour de bon de l'anarchie" (C,405). Toutefois, cette évolution reste encore pour partie inachevée, parce que Catherine n'arrive pas à se libérer totalement de sa vie et de ses habitudes de classe passées, même si elle essaie de fréquenter les milieux ouvriers. "Elle n'était pas libérée des choses qu'auraient aimées sa mère et son père, le propriétaire des puits de Bakou... elle aimait à la fois et haïssait le luxe. Elle voulait certains soirs oublier la misère. Son socialisme n'était pas encore de très bon teint" (C, 408).

À travers le récit de l'aventure de Catherine Simonidzé, apparaissent deux thèmes idéologico-politiques importants : la critique de l'anarchisme et la difficulté pour un individu de se déclasser, d'abandonner les habitudes, les comportements, les idées de sa classe d'origine. Ces deux thèmes sont importants à deux points de vue. D'abord, parce qu'ils sont une sorte d'autocritique à laquelle, en 1932-33, se livre Aragon, en évoquant des attitudes passées et des tendances intellectuelles qui ont été les siennes entre 1918 et 1930, avant son adhésion au communisme. La tentation de confondre problèmes sociaux et problèmes existentiels, l'attrait de l'anarchisme, la difficulté d'échapper aux pièges d'un individualisme petit-bourgeois ne sont pas en effet seulement des créations de son imagination romanesque mais des réalités dont il a fait l'expérience dans sa vie personnelle. Par ailleurs, l'intérêt de ces pages ne tient pas seulement à la description qu'il en donne, mais aussi à l'explication qu'il en propose, à la lumière des thèses de la

philosophie marxiste à laquelle il adhère désormais sans réserve au moment où il écrit *Les Cloches de Bâle*.

En premier lieu, le récit des *Cloches de Bâle* illustre l'opposition entre l'anarchisme et le communisme telle que l'interprète l'orthodoxie communiste dont Aragon est ici le représentant. La critique de l'anarchisme est d'abord une mise en cause de l'activisme et du goût de la violence qui le caractérisent. Ne s'insérant dans aucun plan d'ensemble, cette activisme désordonné apparaît inefficace, aboutissant le plus souvent à des résultats inverses de ceux auxquels il prétendait parvenir. Les manipulations policières auxquelles est exposée l'action des anarchistes constituent une illustration de cette analyse qu'évoque Victor lors qu'il constate : "Les attentats politiques, pour ce qu'ils avancent la classe ouvrière ! Quand ils n'ont pas été organisés par la police" (C, 325). Et Victor de citer ici le cas de Vaillant et de son attentat à la Chambre des Députés :

"Eh bien, il en a fait du joli votre Vaillant ! Il donne l'occasion à la police d'exiger des députés qui avaient pris la frousse les lois mêmes au nom desquelles aujourd'hui on poursuit les ouvriers qui luttent pour leur croûte... On aurait voulu le faire qu'on aurait pas mieux réussi. Les bombes jetées ici ou là n'avaient pas donné [160] de résultats, il en fallait une à la Chambre pour armer les patrons contre les ouvriers. M'étonnerait pas que votre Vaillant il n'ait fait que ce qu'on lui disait de faire..." (C, 325).

L'autre aspect négatif de cet activisme et de cet attrait pour les gestes trop spectaculaires pour être efficaces tient au fait qu'ils traduisent une conception romantique et sentimentale de la politique, qui conduit à méconnaître les problèmes réels et leur solution au profit d'objectifs vagues et plus ou moins mythiques : "Catherine se retrouvait encore avec ses nouveaux camarades sur un point très précis : le mépris des revendications immédiates. On était pour la Révolution et non pour la journée de huit heures !" (C, 212). C'est là une conception romantique et mystificatrice de la politique : "Ce baroque, comme un certain disparate des idées avait pour Mademoiselle Simonidzé l'attrait du gilet rouge des romantiques" (C, 204). Quant aux conséquences, c'est, dans le meilleur des cas, un mépris condescendant pour les socialistes, véritables défenseurs des travailleurs, quand ce ne sont pas des attaques ouvertes contre leur action. Aragon constate ainsi à propos d'un des leaders du journal *L'Anarchie* que fréquente Catherine. "C'est

quand il se fâchait contre eux [les socialistes] qu'il trouvait le plus d'éloquence. On disait à *L'Anarchie* que c'était là la source des accusations qui présentaient Libertad comme un policier" (C, 212).

Plus profondément, enfin, un troisième grief consiste à présenter l'anarchisme comme une forme d'individualisme qui n'est pas sans rapport, malgré ses dénégations, avec l'idéologie "petite-bourgeoise". À propos des vols perpétrés par la bande à Bonnot, Victor ironise ainsi sur les thèses qui en font une sorte de protestation individuelle contre les injustices de la société bourgeoise : "D'abord, constate-t-il, ces histoires de reprise individuelle et autres balançoires n'ont rien à voir avec les attentats politiques" (C, 325). Cet individualisme, Victor en voit aussi la manifestation dans la tentative de suicide de Catherine, comme dans le suicide de Paul et Laura Laffargue, le gendre et la fille de Marx, que Catherine tente d'invoquer pour se justifier. Aux yeux de Victor, le suicide est une désertion du combat social pour des motifs individualistes :

"Enlever à la Révolution des forces parce qu'on craint la maladie, ou l'âge, ou n'importe quoi, un préjugé que j'ai contre ? Un préjugé de classe oui, et de ma classe, de celle qui va à la bagarre et qui ne veut pas se laisser distraire des combattants. Le suicide, c'est renâcler devant l'obstacle. Qu'est-ce que craint tant un prolétaire qui sait qu'il est un militant de sa classe pour qu'il veuille contre lui-même, c'est-à-dire contre un morceau de sa classe, donner raison à l'adversaire en se supprimant ! Ce sont les bourgeois qui se tuent" (C, 285).

[161]

Et Victor ajoute : "Croyez moi, si Laffargue s'est tué, c'est que d'une façon ou d'une autre, il s'était éloigné de la classe ouvrière" (C, 285).

En bon marxiste, appliquant les thèses du matérialisme historique, Aragon souligne ici que cet individualisme anarchiste tient au recrutement sociologique de ses militants dans des couches sociales imprégnées d'idéologie petite-bourgeoise : "Que savait Catherine des ouvriers ? Rien. Ce n'était pas d'avoir fréquenté quelques anarchistes, pour la plupart recrutés parmi les typographes, c'est-à-dire dans une catégorie sociale qui a ses particularités, où s'est développée déjà une culture bien spéciale, et, avec elle, des traits idéologiques de la petite bourgeoisie, qui l'eut familiarisée vraiment avec les ouvriers" (C, 286). Pour Aragon,

qui se fait ici l'écho de l'orthodoxie idéologique du Parti communiste, l'anarchisme se dévoie parce qu'il ne s'enracine pas dans une conscience de classe et qu'il prétend même éluder le problème de la lutte des classes. Par là s'expliquent d'ailleurs les sympathies anarchistes de Catherine, dans la mesure où, selon l'auteur des *Cloches de Bâle*, elles lui permettent d'escamoter les contradictions entre son idéologie révolutionnaire et ses pratiques sociales : "Une des grandes choses dont Catherine était reconnaissante à Libertad, qui la mettait à l'aise, c'était qu'il la mit à l'aise sur la question des classes. La conception socialiste, qui coupe le monde en deux comme une pomme, avec d'un côté les exploités et de l'autre les exploités, l'avait toujours irritée. Elle n'exploitait personne mais elle n'était pas une ouvrière. Libertad disait, lui, que cette distinction était absurde. Il y a deux classes, ceux qui travaillent à la destruction du mécanisme social, ceux qui travaillent à sa construction. Par conséquent on trouve des ouvriers et des bourgeois dans les deux classes" (C, 211).

Ainsi, aux déviations de l'anarchisme et au comportement ambigu de Catherine, Aragon donne une explication qui se situe dans le droit fil de la théorie marxiste, en faisant référence aux rapports de classe. Si Catherine éprouve tant de difficultés à accepter le socialisme, c'est parce qu'elle n'arrive pas à rompre totalement avec sa classe d'origine. Lors de sa tentative de suicide, on la voit d'ailleurs se remémorer l'épisode de la grève ouvrière de Cluses, en ayant le sentiment qu'elle n'a pas su en tirer toutes les conséquences :

"Oui, à ce moment-là, elle s'était trouvée à une croisée de routes. Elle avait été retranchée des siens, elle pensait même fortement, elle voulait penser, de sa classe. Mais elle n'avait pas su prendre son parti de cette rupture et elle ne s'était pas attachée ailleurs. Elle avait eu des curiosités de voyageuse, rien de plus. Jamais elle n'avait pu se lier avec les autres, avec l'ennemi des siens, de ceux qu'elle avait horreur, aujourd'hui encore, de reconnaître comme les siens" (C, 276).

[162]

De ce fait, les inclinations révolutionnaires de Catherine restent entachées d'idéalisme, parce que sa position sociale ne lui permet pas de prendre une conscience totalement exacte de ce qu'est vraiment la réalité de la condition des travailleurs : "Catherine, constate Aragon, ne se faisait aucune idée de ce qu'est la

journée de travail. Il y a particulièrement ce travail de l'usine, où l'homme, de la sirène d'entrée à la sirène de la sortie, est possédé par le minutage et de longues heures ainsi débitées à un geste près... Il y a le retour à la maison, mot ironique, et le dénuement, les difficultés de chaque chose, le long désir de chaque objet nécessaire ; il y a enfin la non garantie du lendemain, l'orage toujours possible, la boîte qui ferme, le chômage, cette chose incompréhensible et soudaine. Catherine, qui trouvait abominable qu'il y eut des exploités et des exploiters, ne savait pas à quel point elle avait raison de trouver ça abominable" (C, 287).

En fait, si Catherine se trouve idéologiquement dans une situation fausse, c'est, selon Aragon, parce qu'elle reste dans une situation équivoque, économiquement et socialement, et ce dans la mesure où, malgré ses révoltes et ses aspirations révolutionnaires, elle continue à refuser de travailler, vivant en fait en rentière, de la pension que lui verse son père. Là s'arrête sa rupture avec les siens, la rupture avec sa classe, et là aussi se trouvent les racines de son malaise, car elle souffre plus ou moins consciemment de cette situation sans avoir le courage de s'en libérer. "Catherine éprouvait comme une tare, comme une sorte de péché, cette impossibilité à se déclasser véritablement" (C, 211). Et Aragon d'insister sur l'obstacle que constitue pour elle "le chèque mensuel de Bakou" (C, 377).

"Mais, le travail, c'était cela qui séparait Catherine des ouvriers et des ouvrières. Tant qu'elle n'aurait pas accepté sa part du travail commun elle ne pouvait qu'être étrangère dans le monde où chacun gagne sa vie" (C, 377).

Si, à la fin du récit, Aragon montre Catherine en train de se rapprocher du socialisme, on la voit aussi, dans le même temps, accepter l'idée d'entrer dans le monde du travail, en envisageant de mettre ainsi en accord son engagement idéologique et sa pratique sociale.

Le personnage de Catherine illustre donc les limites d'une révolte individualiste et idéaliste, qui se trouve plus ou moins condamnée à l'inefficacité, d'une part parce qu'elle n'arrive pas à une conscience claire des mécanismes économiques d'exploitation qui fondent le monde réel et d'autre part, parce que sa situation sociale l'empêche de parvenir à cette lucidité et d'aller jusqu'au bout de sa révolte, en la fourvoyant dans les aventures sans issue de l'anarchisme. A travers le personnage de Catherine et son [163] incompréhension persistante à l'égard du socialis-

me, Aragon décrit les errements d'une révolte en partie aveugle dont il a fait lui-même l'expérience : "Longtemps la révolte garda pour moi la forme de l'anarchie et longtemps l'ancien dadaïste ne sut qu'applaudir à des gestes, à des mots, sans comprendre où étaient ses vrais alliés, ceux qu'il devait rejoindre" ⁷⁸.

II. De la révolte à la révolution

[Retour à la table des matières](#)

Dans *Les Cloches de Bâle*, Aragon abandonne le personnage de Catherine au seuil de l'engagement révolutionnaire, que représente le socialisme avant la guerre de 14. À la fin du récit, elle se prépare seulement à franchir le pas qui la séparait du monde du travail, afin d'acquérir cette conscience de classe dont l'absence entravait jusqu'alors ses élans révolutionnaires. Par là, Aragon amorce dans *Les Cloches de Bâle* la description de ce que peut être le cheminement idéologique et social conduisant à l'adhésion au socialisme, même si celui-ci reste en partie inachevé. Dans *Les Beaux Quartiers*, on rencontre un personnage qui, par certains côtés, n'est pas sans rappeler celui de Catherine, mais un personnage qui, lui, va jusqu'au bout de sa trajectoire en "se convertissant" totalement, idéologiquement et socialement, au projet révolutionnaire socialiste. Ce personnage, qui rappelle par un certain nombre de traits Aragon lui-même, illustre la démarche qui peut conduire de la découverte du "monde réel" au militantisme révolutionnaire. Si le militantisme révolutionnaire est, dans ces romans, illustré par ce personnage imaginaire, il l'est aussi par le comportement d'écrivain d'Aragon lui-même, qui se fait dans ces œuvres, non sans difficultés, le fidèle porte-parole des orientations idéologiques et stratégiques du Parti communiste au milieu des années 30.

1. La révolution

L'engagement révolutionnaire au service du "socialisme" s'incarne dans *Les Beaux Quartiers* dans le personnage d'Armand Barbentane, dont l'itinéraire à la

⁷⁸ Pour un réalisme socialiste, Paris, 1935, p. 50.

fois intellectuel et social rappelle par certains côtés le cheminement idéologique et politique d'Aragon lui-même, en évoquant certains des obstacles dont celui-ci a dû s'affranchir pour progresser dans sa marche vers le militantisme communiste.

[164]

Armand Barbentane est le second fils du docteur Barbentane. Il apparaît dans le récit alors qu'il est âgé d'une quinzaine d'années et habite encore à Sérianne avec ses parents. Au contraire de son frère Edmond, il a surtout subi l'influence de sa mère. Celle-ci, d'une piété exaltée, a donné à Armand une éducation très religieuse et, dans un premier temps, celui-ci affirme que plus tard il deviendra prêtre. Déjà commence à se manifester son goût idéaliste de la pureté et de l'absolu : il ne sera pas que prêtre, il sera un "saint" ! Mais, son baccalauréat passé avec succès, cet attrait de la sainteté fait place assez rapidement à un égotisme, à un culte du moi, hérité de Barrès, dont il est un lecteur fervent, à l'image d'Aragon lui-même dans sa jeunesse : "Être saint pensait-il tout naturellement, c'est devenir soi. Un camarade de collège, là dessus, lui prêta *Le Jardin de Bérénice* dans l'édition illustrée à 1,50 F, et la mystique d'Armand devint follement barrésienne" (B, 66). Bientôt, Armand se détache de la foi catholique et se convertit à une sorte de religion de l'Art et de la Poésie, tout en restant fidèle à son culte du moi. Désormais, son avenir sera non plus d'être prêtre mais de devenir acteur, et il s'y prépare en continuant à jouer délibérément la comédie de la ferveur religieuse.

À travers ce récit de l'adolescence d'Armand - qui emprunte un certain nombre de traits à la jeunesse d'Aragon lui-même - l'auteur développe un certain nombre de critiques implicites à l'encontre de l'éducation bourgeoise. C'est ainsi que s'y trouve mis en cause l'idéalisme "des élans vers les grandes Idées"(B, 73), qui se manifeste par l'exaltation de la religion puis par le culte de l'art. Cette critique est aussi une critique de l'individualisme, qui dissimule derrière la gratuité du culte du moi, une volonté d'être différent des autres, d'être supérieur aux autres. Déjà, ce goût du pouvoir n'était pas étranger à la vocation initiale d'Armand pour la prêtrise, avec l'attrait "de l'autorité que l'on a très jeune, les doigts levés pour bénir des hommes et des femmes respectables, et ces idiots qui baissent la tête" (B,76). Il en est de même dans sa façon d'envisager sa vocation ultérieure d'acteur :

"Il serait jeune premier, il irait en tournées par le monde. À New York, les héritières des trusts jetteraient leurs perles sur la scène

quand il paraîtrait. À Vienne, des princesses risqueraient leur rang, l'espoir d'un trône, pour une minute dans sa loge... Quel Perdican il ferait !" (B, 76).

Enfin, ce récit met en cause les raisons socio-économiques de cette évasion hors de la vie réelle, qui tiennent, selon Aragon, dans la fuite devant les contraintes du travail. Il laisse ainsi penser que ce qu'il appelle "l'horreur chrétienne du travail" (B, 326) n'est pas étrangère aux préoccupations d'Armand lorsque celui-ci envisage [165] de devenir prêtre ou acteur : "Il s'était vu, une fois pour toutes, grand, dans une soutane, dans un pays surtout qui ne serait pas Sérianne, vivant comme vivent les prêtres, c'est-à-dire à ne rien faire. S'il n'entrait pas en religion, il faudrait choisir un métier, travailler" (B, 75).

Toutefois, si cette éducation idéaliste pousse Armand vers des comportements individualistes, elle n'empêche pas qu'il soit sensible à la souffrance des autres, à l'injustice sociale. Il commence ainsi à se poser des questions en participant aux activités d'une association de jeunesse à but patriotique, "Pro patria", dont le but est, en réalité, de fournir à des jeunes bourgeois un embryon de formation technique pour leur permettre d'assurer un fonctionnement minimum des services publics essentiels en cas de grève générale. À Sérianne, Armand apprend ainsi à conduire un tramway. Mais sa formation chrétienne l'amène à s'interroger sur ce qu'on lui fait faire :

"Il avait comme une espèce d'idée de l'injustice sociale, à cause du Christ, des Vendeurs du Temple, du Charpentier Joseph et il n'était pas sûr du rôle qu'il jouait" (B, 69).

La rencontre avec le conducteur de tramway chargé de son instruction, dont il entrevoit les difficultés, l'incite aussi à douter "qu'on fit vraiment œuvre de patriote quand on se préparait à lutter contre des français qui gagnent six francs par jour, le jour où ceux-ci demanderaient six francs cinquante à leurs maîtres" (B, 72). Ce sentiment de l'injustice sociale, Armand le ressentira de manière de plus en plus aiguë, en constatant que la société écrase toujours les plus faibles et les plus démunis, que les victimes sont toujours du même côté. Ainsi, lorsque l'opinion publique de Sérianne accule au suicide Angélique, une jeune bonne exploitée par ses maîtres et abandonnée par un jeune bourgeois qui en a fait sa maîtresse. Cet événement scandalise Armand, mais sans qu'il en saisisse toute la signifi-

tion en raison de l'ignorance du monde réel qui résulte de son éducation : "Il ne tenait pas le système. De tout cela se dégagait le sentiment d'une monstrueuse injustice, d'une injustice triomphante et sans corps saisissable, à la merci de laquelle on se trouvait à proportion qu'on était pauvre ou simplement sensible" (B, 181).

Peu à peu cependant le fossé se creuse entre Armand et la bourgeoisie de Sérianne, comme il se creuse avec sa famille, et notamment avec son père, dont les intrigues et les compromissions l'écœurent de plus en plus. Le goût de la provocation à l'égard de son milieu l'amène ainsi à participer, au grand étonnement des habitants de Sérianne, à un chahut antimilitariste lors du conseil de révision de sa classe. De même, le désir de "prouver son indépendance" [166] l'entraîne à lire des journaux socialistes et à rencontrer le candidat socialiste qui vient s'opposer à son père à l'occasion d'une élection cantonale, lequel le confirme notamment dans son antimilitarisme qui se confond, selon lui, avec le combat du monde ouvrier :

"Vous autres les jeunes, ils vous enverront à la boucherie. D'ailleurs, qu'est-ce qu'on peut faire, en régime capitaliste pour empêcher la guerre ? Là-dessus, je suis bien de l'avis de Guesde pour une fois... Je me dis certains jours que nous perdons notre temps avec nos discours... Quand ils vous enverront vous faire tuer, vous verrez bien que votre seul espoir, votre seule planche de salut, c'est la classe ouvrière, le parti de la classe ouvrière..." (B, 121).

Ceci étant, ce discours garde pour Armand un caractère très général et très abstrait. Néanmoins, Armand se rapproche des milieux ouvriers et comprend mieux leur condition lorsque, au lycée d'Aix-en-Provence, où il est interne, il devient l'amant d'une fille de cuisine, Yvonne, qui lui fait percevoir ce que c'est que de devoir gagner maigrement sa vie par son seul travail. Cette liaison l'aide à prendre concrètement ses distances avec sa classe d'origine et avec ses préjugés :

"C'était drôle, mais dans la compagnie d'Yvonne, il perdait cette terreur qu'on lui avait insufflée toute l'enfance, la terreur de se déclasser. Sûr que, dans les premiers temps, il avait eu envers elle tous les abjects sentiments des fils de bourgeois qui prennent une maîtresse dans le peuple... Ça lui revenait maintenant et il en rougissait. Il avait appris sans trop savoir comment qu'il avait affaire à un être humain"(B, 293).

Ainsi prend-il conscience que dans cette société il y a des êtres qui, parce qu'ils sont pauvres, n'ont pas le droit à l'existence, que l'on ne reconnaît pas comme des êtres humains. Ce même sentiment, il va l'éprouver quelque temps plus tard, lorsqu'il arrive à Paris, venant de rompre avec sa famille, à la suite de la découverte au lycée de sa liaison avec Yvonne. Débarquant dans la capitale, il se heurte à l'égoïsme de son frère, qui le traite en gêneur et lui ferme presque sa porte, le condamnant à errer, désespéré, à travers la ville. A cette occasion, la première vision de la vie parisienne qui s'offre à lui est celle d'une clocharde brutalisée par des agents de police : "Une godasse lourde se leva et vint frapper vigoureusement dans la tête. La chose roula dans la boue et les rires des hommes de l'autorité, qui continuèrent leur chemin... L'horreur l'avait pris, l'horreur du machinal, de l'habituel évident de ce coup de botte... Ainsi, c'était ainsi.. ? La vie et non pas le théâtre, la vie, le travail et la faim" (B, 317).

[167]

La première étape de l'itinéraire d'Armand, c'est donc d'abord l'individualisme et le culte du moi. La seconde, c'est la découverte de la souffrance et de l'injustice sociale. La troisième étape est ensuite la découverte de la condition ouvrière et l'engagement socialiste. Cette troisième étape de son cheminement commence par sa participation à une grande manifestation de masse socialiste contre "la loi des trois ans", qui devait porter à cette durée le service militaire. C'est par hasard qu'il y prend part, alors que, rejeté par son frère, il erre, presque sans argent, à travers Paris. Tout en se sentant un peu étranger à la foule qui l'entoure, il se laisse gagner par son enthousiasme et par le refus qu'elle exprime de cette guerre qui s'annonce, et que vont lui imposer les machinations des grands intérêts capitalistes :

"Ils n'ont d'espoir qu'en eux-mêmes, ils se savent trahis de toute part. Ils refusent d'être le troupeau expiatoire des jeux incompréhensibles des riches... Armand, le malléable Armand, pour qui n'existe que ce sentiment qui le porte, et qui se dégage à grand peine des ténèbres, n'a pas à se forcer pour reprendre ce cri qui ravage les airs : À bas les trois ans !" (B, 343).

Armand participe donc à ce mouvement populaire de révolte sans en comprendre tout à fait la véritable signification : "Il est perdu, l'ignorant Armand, au milieu de ces morceaux vivants d'histoire. Il ne comprend rien du drame qui se joue avec sa vie et celle de millions d'hommes" (B, 339). Néanmoins, même s'il

n'en perçoit pas tous les enjeux, Armand ressent obscurément la puissance de la "force ouvrière" (B, 338) qui s'exprime autour de lui et il adhère aux sentiments pacifistes dont le parti socialiste se fait le porte-parole dans sa lutte contre la loi des trois ans. Ceci étant, ces premiers pas d'Armand sur le chemin du socialisme ont leur origine dans une démarche qui reste encore de nature sentimentale et idéaliste, fondée sur une rupture familiale dont il ne mesure pas encore toute la portée.

Ces premiers pas encore hésitants et tâtonnants vont se prolonger par la découverte personnelle que va faire Armand des dures réalités de la société à travers l'expérience de la faim et du travail. En effet, lorsqu'il arrive à Paris, Armand reste encore marqué par son éducation et on le voit faire part de ses inquiétudes à son frère Edmond, sur l'assistance duquel il croit alors pouvoir compter :

"Armand parlait du travail, de l'appréhension qu'il avait de ces travaux forcés sans lesquels il serait condamné à dépendre de son père. Quelque chose qui était presque de la sympathie s'éleva dans le cœur d'Edmond à l'accent tout de même émouvant du jeune garçon quand il dit : "Est-ce que, vraiment, il faut travailler ? Est-ce que nous sommes faits pour ça ? Est-ce qu'il n'y a pas moyen de tricher ?" (B, 311) .

[168]

Comme Catherine Simonidzé dans *Les Cloches de Bâle*, Armand est partagé entre ses velléités de révolte et d'indépendance et les conséquences concrètes que cela implique sur le plan de la vie matérielle et du statut social. "En même temps il redoutait sa libération et la nécessité de gagner sa vie, de travailler" (B, 236). L'attitude de son frère, qui lui refuse pratiquement toute aide, ne va pas lui laisser longtemps la possibilité de "tricher". Armand, sans argent, est obligé de se mettre en quête d'un travail, sans arriver à en trouver. A mesure que les jours passent et qu'il est de plus en plus affamé, sa situation devient de plus en plus critique. Son expérience sociale est alors celle de la faim dans son corps et celle, dans sa conscience, de l'humiliation partagée avec tous les marginaux qu'il rencontre dans son errance, au point d'en arriver à ressentir de la fierté pour le pourboire qui lui est octroyé en ouvrant la portière d'une voiture de luxe : "Il était fier d'avoir mangé, même de façon insuffisante. Pour la première fois de sa vie, il avait gagné son pain" (B, 383).

C'est alors qu'il retrouve par hasard un de ses anciens camarades de Sérianne, qui lui donne un mot de recommandation pour se faire embaucher aux Usines Wisner. Décrivant la joie et la fierté d'Armand, c'est là pour Aragon l'occasion d'exalter la valeur du travail, qui réintègre Armand dans la véritable communauté des hommes :

"La vie commençait. Qui lui eut dit jadis l'allégresse qu'il ressentait dans un moment pareil ? Rien au monde ne pouvait le rendre plus heureux. Il avait couché sous un toit, mangé. Il travaillerait le lendemain. Il se sentait fier. Enfin un homme" (B, 490).

Cet événement constitue un tournant décisif dans le destin d'Armand, avec cette rupture devant laquelle Catherine Simonidzé avait renâclé, et qui l'avait empêché d'aller au bout de son engagement révolutionnaire. Désormais, Armand ne cherche plus à "tricher", à échapper aux servitudes du "monde réel" : "Il avait rompu avec le monde des siens, où le travail est un déshonneur, tout au moins le vrai travail, celui des bras et des mains" (B, 491). Dans le récit d'Aragon, cette découverte du travail par Armand apparaît comme une sorte de révélation de son humanité, dans la mesure où, d'un même mouvement, Armand éprouve, d'une part, le sentiment de devenir "maître de sa vie" et, d'autre part, prend conscience de sa fraternité avec ceux qui partagent la même condition que lui. Au soir de sa première journée de travail, ce que son éducation lui avait jusque là appris à mépriser se change alors en motif de fierté : "Au-delà des rêves et des souvenirs, il y a la fatigue, et, dans le fond de la fatigue, une grande révélation : le travail, l'usine. Il y a ces cals nouveaux dans les mains, cette rupture des bras, cette violation de tout ce qu'Armand a jusqu'ici regardé [169] comme sa liberté, sa dignité. Il y a l'étrange coudolement d'hommes pour qui cela est la loi naturelle, et la fierté virile et nouvelle d'Armand de se sentir plié à la loi des autres hommes" (B, 494).

L'itinéraire d'Armand ne s'achève pas avec cette sorte d'incarnation, de révélation de l'homme social, que constitue pour lui son entrée dans le monde du travail. En effet, ce pas à peine franchi, Armand se trouve confronté aux contradictions de ce monde. A peine a-t-il le temps de se réjouir d'avoir trouvé du travail qu'il prend conscience d'un autre problème : il est un "jaune". Il a été embauché pour remplacer des ouvriers en grève. Le sentiment de solidarité avec le monde du travail qui a commencé à naître en lui lui commande de choisir son camp dans la lutte des classes dont la grève des Usines Wisner est un épisode, d'autant plus qu'il prend

alors conscience d'avoir jusque là joué sa partie dans le camp des exploiters. "Armand sentit monter en lui une indignation soudaine. Qu'est ce qu'il faisait là ? Qu'est-ce que c'était ce rôle qu'il jouait ? Cela continuait donc comme à Sérianne ? Il était encore du côté des maîtres, il travaillait pour eux contre les ouvriers"(B, 494). Il perçoit qu'il ne peut se résoudre à jouer le rôle d'un briseur de grève, d'autant plus que l'on vient d'annoncer la nouvelle du vote de la loi militaire des "trois ans" par la Chambre des Députés et que, par ailleurs, la grève est en train d'échouer. Il se sent alors solidaire du combat des socialistes et comprend que la France, ce n'est pas la patrie de ceux qui s'en réclament pour tromper et exploiter le peuple, mais que la France véritable, c'est justement la France du peuple, celle des opprimés et des exploités, et que c'est avec cette France qu'il faut se battre pour construire un monde meilleur :

"Armand comprend enfin ce que c'est vraiment que la France et ce qu'a voulu dire Jaurès, et ce que sera le combat de l'avenir, pour une France forte, libre, heureuse. Il le comprend confusément, comme il sait qu'il est maintenant un homme et qu'il a dépouillé la tutelle des ténèbres" (B, 497).

À la suite de cette prise de conscience, Armand décide de rejoindre les grévistes et il adhère au comité de grève, alors que pourtant la grève, qui a échoué, vit ses derniers instants et que cet acte risque de remettre en cause l'emploi qu'il a eu tant de peine à découvrir. C'est sur cette scène que s'achève *Les Beaux Quartiers*, avec la perspective de luttes et de victoires à venir qu'illustre ce ralliement. "Camarades, déclare l'un des membres du comité de grève à la dernière ligne du roman, vous voyez bien qu'il ne faut jamais désespérer" (B, 498).

Par là, le "message" idéologique des *Beaux Quartiers* rejoint celui de l'épilogue des *Cloches de Bâle*, qui se déroulait en 1912 et évoquait le Congrès socialiste international de Bâle, en faisant [170] intervenir le personnage historique réel de Clara Zetkine, présenté comme l'incarnation la plus pure de l'engagement révolutionnaire. Si elle l'est, c'est notamment parce qu'elle n'a pas eu à s'affranchir des "ténèbres" qui, comme on l'a vu, ont longtemps emprisonné Catherine Simonidzé et Armand Barbentane du fait de leurs origines bourgeoises. Aragon souligne au contraire que son appartenance à la classe ouvrière l'a placée de plain-pied avec ce "monde réel", dont ses héros révolutionnaires ont tant de mal à déchiffrer les arcanes :

"Elle parle comme une femme, pour les autres femmes, pour exprimer ce que pensent toutes les femmes d'une classe. Elle parle comme une femme dont l'esprit s'est formé dans les conditions de l'oppression, au milieu de la classe opprimée. Elle n'est pas une "exception". Ce qu'elle dit vaut parce que des milliers, des millions de femmes le disent avec elle. Elle s'est formée comme elles, non pas dans le calme de l'étude et de la richesse, mais dans les combats de la misère et de l'exploitation" (C, 437).

De cette expérience elle tire sa force et sa foi dans l'avenir du socialisme : "Nous devons nous-mêmes, déclare-t-elle, créer cette patrie dans la société socialiste, qui seule garantit les conditions de la complète émancipation humaine" (C, 435). Et dans la mesure où la situation sociale de la femme était, dans *Les Cloches de Bâle*, le symbole des rapports de domination et d'exploitation de la société capitaliste, Aragon conclut : "Ici, pour la première fois dans le monde, la place est faite au véritable amour. Celui qui n'est pas souillé par la hiérarchie de l'homme et de la femme, par la sordide histoire des robes et des baisers, par la domination de l'homme sur la femme ou de la femme sur l'homme. La femme des temps modernes est née et c'est elle que je chante. Et c'est elle que je chanterai" (C, 438).

Au-delà des destins individuels, ce qu'Aragon veut faire découvrir à son lecteur derrière les "héros positifs" de ces premiers volumes du *Monde réel*, c'est aussi, et surtout, la puissance du mouvement historique que représente la classe ouvrière en marche vers l'avènement du socialisme, cette classe dont Clara Zetkine est l'incarnation dans *Les Cloches de Bâle*, et dont Armand Barbentane découvre la "force" (B, 342) dans *Les Beaux Quartiers*. Le peuple qu'Aragon met en scène et dont il célèbre les vertus et les combats n'est pas seulement, en effet, celui que la misère et l'exploitation accablent, mais aussi la classe conquérante dont la mission historique est de construire l'avenir, en illustrant l'exhortation qu'il formulait déjà dans son poème *Front Rouge* : "Prolétariat, connais ta force. Connais ta force et déchaîne la". Par là Aragon se situe dans une perspective qui est dans le droit fil de la philosophie marxiste de l'histoire, car comme l'écrivait le philosophe marxiste Henri [171] Lefèbre : "Le marxisme n'apporte pas seulement un humanisme sentimental et pleurard. Marx ne s'est pas penché sur le prolétariat parce qu'il est opprimé pour se lamenter sur son oppression... Le marxisme ne s'intéresse pas au prolétariat en tant qu'il est faible, mais en tant qu'il est une force, non pas en tant qu'il est ignorant, mais en tant qu'il doit assimiler et enrichir

la connaissance, non pas en tant qu'il est rejeté par la bourgeoisie dans l'inhumain, mais en tant qu'il porte en lui l'avenir de l'homme" ⁷⁹.

2. *Le militant*

[Retour à la table des matières](#)

Ces deux romans, qui sont situés au début du XXe siècle, décrivent donc la dynamique du mouvement révolutionnaire qui débouche avant 1914 sur l'adhésion au "socialisme". Mais, au-delà de cette reconstitution historique, une interprétation au second degré, que l'auteur suggère lui-même dans la postface des *Beaux Quartiers*, conduit à voir dans ces deux romans une évocation de l'itinéraire qui a conduit Aragon lui-même à adhérer au début des années 30 au communisme et à faire sienne l'interprétation marxiste du monde et de l'histoire qui en est le soubassement philosophique. Toutefois, ce cheminement ne s'est pas fait sans difficultés au travers de ce qu'Aragon a, lui-même, reconnu avoir été "un long débat". Ce cheminement semble avoir été d'autant plus délicat qu'Aragon, non seulement s'est imposé d'illustrer plus ou moins librement la "vision socialiste du monde et de l'histoire" qui est désormais, de manière générale, la sienne, mais qu'il s'attache aussi dans ces deux romans à faire œuvre de militant, en répercutant fidèlement les changements stratégiques et tactiques importants qui ont été ceux du Parti communiste français durant cette période.

Une première manifestation de ce militantisme littéraire d'Aragon paraît d'abord se situer dans la manière dont Aragon interprète les thèses du matérialisme historique, une interprétation qui résulte au moins autant des modifications de la stratégie culturelle du Parti communiste que de la réflexion personnelle de l'auteur des *Cloches de Bâle*. Certes, au premier abord, ces deux romans semblent correspondre à une interprétation très classique du marxisme. L'histoire de Catherine Simonidzé, dans *Les Cloches de Bâle*, est par certains côtés exemplaire, dans la mesure où sa situation de classe la condamne à une révolte aveugle, vérifiant le principe de base du matérialisme historique selon lequel c'est l'existence sociale qui détermine la conscience et non l'inverse. La révolte [172] plus ou moins avor-

⁷⁹ H. Lefebvre, *Le Marxisme*, Paris, PUF, 1948, p. 56.

tée de Catherine illustre les affirmations ultérieures d'Aragon, lorsque celui-ci écrira de manière très explicite :

"Pour moi, les idées sont toujours le fait, non d'un homme, mais d'un groupe d'hommes. Il faut à l'âme substituer la classe. C'est la classe qui produit les idées, qui inspire les sentiments, les actions, les écrits. Et c'est le caractère de classe qui fait que les sentiments, les actions, les écrits sont des sentiments nobles, des actions nobles, des écrits nobles ; ou des sentiments infâmes, des actions infâmes, d'infâmes écrits" ⁸⁰.

Ceci dit, le cas de Catherine n'est pas totalement exemplaire puisque, même si elle n'arrive que difficilement à déchiffrer les véritables ressorts du monde réel, elle réussit néanmoins, pour partie, à échapper à son déterminisme de classe et à parvenir aux portes de la "révélation" socialiste. Le déterminisme des rapports de classe n'est donc pas total et la situation de "rentière" où la place le "chèque de Bakou" ne fait pas d'elle une seconde Diane de Nettencourt et lui permet de parvenir à acquérir, au moins partiellement, une vision critique du monde réel et de ses mécanismes de domination et d'exploitation. S'il en est ainsi, c'est parce que le personnage de Catherine reflète pour une part, on l'a dit l'itinéraire d'Aragon lui-même : "elle traduisait, dira-t-il plus tard, les difficultés qui avaient été les miennes" ⁸¹. À travers le personnage de Catherine et les difficultés auxquelles elle se heurte, Aragon s'interroge en fait sur lui-même, tout en posant un problème théorique qui dépasse son cas personnel : celui de la capacité d'un intellectuel "bourgeois" d'échapper au déterminisme de sa classe.

De ce fait, l'interprétation du matérialisme historique que propose ici Aragon peut être perçue comme un plaidoyer pro *domo* qui est plus ou moins destiné à éclairer et à justifier son propre itinéraire. Et le personnage d'Armand Barbentane, jeune bourgeois idéaliste, découvrant peu à peu, intellectuellement et pratiquement, la nécessité historique de l'engagement socialiste, constitue la réponse - positive - à la question posée par le personnage de Catherine dans *Les Cloches de Bâle*. Aragon s'efforce ici de concilier déterminisme marxiste et liberté humaniste, en montrant que, s'il est vrai que les fatalités de classe pèsent très lourdement sur la destinée politique et sociale de chaque individu, celui-ci n'en conserve pas

⁸⁰ Victor Hugo, *poète réaliste*, Paris, 1952, p. 29.

⁸¹ *Nouvelle Critique*, 1949, n° 8, p. 82.

moins la possibilité d'échapper à son hérédité de classe, en "se déclassant" et en mettant en accord ses pratiques sociales avec ses orientations idéologiques. Invoquant Marx et Engels, Aragon justifiera d'ailleurs plus tard par cette interprétation du marxisme [173] l'itinéraire des héros du *Monde réel*, en remarquant :

"Je voulais en premier lieu montrer le passage d'une partie de la bourgeoisie dans le camp des travailleurs, ou tout au moins le désir d'y passer, c'est-à-dire comment historiquement ce désir apparaissait d'abord. J'avais été frappé par une phrase dans le *Manifeste* de Marx et Engels qui dit qu'un moment viendra où la meilleure partie de la bourgeoisie passera aux côtés de la classe ouvrière. Et ce sont les premières formes de ce passage que j'ai voulu décrire" ⁸².

Cette position, relativisant dans une certaine mesure le déterminisme marxiste, permettait donc à Aragon de justifier son propre itinéraire, en prenant ses distances à l'égard d'une interprétation "ouvriériste" du marxisme, qui, depuis la création du Parti communiste français en 1920, avait souvent perturbé les relations du PC avec les intellectuels, ceux-ci étant soupçonnés de rester prisonniers des réflexes de classe issus de leur origine bourgeoise. De ce point de vue, cette interprétation du marxisme, avec les implications qu'elle comporte, est révélatrice des difficultés rencontrées par Aragon pour faire admettre au sein du PC sa "conversion", des difficultés qui dissuaderont la plupart de ses amis surréalistes de poursuivre dans cette voie.

Il faut d'ailleurs noter que, en 1927, l'adhésion d'Aragon et des surréalistes au Parti communiste était intervenue à un moment où le problème du rôle de la littérature et des intellectuels faisait l'objet de discussions assez vives dans l'ensemble du mouvement communiste. C'est l'époque où, en Union Soviétique, le mot d'ordre politique "classe contre classe" se traduisait en matière culturelle par des prises de position en faveur du développement d'une "littérature prolétarienne", constituée par les œuvres d'écrivains issus du prolétariat, dont les origines sociales étaient censées garantir les orientations révolutionnaires. Même si ces consignes ne se sont répercutées dans la politique littéraire du Parti communiste français que de façon partielle, elles n'étaient pas pour faciliter l'accueil au sein du Parti des intellectuels surréalistes, qui étaient tous d'origine bourgeoise, et dont les œuvres

⁸² *Ibid.*, p. 82.

avaient souvent un caractère provocateur et ésotérique qui rendait leur audience populaire problématique.

En revanche, après le congrès de Kharkov, va s'amorcer une évolution qui allait remplacer, en 1934, la référence à la notion de "littérature prolétarienne" par le concept plus souple de "réalisme socialiste", ce qui devait permettre à Aragon de concilier doctrinalement son engagement communiste avec ses origines bourgeoises [174] et les nouvelles orientations de sa production littéraire⁸³. De ce fait, l'interprétation relativiste du déterminisme marxiste que traduisent *Les Cloches de Bâle* et, surtout, *Les Beaux Quartiers* permet non seulement à Aragon de surmonter les problèmes qui auraient pu naître d'une interprétation "prolétarienne" plus dogmatique, elle s'inscrit aussi, dans les années 1933-1936, dans une stratégie politico-intellectuelle du Parti communiste qui, abandonnant la perspective "classe contre classe", tend au rassemblement des intellectuels marxistes et des intellectuels de la gauche humaniste pour lutter contre la menace montante du fascisme. De cette politique, Aragon lui-même sera l'un des animateurs, au sein de l'Association des écrivains et artistes révolutionnaires d'abord, puis au sein de l'Association internationale des écrivains pour la défense de la culture. C'est cette stratégie que Vaillant-Couturier résumera dans *Commune*, en écrivant :

"Le sentimentalisme est souvent le chemin le plus habituel par où un intellectuel d'origine bourgeoise peut aller vers le socialisme... Notre seule ambition, c'est d'aider les écrivains et artistes révolutionnaires de bonne foi à trouver, entre les obstacles qui se dressent à tout moment devant eux et séduisent leur esprit critique, la véritable voie du combat - sans compromis - pour la civilisation socialiste, la voie du marxisme léninisme"⁸⁴.

Comme on le voit, l'ambiguïté de l'interprétation du marxisme qui se révèle dans *Les Cloches de Bâle* et *Les Beaux Quartiers* tient à la fois à l'autojustification par Aragon de son itinéraire idéologique, mais aussi au fait que cette interpré-

⁸³ Cf. sur l'importance intellectuelle de cette évolution les remarques ultérieures d'Aragon au IIe Congrès des Écrivains politiques : "Le premier Congrès des Écrivains Soviétiques en 1934, avec les discours de Gorki et de Jdanov, a posé devant le monde entier le double problème du réalisme socialiste et de la forme nationale de la littérature. Cela a été une grande aide pour les littératures progressistes du monde entier, et jusqu'à aujourd'hui, même pour les écrivains qui n'en connaissent pas l'origine". In *J'abats mon jeu*, Paris, E.F.R., p. 181.

⁸⁴ *Commune*, mai 1934.

tation traduit un assouplissement idéologique de la politique culturelle du Parti communiste français ⁸⁵, qui, non seulement facilite son adhésion au réalisme socialiste, mais fait de lui un représentant et un agent zélé de cette nouvelle politique.

Si, sur le plan théorique, cet alignement d'Aragon sur l'orthodoxie de la politique culturelle du Parti s'est opéré sans trop d'effort, en lui évitant d'être enfermé dans une impasse idéologique sans issue, il est un domaine, le domaine de l'actualité politique, dans lequel cet alignement idéologique semble avoir été pour lui [175] beaucoup plus délicat. En effet, sur ce plan, Aragon paraît s'être vu contraint de répercuter dans son œuvre des variations conjoncturelles de la stratégie politique du Komintern et du Parti communiste français, qui l'ont obligé à négocier un difficile virage idéologique pour l'amener à redonner une légitimité à l'idée nationale et à l'institution militaire qu'il n'avait cessé jusque là de pourfendre. Contrairement aux affirmations de Roger Garaudy, dans son *Itinéraire d'Aragon*, écrit en 1961, alors qu'il était encore un des interprètes les plus autorisés de l'orthodoxie du Parti, la redécouverte par Aragon de la réalité nationale apparaît moins, dans les deux premiers volumes du *Monde réel*, comme le résultat d'une démarche intellectuelle logique et naturelle que comme l'écho du revirement opéré en la matière par le Parti communiste, celui-ci reflétant lui-même les changements de la politique étrangère de l'Union Soviétique.

Sur cette question, il n'est pas possible, à la lecture des *Cloches de Bâle* et des *Beaux Quartiers*, de n'être pas sensible à une rupture de ton, notamment à la fin des *Beaux Quartiers*. Dans *Les Cloches de Bâle*, on l'a vu, l'orientation dominante est une orientation pacifiste et antimilitariste. Cet antimilitarisme est un antimilitarisme révolutionnaire inspiré par l'analyse marxiste, voyant d'abord dans l'institution militaire un instrument coercitif de l'État au service des intérêts de la classe dominante. Aragon est ainsi amené à critiquer la colonisation ou le patriotisme en montrant que derrière ces mystifications idéologiques se cache la concurrence féroce d'intérêts économiques peu regardants sur le coût humain de leurs affrontements. La guerre qui s'annonce dans l'épilogue des *Cloches de Bâle* apparaît dans la logique de cette concurrence capitaliste :

⁸⁵ Sur cette évolution cf. J.-P. Bernard, *Le Parti communiste français et la question littéraire : 1931-1939*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1972.

"À travers tout le ciel d'Europe, et là-bas dans l'Amérique lointaine, il s'amasse des nuages obscurs, chargés de l'électricité des guerres. Les peuples les voient s'amonceler, mais à la fois leur ombre cache leur origine. Les Wisner, les Rockefeller, les de Wendel, les Finaly, les Krupp, les Poutilov, les Morgan, les Joseph Quesnel s'agitent dans un monde supérieur, fermé aux foules, où se jouent le destin des foules. Des chiffres s'inscrivent à des tableaux noirs. De petits rubans perforés se déroulent dans des appareils automatiques. La guerre. La guerre se prépare..." (C, 435).

Quant au discours de Clara Zetkine qui résume le message idéologique des *Cloches de Bâle*, il est sur ces thèmes sans équivoque. Ce message est fondamentalement pacifiste, et Clara, après s'être refusée à voir dans les États nationaux "notre patrie véritable", affirme que "la victoire future du socialisme se prépare dans le combat contre la guerre" (C, 437). C'est aussi l'époque où son poème *Front Rouge* vaut à Aragon une inculpation pour démoralisation de l'armée et de la nation.

[176]

Le ton des *Beaux Quartiers* est sur ces problèmes quelque peu différent, en notant toutefois certaines dissonances dans la composition du récit, comme si, à une analyse initiale proche de celle des *Cloches de Bâle*, on avait apporté des corrections de dernière minute pour orienter de façon différente la réflexion et les conclusions du lecteur. En effet on retrouve dans *Les Beaux Quartiers* un thème déjà rencontré dans *Les Cloches de Bâle* : à savoir que la guerre qui s'annonce avec le vote de la "loi des trois ans" est la conséquence de la concurrence des intérêts capitalistes internationaux pour accroître leurs profits. Au premier abord, la conclusion semble donc bien être la même que celle des *Cloches de Bâle* : les guerres sont l'affaire des capitalistes, dont les intérêts sordides se dissimulent derrière les beaux discours patriotiques des défenseurs des "trois ans".

Pourtant, contrairement aux *Cloches de Bâle*, on trouve dans *Les Beaux Quartiers* une certaine réhabilitation de l'idée de patrie, et même plus, une certaine exaltation du patriotisme. Ce revirement s'opère de manière quelque peu artificielle, à la fin du livre, en distinguant un vrai et un faux patriotisme. Il faut d'ailleurs noter que cette distinction ne résulte pas naturellement du récit d'Aragon, qui tend plutôt à identifier socialisme, antimilitarisme et antipatriotisme. Elle apparaît à la

suite de l'évocation d'une intervention de Jaurès à la Chambre des Députés après le vote de la loi des trois ans, qui déclara, en désignant la frontière entre les partisans et les adversaires de la loi : "Alors la France finit là ! ". C'est dans le commentaire lyrique qui suit le récit de cette scène que s'opère le revirement d'Aragon. Dans ce texte, il ne présente plus le patriotisme comme une mystification capitaliste, il dénie seulement à ceux qui s'en réclament leur droit à s'identifier à la France, et il insiste sur le fait que cette France des soi-disant patriotes n'est pas la France véritable, c'est la France des "beaux quartiers" :

"La France des Wendel, des Finaly qui gagnent à tous les tableaux de l'Europe où l'on tue, des mines sanglantes de la Léna aux Dardanelles, de la Macédoine en feu aux Pennaroya d'Espagne, qui gagnent sur le sang allemand et sur le sang français, sur le Maroc et sur la Tripolitaine, du côté de Poincaré qui parle au nom des industriels de la Meuse, de Millerand l'homme à tout faire du Comité des Forges, de Tardieu dont apparaît la gueule de requin sur l'Afrique et sur l'Asie Mineure" (B, 496).

Dans le prolongement de cette analyse, Aragon affirme qu'il faut refuser d'accepter cette confiscation de la France et dénoncer "le monopole de ceux qui la mettent en anglais au cul de leurs marchandises, Made in France, le monopole de ceux qui l'exploitent et font travailler les Français"(B, 496).

[177]

Donc, ici, la France n'est plus un mot sans contenu, dont l'on se sert pour mystifier les foules, c'est une réalité qui a été dénaturée par ceux qui exploitent le peuple. Et ceci explique l'antipatriotisme des socialistes - entendons, en 1930, des communistes - qui, en fait, dénoncent, non la réalité de la patrie et la légitimité du patriotisme, mais l'utilisation qui en est faite par les tenants du capitalisme et les classes possédantes. Ainsi s'est créée une équivoque à propos du comportement des "socialistes" et Aragon reproche à la bourgeoisie "d'avoir fait des Bourses du Travail le symbole apparent de l'antipatriotisme" (B,496). Aragon insiste donc ici sur le fait que l'antipatriotisme des "socialistes" n'est qu' "apparent" et lorsqu'il décrit Armand, au terme de son itinéraire, entrant dans la Maison des Syndicats pour adhérer au comité de grève des Usines Wisner, il ajoute : "Il commet ce soir-là un acte vraiment *patriotique*" (B, 497), le mot "patriotique" étant écrit dans le texte du roman en italiques pour bien en souligner l'importance aux yeux du lec-

teur. On le voit, la volonté de réhabilitation du patriotisme est évidente, et elle l'est d'autant plus qu'elle intervient à la suite d'une acrobatie dialectique qui va contre la logique du récit ⁸⁶.

Lorsque Armand, adhérant au comité de grève "commet cet acte vraiment patriotique", Aragon ajoute qu'ainsi il prend sa place dans "le combat de l'avenir pour une France forte, fibre, heureuse" (B, 497). Cette France, pour laquelle le héros des *Beaux Quartiers* va donc désormais se battre est donc une France "forte". Par là Aragon est amené aussi, du même mouvement, à réhabiliter l'institution militaire, ce qu'il fait assez curieusement au cours de l'évocation de ce grand meeting populaire pacifiste auquel assiste Armand et au cours duquel Jaurès prend la parole. Ici encore, cette réhabilitation intervient de manière assez artificielle, contre le cours du récit, sous la forme d'un commentaire de l'intervention de Jaurès qui, elle, semblait aller dans un sens tout différent, en dénonçant la guerre et le bellicisme. Comme pour le patriotisme, ce revirement s'effectue en distinguant de manière plus ou moins confuse "deux" armées, l'armée de la bourgeoisie et du capitalisme et l'armée du peuple. En effet, Aragon prolonge le discours pacifiste de Jaurès par une évocation de l'armée "populaire" :

[178]

"Une armée comme la garde nationale de 1871, avec des armes, des canons, des bras ... L'armée du peuple faite pour abattre l'armée des puissants ... Et avec toutes ses erreurs, tous ses flottements, Jaurès, le grand Jaurès, l'utopiste de l'Armée Nouvelle... pressent la grande armée rouge des peuples qui se donneront la main et fusilleront leurs maîtres" (B, 341).

Un peu plus loin, le commentaire d'Aragon est encore plus explicite et révèle bien les préoccupations qui sont désormais les siennes : "Oui, Jaurès, nous ne sommes pas contre toutes les armées, fils et frères de Kléber, de Flourens, de Gallan, de Marty" (B, 342). L'affirmation "Nous ne sommes pas contre toutes les

⁸⁶ Plus tard, Aragon reconnaîtra lui-même l'hostilité qui était la sienne, dans les années 20, à l'égard des valeurs nationales : "Il faut savoir cela pour comprendre cet anarchisme qui marqua la littérature d'après-guerre et dont j'ai eu ma large part et ses sarcasmes et sa dérision de valeurs détournées. Jusqu'au nom de mon pays qui pour moi était à ce point sali que je n'employais qu'en mauvaise part le mot de français. Nous leur abandonnions notre drapeau, notre histoire. Nous les aidions par notre ardeur à nous dépouiller" (*Commune*, 1937, n° 48, p. 1417).

armées" indique très explicitement que l'intention d'Aragon n'est plus de dénoncer toute forme d'institution militaire. Désormais, l'institution militaire est réhabilitée si elle est au service du peuple et de la révolution, ce que symbolisent ici les références à Kléber, général de la Révolution, ou à Flourens, qui fut un des chefs militaires de la Commune. Désormais, il y a donc de "bonnes" et de "mauvaises" armées.

Les différences de ton et d'orientation entre *Les Cloches de Bâle* et *Les Beaux Quartiers* sont donc très nettes et révèlent une évolution sensible des positions d'Aragon. Toutefois, plus qu'un changement des sentiments personnels d'Aragon, cette évolution traduit surtout, en fait, l'évolution de la ligne politique du Parti communiste sur ces questions, une évolution dont Aragon n'arrive à se faire l'écho qu'au prix d'une dialectique quelque peu laborieuse. L'antimilitarisme des *Cloches de Bâle* traduit certainement des sentiments spontanés d'Aragon, l'ancien surréaliste, qui déclarait en 1928 "conchier l'armée française dans sa totalité" ⁸⁷, s'accordant sans difficulté avec le communiste qu'il est devenu. L'antimilitarisme d'Aragon rejoint ici sans peine l'antimilitarisme du Parti communiste qui, depuis sa fondation en 1920, avait fait de l'antimilitarisme un des thèmes favoris de sa propagande, avec, par exemple, la création d'une rubrique dénonçant les "gueules de vache" dans *L'Humanité*, et des campagnes de presse allant jusqu'à des appels à la rébellion et à la désertion à l'occasion de l'occupation de la Ruhr ou de la guerre du Rif. Les thèmes des *Cloches de Bâle* constituent ainsi un écho fidèle des propos de ce dirigeant communiste qui déclarait en 1921 : "Le militarisme est la plaie du monde et l'idée de patrie en est la duperie" ⁸⁸.

Quant aux orientations finales des *Beaux Quartiers*, la clé du revirement qu'elles traduisent doit sans nul doute être recherchée dans les changements qui interviennent dans la stratégie du Parti [179] communiste, dont les positions sur ces sujets ont commencé à se modifier en 1934. Lors de la Conférence nationale du PC qui se tient en juin 1934, et qui propose une alliance électorale au parti socialiste, son secrétaire général, Maurice Thorez, déclare alors de la manière la plus nette : "Nous aimons notre pays". Ainsi amorcée, cette évolution va s'accroître à mesure que le PC va étendre ses propositions d'alliance au parti radical et va s'at-

⁸⁷ *Le Traité du style*, Paris, 1928, p. 236. En 1925, il déclarait "être de ceux-là qui donneront toujours la main à l'ennemi" (*Révolution Surréaliste*, juillet 1925).

⁸⁸ Cité par *Le Temps*, 29 janvier 1921.

tacher à rassurer les classes moyennes qu'il représente. Par ailleurs, cette évolution coïncide avec des changements importants dans la politique internationale de l'Union Soviétique qui, à ce moment, recherche l'alliance de la France contre l'Allemagne hitlérienne et a, de ce fait, tout intérêt à voir se renforcer la force militaire de son allié éventuel.

Dans cette double perspective, le Parti communiste est amené à revoir ses positions, particulièrement après le pacte franco-soviétique conclu en mai 1935, dont la signature s'accompagna d'un communiqué déclarant : "M. Staline comprend et approuve pleinement la politique de défense nationale faite par la France pour maintenir sa force armée au niveau de sa sécurité". À la suite de cet événement, Vaillant-Couturier devait prendre dans *L'Humanité* une position qui coïncide à peu près exactement avec les thèmes justifiant le revirement final d'Aragon dans *Les Beaux Quartiers*. Il déclarait en effet dans cet article que les communistes refusaient l'armée de la bourgeoisie et de ses "officiers fascistes", mais qu'ils voulaient faire de l'armée française "une armée sûre", "une véritable armée du peuple" :

"Les communistes ne plantent pas le drapeau dans le fumier. Ils ne condamnent pas l'armée pour elle-même. Ils ne méconnaissent pas la notion de patrie... Ils veulent conquérir pour les masses laborieuses le droit à *leur* drapeau, le droit à *leur* armée, le droit à *leur* patrie" ⁸⁹.

Comme on le voit, le contenu idéologique des *Beaux Quartiers* traduit très exactement la ligne politique du Parti communiste telle qu'elle se modifie dans les années 1934-36, à la fois pour s'adapter aux nouvelles orientations du Komintern et pour préparer le succès du Front Populaire en France. Faisant preuve de cette docilité politique qui lui permettra par la suite d'épouser jusqu'à la servilité ⁹⁰ - [180] u moins jusqu'en 1965 - les moindres méandres stratégiques et tactiques du

⁸⁹ In J. Fauvet, *Histoire du Parti communiste français*, Paris, Fayard, 1964, p. 161.

⁹⁰ En 1959, Edgar Morin pourra écrire, après sa propre rupture avec le Parti communiste : "La marge de frivolité dont jouit Aragon est toujours sauvée parce que Aragon est toujours politiquement le plus docile, le plus empressé ; quand les biologistes se dérobent, c'est lui qui intronise Lyssenko. Quand les peintres se dérobent, il présente en grande pompe la peinture soviétique. Son rôle de roitelet est indissociable de son rôle de bonne à tout faire", *Autocritique*, Paris, Le Seuil, 1959, p. 112.

Parti communiste ⁹¹, Aragon répercute ici dans son œuvre romanesque les consignes les plus conjoncturelles du Parti, au point que lorsqu'il décrit le combat futur d'Armand Barbentane pour une "France forte, libre et heureuse", il reprend mot pour mot la conclusion de la proclamation électorale du Parti communiste avant les élections de 1936.

III. Un engagement ambigu ?

[Retour à la table des matières](#)

Si l'adhésion d'Aragon au communisme au début des années 30 constitue un engagement sans équivoque, qui va orienter sa vie et son action pendant près d'un demi-siècle, en faisant de lui le représentant le plus célèbre, par sa fidélité et son talent, de l'intelligentsia communiste française, la signification de cet engagement est peut être plus ambiguë que ne peut le laisser penser cette image de militant exemplaire. Cette ambiguïté tient à la démarche intellectuelle qui l'a conduit à cet engagement, dont on peut se demander si elle n'a pas consisté à tenter de donner une réponse politique à des questions qui n'étaient pas que politiques, dans la mesure où sa conversion au communisme, qu'il décrit presque en termes de révélation religieuse, a été pour lui, non seulement l'adhésion au projet d'une nouvelle organisation économique et politique de la société, mais l'adhésion à toute une conception de l'homme et de la vie. À cet égard apparaissent tout aussi révélatrices de cette "illusion politique" la recherche qui a été la sienne avant son adhésion au communisme que la façon dont il décrit ensuite cette adhésion.

[181]

⁹¹ De cette "docilité" et de cet "empressement" témoignent de nombreux textes, comme, entre bien d'autres, ce commentaire dithyrambique de la constitution stalinienne : "Dans l'immense trésor de la culture humaine, la nouvelle constitution stalinienne prend la première place au-dessus des œuvres royales de l'imagination, au-dessus de Shakespeare, de Rimbaud, de Goethe, de Pouchkine, lettre, page resplendissante écrite dans la souffrance, les travaux et les joies de cent soixante dix millions d'habitants, avec le génie bolchevik, la sagesse du parti et de son chef, le camarade Staline" (*Commune*, août 1936). De même, son éloge, dès 1931 dans *Front Rouge*, du Guépéou, la police politique soviétique - "Je chante le Guépéou nécessaire en France/Demandez un Guépéou/Il vous faut un Guépéou/Vive le Guépéou, figure dialectique de l'héroïsme... Mort à ceux qui mettent en danger les conquêtes d'octobre/Mort aux saboteurs du plan quinquennal" - annonce sa future aptitude, au moins jusqu'en 1965, à justifier toutes les variations et tous les visages de la politique soviétique.

Les questions que se pose Aragon au sortir de la guerre sont la conséquence d'une crise aux aspects multiples, qui est bien loin de se limiter à la seule remise en cause d'un ordre politique ou économique. En effet, Aragon appartient à cette génération de jeunes intellectuels qui, selon ses propres termes, a vécu ces "quatre années de mort" comme "la plus grande disqualification des valeurs qu'ait connues les hommes" ⁹². Pour eux, le tocsin d'août 1914 a marqué la fin d'un monde, le début d'un effondrement. Ainsi que le constatera Jean-Richard Bloch, qui sera, à la fin des années 30, le co-directeur de *Ce Soir* avec Aragon : "La science qui devait unir et guérir avait apporté la même indifférence à servir les forces de destruction. Les instruments qui devaient rapprocher les hommes n'aboutissaient qu'à propager le fléau. L'instruction devait éveiller les esprits et les mettre en demeure de repousser l'erreur ; elle avait eu pour seul effet de les rendre plus sensibles aux embûches de la parole. L'art lui-même, cette fleur délicate jaillie des profondeurs communes à tous les hommes, devenait un argument de haine et de mépris. Ainsi, tout l'échafaudage de l'esprit - raison, logique, intelligence - apparut tout à coup comme un amas de forces aveugles" ⁹³.

Devant ce gâchis, Aragon partage les sentiments sans équivoque de son ami André Breton : "Pas de compromis possible avec un monde auquel une si atroce mésaventure n'a rien appris" ⁹⁴. Ce refus du "compromis" va l'entraîner à faire siennes les formules apocalyptiques du Dadaïsme et à proclamer en 1920 dans le bulletin de ce mouvement :

"Il y a un grand travail destructif, négatif, à accomplir. Balayer. Nettoyer... Plus de peintres, plus de littérateurs, plus de musiciens, plus de sculpteurs, plus de religion, plus de républicains, plus d'impérialistes, plus d'anarchistes, plus de socialistes, plus de bolcheviques, plus de politiques, plus de prolétaires, plus de démocrates, plus d'armées, plus de polices, plus de patries, enfin, assez de toutes ces imbécillités, plus rien, plus rien, rien, RIEN, RIEN, RIEN".

De même, en partageant le projet surréaliste de révéler aux hommes "sur quelles assises mouvantes, sur quelles caves, ils ont fixé leurs tremblantes maisons" ⁹⁵, s'exprime chez Aragon un nihilisme, dont les négations exacerbées

⁹² *L'Homme communiste*, Paris, 1953, p. 60.

⁹³ Cité par A. Berge, *Les Jeunes à la croisée des chemins*, Paris, 1932, p. 62.

⁹⁴ *Entretiens*, Paris, 1952, p. 40.

sons" ⁹⁵, s'exprime chez Aragon un nihilisme, dont les négations exacerbées vont bien au-delà de la mise en question d'un ordre politique et social déterminé, en consacrant de manière beaucoup plus radicale la faillite de toute une civilisation, dans ses [182] formes comme dans ses justifications. C'est l'époque où, de ce fait, l'expérience sociale qui s'amorce en URSS, et qui se répercute en France, en 1920, avec la création du Parti communiste français, lui apparaît comme une réponse bien pauvre à une crise d'une telle ampleur : "À l'échelle des idées, c'est au plus une vague crise ministérielle" ⁹⁶.

Cette réponse sociale lui semble d'autant plus insuffisante que le nihilisme historique d'Aragon s'accompagne de ce que l'on peut appeler un nihilisme métaphysique. La révolte d'Aragon n'est pas seulement une révolte devant le "réel" de la Première Guerre mondiale et de ses séquelles, mais une révolte plus radicale devant la réalité en tant que telle et devant les limites qui sont celles de la condition humaine. "Que la vie est étroite !" déplore-t-il dès son premier recueil de vers, *Feu de Joie*, publié en 1920. De même, déclarant dans *Anicet* faire le "procès de la vie", il ajoute : "Le jeu consiste à atteindre sa limite dans toutes les directions avant de mourir. Que tout me soit l'occasion de m'étendre" ⁹⁷. Mais, en même temps, Aragon est obligé de constater que ces explorations multiples sont source de déceptions sans cesse renouvelées pour "l'espèce de sentiment de l'infini" qui le pousse à rechercher "le vertige toujours nouveau de l'inconnu" ⁹⁸, ce sentiment qui va le conduire à écrire un livre intitulé justement *La Défense de l'infini*, dont il détruira ensuite le manuscrit, mais dont l'existence et la destruction sont symboliquement révélatrices à la fois de son désir éperdu d'infini et du caractère désespéré de cette quête, condamnée à se briser sans cesse sur les limites toujours présentes d'une réalité implacable.

La recherche de l'Aragon dadaïste et surréaliste du début des années 20 apparaît donc de ce fait comme une recherche métaphysique qui le mène aux frontières de la condition humaine, et celui qui proclame alors sa foi en "la toute-puissance de l'esprit" appartient bien, à cette époque, à la race de ceux dont parlera André

⁹⁵ Déclaration du Groupe Surréaliste" du 27 janvier 1925.

⁹⁶ Texte de 1924 cité par P. Daix, *Aragon, une vie à changer*, Paris, 1975, p. 161.

⁹⁷ *Anicet*, Paris, 1921, p. 187.

⁹⁸ Manuscrits Doucet, cité par R. Garaudy in *L'itinéraire d'Aragon*, Paris 1961, pp. 45-47. Le Fonds Doucet est composé de manuscrits inédits des années 20 auxquels R. Garaudy a eu accès, mais dont Aragon avait ensuite interdit la communication.

Breton, "qui ont voulu désespérément dépasser les possibilités inhérentes à leur espèce" ⁹⁹, et pour qui le surréalisme a été "un cri de l'esprit qui se retourne contre lui-même et est bien décidé à broyer désespérément ses entraves" ¹⁰⁰. Par là, la démarche d'Aragon reflète l'aspect "religieux" et "mystique" qu'a présenté pour une part [183] l'aventure du surréalisme, que l'on ne saurait limiter à ses seuls aspects littéraires. "Le surréalisme a cherché dans la poésie, a-t-on pu noter, une connaissance absolue. Plus encore, la participation à une réalité supérieure, un "salut". L'expression a une résonance théologique. La démarche du surréalisme athée se substitue à celle de la religion qu'elle nie. Le lyrisme prend en charge les aspirations infinies autrefois exprimées par le mysticisme. Le projet initial du surréalisme est de mettre l'homme à la place de Dieu, liberté de création, réalisation de l'homme, de l'homme total" ¹⁰¹.

Ce "goût de l'infini" qui habite alors Aragon bute sur la finitude de la condition humaine et le conduit à une interrogation métaphysique et existentielle "sur les raisons que les hommes ont à continuer à vivre ou à s'y refuser" ¹⁰². Cette interrogation s'accompagne chez Aragon d'une réflexion sur le problème du suicide, particulièrement après celui de son ami Jacques Vaché : "Comment vivre, s'écrie-t-il, quand tout se libère de la logique ? Qu'est-ce qui est sûr dans un tel désarroi ?" ¹⁰³. Un peu plus tard, il avouera : "On m'interroge, et je ne puis que dire combien tout homme me paraît fantôme, combien je m'étonne de voir se poursuivre la vie, que les suicidés sont les seuls morts pour moi, mais véritablement respectés" ¹⁰⁴. Le problème du "sens" de l'existence humaine est donc bien alors, pour lui, au cœur de ce qui n'est pas qu'un jeu littéraire et qui tourne autour de la question lancinante que l'on retrouvera posée par Catherine Simonidzé dans *Les Cloches de Bâle* : "À quoi veux-tu que je passe ma vie ?" (C, 247). Comme dans le cas de Catherine, cette angoisse existentielle, cette angoisse du sens vont conduire Aragon au bord du suicide en 1928. "Aragon est allé alors jusqu'au bout

⁹⁹ *Le Grand Jeu*, 1929, II.

¹⁰⁰ "Déclaration du Groupe Surréaliste" du 27 janvier 1925.

¹⁰¹ R. Garaudy, op. cit., p. 57. Cf. F. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, 1955.

¹⁰² Manuscrits Doucet, in R. Garaudy, op. cit., p. 33.

¹⁰³ *Le Libertinage*, Paris, 1924, p. 45.

¹⁰⁴ *Traité du style*, op. cit. p. 88.

du pessimisme radical du poète jeté entre un ciel vide et une terre en désordre et ne découvrant aucune issue au désespoir" ¹⁰⁵.

[184]

Ainsi, si les hésitations d'Aragon reflètent pour une part le contexte historique des années 30 et le désarroi moral qui a suivi la guerre de 14, elles semblent aussi traduire une inquiétude plus fondamentale, une recherche métaphysique et existentielle qui le conduit aux frontières de la condition humaine, ce qu'il décrira lui-même, en 1925, comme la conséquence "du grand souci métaphysique qui occupe et dévaste en même temps ma vie" ¹⁰⁶. C'est là que paraît trouver ses racines l'aspiration désespérée qui est alors la sienne à "une grande révélation qui transformerait la vie et le destin" ¹⁰⁷.

Après la crise paroxystique qui va l'amener au bord du suicide en 1928, la recherche d'Aragon va s'orienter pour longtemps vers d'autres voies, particulièrement après sa rencontre avec Elsa Triolet. A l'individualisme idéaliste des ambitions surréelles se substitue, on l'a vu, l'engagement militant dans le monde réel du fait de sa conversion au réalisme et au communisme. Ce cheminement s'accompagne, plus ou moins explicitement, d'une autocritique, accordant désormais la priorité au social sur l'individuel, au changement du monde et de la société sur le projet surréaliste et rimbaldien de "changer la vie". La dimension métaphysique de ses préoccupations s'estompe et les questions que Catherine Simonidzé se pose sur "le sens de la vie, comme elle disait" apparaissent seulement comme le reflet idéaliste des contradictions de sa situation de classe.

C'est d'ailleurs en termes de conversion que, dans la postface des *Beaux Quartiers*, Aragon interprète l'itinéraire qu'il vient d'évoquer sous une forme romanes-

¹⁰⁵ R. Garaudy, op. cit., p. 252. Même si des éléments d'ordre sentimental et matériel ont joué un rôle dans cette crise (cf. P. Daix, op. cit. pp. 220-227), le problème du suicide a eu une trop grande place dans la réflexion et la vie d'Aragon, ainsi que dans l'histoire du surréalisme pour que cette crise ne soit pas révélatrice d'une interrogation plus profonde. Cf. d'ailleurs dans ce sens ce texte extrait des Manuscrits Doucet - "J'avais dans la bouche le goût de l'infini. Voilà pourquoi sans cesse il me fallait tout mettre au pire. Voilà pourquoi je ne pouvais me satisfaire d'un compromis, pourquoi j'ai fait le vide autour de moi-même. Le temps est venu où je me suis à mon tour abandonné. Je marche donc. Je vais. Je m'arrache à la vie. Je m'y refuse. Je suis le suicide vivant" (Garaudy, op. cit. p. 46).

¹⁰⁶ Conférence à la Maison des Étudiants de Madrid, 18 avril 1925, publiée par *La Revue Surréaliste*, juillet 1925.

¹⁰⁷ *Le Paysan de Paris*, Paris, 1926, p. 165.

que et qui l'a amené, selon ses propres termes, à "trouver du fond de mes nuages l'entrée du monde réel"(B,499). Les difficultés existentielles qui ont pu être les siennes, la recherche métaphysique du sens et de l'infini qui l'a conduit aux frontières du désespoir et du suicide ne sont plus, à ses yeux, que les soubresauts d'un individualisme idéaliste, prisonnier d'un monde en décomposition, qui était encore aveugle sur la puissance du mouvement historique qui entraîne irrésistiblement la société vers l'avènement du "socialisme". Par nombre d'aspects, *Les Cloches de Bâle* et *Les Beaux Quartiers* constituent donc une critique implicite ou explicite des impasses "idéalistes" dans lesquelles Aragon estime s'être fourvoyé avant d'adhérer au communisme.

Pourtant, dans la manière dont Aragon décrit cette découverte du "monde réel", on continue à percevoir un écho assourdi des [185] aspirations qui étaient les siennes avant son adhésion au communisme. En effet, cette adhésion n'est pas simplement pour lui un choix en faveur d'un certain mode d'organisation économique et social, destiné à construire une société plus juste et plus rationnelle, c'est beaucoup plus que cela. L'avenir que prophétise Clara Zetkine à la fin des *Cloches de Bâle* n'est rien moins que "la complète émancipation humaine" (C, 437), qui doit donner un sens à l'existence de ceux qui se battent pour son avènement, en leur dévoilant un monde "où cela vaut la peine de vivre et de mourir" (B, 499). La création d'un homme nouveau, se réalisant totalement dans une vie radicalement transformée, telle est l'espérance messianique qui porte Aragon lorsqu'il écrit ces deux premiers volumes du *Monde réel*. "Nous sommes, écrit-il alors, à un moment de l'histoire de l'humanité qui ressemble en quelque chose à la période du passage du singe à l'homme : nous sommes au moment du passage de l'homme de la société de classes, de l'homme du temps de l'exploitation de l'homme par l'homme, à l'homme de la société sans classes ; nous sommes au moment où une nouvelle classe, le prolétariat, vient d'entreprendre cette tâche historique d'une grandeur sans précédent : la rééducation de l'homme par l'homme, pour la transformation du singe social de notre temps en l'homme socialiste de l'avenir !" ¹⁰⁸.

Par là, l'itinéraire d'Aragon peut être considéré comme une des manifestations de cette "illusion politique" qui a caractérisé l'engagement communiste d'un certain nombre d'hommes du XXe siècle, et notamment d'un certain nombre d'intel-

¹⁰⁸ Pour un réalisme socialiste, Paris, 1935, p. 8.

lectuels, pour qui le communisme a été en fait une véritable "religion séculière", au sens que Raymond Aron a donné à ce terme, en désignant par là les mouvements sociaux et politiques "qui, prenant dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie, situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité" ¹⁰⁹. Cette recherche d'un "salut", qui était explicitement et consciemment celle d'Aragon dans le surréalisme, n'a pas disparu lorsque les impasses du surréalisme l'ont fait basculer dans le communisme. La quête de "l'homme total" semble rester - mais, cette fois de manière plus implicite - au cœur de la démarche d'Aragon, et son comportement n'est pas sans rappeler l'analyse qu'a pu faire, quelques années plus tard, le sociologue Edgar Morin de sa propre adhésion au communisme, lorsqu'il écrira : "Elle signifiait bien plus qu'une décision politique ou éthique, une réconciliation avec moi même et avec le monde. Sans doute, je retombais [186] souvent dans la mélancolie, mais j'avais trouvé dans le communisme le sentiment de communion et l'idée de communication qui atténuent ou dissipent l'obsession du malheur, de l'inutilité, du néant, de la solitude" ¹¹⁰.

Cette espérance de nature quasi-religieuse ¹¹¹ investie dans le communisme peut peut-être expliquer aussi la fidélité imperturbable que pendant près de quarante ans Aragon va manifester au Parti communiste français, en se faisant sans états d'âme apparents, l'exécutant de ses hautes et basses œuvres. Au regard de l'espérance messianique dont le communisme lui paraissait porteur, les compromis ou les compromissions qu'il acceptait pouvaient lui paraître secondaires et ne pas toucher à l'essentiel de cette foi politique qui était devenue la clé de voûte de son existence ¹¹². À cet égard, il n'est sans doute pas sans signification de constater que, selon son proche collaborateur Pierre Daix, lorsque, dans les années 50, des divergences internes opposaient Aragon aux dirigeants du Parti communiste,

¹⁰⁹ *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, 1945, p. 288.

¹¹⁰ Edgar Morin, op. cit., p. 52.

¹¹¹ Bien qu'il ait un peu tendance à estomper la dimension "métaphysique" du surréalisme, P. Daix écrit, dans la conclusion de son livre, *Aragon, une vie à changer*. "Je ne suis pas sûr que l'un des premiers, et plus pleinement que tous, il n'ait pas vécu le communisme comme religion - re-ligion - ce qui assemble, relie. Plus et mieux qu'aucun contemporain, sous des dehors mondains, il l'a vécu en religion" (p. 435).

¹¹² Cf. encore le témoignage de P. Daix : "Aragon se voulait désespérément du Parti comme d'autres s'astreignent à croire en Dieu. Alors, il essayait par la dévotion et la coupe amère des expiations de convaincre ses interlocuteurs que le Parti était tel qu'il devrait être". P. Daix, *J'ai cru au matin*, Paris, 1976, p. 193.

ce que celui-ci mettait dans la balance n'était pas la possibilité de sa rupture avec le Parti, mais la menace de son suicide ¹¹³. Là encore, on peut se demander si on ne rencontrait pas alors chez Aragon la manifestation d'une sorte de mystique séculière analogue à celle que décrit Edgar Morin chez Eluard : "La mystique du parti avait drainé toutes ses ferveurs, c'est-à-dire ses raisons de vivre, et il avait fini par croire que sans cette mystique il ne pourrait plus vivre. "Sans le parti, disait-il, je n'aurais plus qu'à tourner le robinet à gaz !" ¹¹⁴.

Si cette mystique politique a, semble-t-il, contribué à nourrir l'orthodoxie militante d'Aragon jusqu'au milieu des années 60, celle-ci paraît être allée ensuite en s'affaissant, avec une progressive prise de conscience de ce qu'il en était - et de ce qu'il en avait été - du "socialisme réel " dans les pays de l'Est, particulièrement après la [187] publication du livre de Soljénitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch* ¹¹⁵. Cet affaissement explique sans doute pourquoi Aragon n'hésitera pas à manifester ses divergences avec la politique de l'Union Soviétique lors du procès des écrivains dissidents Siniavski et Daniel en 1966, et, ensuite, à propos de la politique de "normalisation" menée en Tchécoslovaquie après l'invasion de ce pays par les troupes soviétiques en 1968. Ces manifestations d'indépendance entraîneront d'ailleurs, à l'automne 1972, le sabotage par le Parti communiste des *Lettres Françaises*, l'hebdomadaire culturel dont Aragon avait été l'animateur depuis les lendemains de la Libération.

Dans l'éditorial du dernier numéro des *Lettres Françaises*, Aragon exprimera alors un désarroi dont on peut se demander si, au-delà des déceptions provoquées par les réalisations historiques du communisme et par la politique du Parti communiste français, il ne traduit pas aussi un retour aux interrogations existentielles des années 20 et, peut-être, le regret d'avoir trop attendu de l'engagement politique en y identifiant trop complètement sa vie : "Ma vie, cette vie dont je sais si bien le goût amer qu'elle m'a laissé. Cette vie, à la fin des fins, qu'on ne m'en casse plus

¹¹³ P. Daix, *Ibid.*, pp. 194-195.

¹¹⁴ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 113. Eluard a été membre du Parti communiste de 1942 à sa mort en 1952.

¹¹⁵ Une première manifestation de cette prise de conscience sera, en, 1963, la préface écrite par Aragon pour le livre de R. Garaudy, *D'un réalisme sans rivages*, qui contient notamment cet aveu-justification : "Je sais bien que les égarements ou les crimes n'ont pas, et ne peuvent pas trouver place naturelle dans le marxisme, qu'ils en sont dénaturation, trahison, détournement".

les oreilles, qu'on ne me raconte plus combien elle a été magnifique, qu'on ne me bassine plus de ma légende. Cette vie comme un jeu terrible où j'ai perdu. Que j'ai gâchée de fond en comble" ¹¹⁶. C'est sur l'expression de ce désenchantement final que se clôt en fait l'engagement militant d'Aragon ¹¹⁷, cet engagement militant que nous avons vu naître à la fin des années 20 et au début des années 30 d'une révolte qui, [188] initialement se déclarait "au-delà de toute politique" ¹¹⁸.

Par delà son aspect individuel, l'itinéraire d'Aragon présente sans doute ainsi une signification plus générale, en témoignant de la crise culturelle qui, de manière plus ou moins souterraine, ronge les sociétés occidentales depuis la Première Guerre mondiale, et dont le surréalisme fut certainement l'une des manifestations les plus éclatantes et les plus significatives. En effet, la guerre de 14, prolongée par tous les événements dramatiques qui lui ont succédé, a contribué à ébranler la foi au progrès et la confiance dans la raison qui avaient guidé le XIXe siècle. Le pessimisme et le scepticisme historiques qui en sont résulté ont nourri un nihilisme latent, qui a souvent laissé l'homme du XXe siècle livré à lui-même, dans une vie devenue apparemment sans explication et sans but, dont nul discours religieux ou philosophique n'éclaire plus le sens. Située dans la perspective de cette "crise du sens", la démarche d'Aragon paraît alors s'inscrire dans ce mouvement qui a vu un certain nombre d'hommes de ce siècle sacrifier à l'illusion de pouvoir trouver dans l'engagement politique des réponses à des questions qui n'étaient pas que politiques, en espérant par là, non seulement travailler à une meilleure organisation de la cité, mais aussi échapper à la "béance" de ce que Malraux a appelé une "civilisation de l'interrogation et de l'instant", dans laquelle l'érosion de toutes les

¹¹⁶ Il écrit encore dans ce même article : "Pour ma part, j'ai regardé en moi et j'ai vu le fond de l'abîme. Je ne vous dis rien d'autre qu'il faut savoir regarder en face le malheur, et pas le déguiser en son contraire. Je vous le dis à vous qui avez le temps de profiter encore de cette leçon de ma vie et de mes rêves. Je vous le dis mêlant mes rêves et ma vie, pour mieux apprendre à les séparer ensuite. Parce que dans la vie, il y a certes un dangereux quotient de rêves, mais dans les rêves il faut savoir lire la vie, voir plus loin qu'elle. Voir plus loin que soi. Je sais d'expérience que c'est difficile et que souvent cela fait mal. Mais si vous voulez qu'au moins en une chose je me vante, je vous dirai que de cette vie gâchée qui fut la mienne, je garde pourtant un sujet d'orgueil : j'ai appris quand j'ai mal à ne pas crier".

¹¹⁷ Après la disparition des *Lettres Françaises*, qui suivait, il faut le rappeler, la mort d'Elsa Triolet en 1970, Aragon est resté membre du Comité central du Parti communiste jusqu'à sa mort en 1982, mais en ne participant plus qu'épisodiquement à ses activités.

¹¹⁸ Texte de novembre 1924 cité par Pierre Daix, in *Aragon, une vie à changer*, op. cit., p. 161

certitudes et de tous les systèmes de valeurs a provoqué chez l'homme du XXe siècle un sentiment diffus et plus ou moins conscient de déréliction et de révolte face aux limites d'un univers énigmatique, où rien ne semble plus avoir de raison ni d'explication.

[189]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre IV

Albert Camus. L'illusion des religions séculières

[Retour à la table des matières](#)

À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, un mot devint à la mode dans le vocabulaire des intellectuels français de l'époque, celui d'engagement. Au cours de ces années, le problème des rapports de l'intellectuel, de l'écrivain, avec la politique est tranché sans hésitation : la littérature ne peut être qu'engagée, comme devait tenter de le démontrer Jean-Paul Sartre dans sa revue *Les Temps modernes* ¹¹⁹. Aux yeux de l'opinion, plus ou moins bien informée, deux noms symbolisent alors cet "engagement" de la littérature, ceux de Jean-Paul Sartre et d'Albert Camus. Ainsi, au lendemain de la Libération, Camus est apparu comme une sorte de modèle exemplaire de l'écrivain "engagé", dont, pourtant, le rapport à la politique a été en fait plus ambigu qu'il n'y paraît au premier abord, en lui donnant une lucidité supérieure à celle de beaucoup de ses contemporains dans l'analyse des errements politiques que le XXe siècle a connus.

¹¹⁹ Cf. les articles de J.-P. Sartre, rassemblés dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, 1948.

En 1945, un certain nombre de faits semblent il est vrai, justifier sa notoriété d'écrivain "engagé". Depuis 1943, Camus a participé à la lutte contre l'occupant allemand. Dès cette date, alors qu'il devient célèbre avec la publication de *L'Étranger* et du *Mythe de Sisyphe*, il exerce en effet des responsabilités au sein du mouvement Combat et collabore à la presse clandestine, notamment avec les textes qui deviendront *Lettres à un ami allemand*. À la Libération, cet engagement semble se confirmer : Camus devient l'éditorialiste du quotidien *Combat*, le plus célèbre et le plus brillant des journaux issus de la Résistance. De même, en 1947, le plus connu de ses romans, *La Peste*, apparaît comme une sorte de manifeste, justifiant [190] sous une forme romanesque, l'engagement social et politique. Pourtant ces faits et la réputation qui lui a alors été faite ne doivent pas dissimuler que les rapports de Camus avec la politique ont été en réalité plus complexes et plus équivoques.

Cette équivoque se manifeste dès la jeunesse de Camus, durant la période qui va de son adolescence algéroise, au début des années 30, à son entrée dans la Résistance en 1943. Certes, Camus - étudiant jusqu'en 1936, puis journaliste jusqu'en 1940 - a, à cette époque, une activité politique militante qui tend à corroborer son image d'écrivain engagé. Mais, en même temps, ses premières œuvres littéraires, *L'Envers et l'endroit* (1937), *Noces* (1938), *Caligula* (1938), *L'Étranger* (1942), *Le Mythe de Sisyphe* (1943), sont des œuvres qui font peu de place aux problèmes sociaux et politiques et on ne peut pas dire que son engagement politique y trouve ses justifications. Donc, on constate, durant cette période, un engagement politique de fait de Camus, mais un engagement qui s'articule mal avec la vision du monde développée dans son œuvre littéraire.

De même, son engagement actif de la Résistance et de la Libération fera assez rapidement place à une réflexion politique qui, à partir de la publication de *La Peste* (1947), va placer Camus en marge des courants politiques qui s'affrontent tandis que se développe la guerre froide. *L'État de Siège* (1948), *Les Justes* (1950), *L'Homme révolté* (1951) constituent les principaux jalons littéraires d'une évolution qui entraînera sa rupture avec Sartre et lui vaudra l'accusation de désertter les drames de l'histoire. De fait, sa conception de l'action politique et les orientations de sa pensée politique l'éloignent alors de la politique militante. Cet éloignement s'accroîtra encore avec le déchirement personnel que constitue pour lui le déclenchement de la guerre d'Algérie en 1954. Sans se désintéresser des évé-

nements - mais ses interventions rencontrent l'incompréhension de tous les camps - le sentiment de son isolement politique conduit Camus à se retourner vers la littérature pure avec la publication de [*La Chute*](#) en 1956. Et, après avoir reçu la consécration du Prix Nobel en 1957, c'est un roman qu'il avait commencé à écrire lorsqu'il disparut dans un accident de la route le 4 janvier 1960.

On le constate, les rapports de Camus avec la politique ont été en fait assez ambigus. Cette ambiguïté tient d'abord au principe même de l'engagement politique et à la difficulté qu'il a éprouvée pour découvrir dans sa réflexion philosophique les justifications de celui-ci. Dans cette première perspective, c'est donc la définition des fondements mêmes de l'engagement politique qui est en cause. La seconde ambiguïté tient au contenu de sa pensée politique et au fait que sa conception de l'action politique et de l'organisation de la société, qui l'a conduit à récuser certaines des confusions qui ont [191] marqué dramatiquement la pensée politique du XXe siècle, devait le situer en marge de tous les courants politiques constitués et le condamner à une solitude politique, dont il n'a, en fait, réussi à sortir que durant le bref intermède de la Résistance.

Ce sont donc ces deux aspects des rapports de Camus avec la politique que l'on évoquera successivement avant d'essayer de voir quel intérêt cette réflexion, apparemment si solitaire, peut présenter pour comprendre les causes et la signification de certaines des orientations les plus caractéristiques de la pensée politique du XXe siècle, alors que l'évolution des événements depuis sa disparition est venu souvent confirmer le bien-fondé d'un certain nombre de ses analyses concernant les illusions et les errements politiques de son temps ¹²⁰.

¹²⁰ Ainsi, dès 1977, B. Poirot-Delpech, intitulant son article "Justice pour Camus", pouvait écrire dans *Le Monde* : "Beaucoup de ce qui se dit ces temps-ci de lucide et d'hérétique lui appartient ou lui ressemble. Au Nobel s'ajoute pour lui la gloire d'être pillé. Ce n'est pas encore la justice, mais ce n'est déjà plus le mépris" (5 août 1977). Cf. aussi la convergence de la réflexion de Camus avec l'ouvrage de F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Lafont/Calmann Lévy, 1995.

I. Camus et l'engagement politique

[Retour à la table des matières](#)

Au cours de la controverse qui suivit en 1952 la publication de *L'Homme révolté*, Sartre reprocha à Camus d'avoir toujours été tenté de fuir l'histoire et ses combats, son engagement dans la Résistance n'ayant été en quelque sorte qu'un accident dû à la brutalité des événements. Cette accusation était certainement excessive. Elle mettait cependant l'accent sur le caractère équivoque et ambigu de certains aspects de l'attitude de Camus en face de l'engagement politique. En fait, on peut distinguer sur ce point deux périodes dans l'évolution de Camus : avant 1943 et après 1943, avant son engagement dans la Résistance et après celui-ci. Avant 1943, il semble que l'on puisse dire qu'effectivement Camus a éprouvé une certaine tentation de l'indifférence par rapport à la politique et à l'histoire. Cette tentation de l'irresponsabilité est surtout perceptible, on l'a déjà noté, dans son œuvre littéraire et dans les thèmes que celle-ci développe : sa réflexion y apparaît, en effet, comme une réflexion sur le monde, sur la nature, sur la condition humaine, et non comme une réflexion sur la société et sur l'histoire.

Toutefois, cette tentation n'est qu'une tentation et Camus n'y cède pas. Même si, comme il l'a écrit, une "indifférence naturelle" [192] (EE, 6) ¹²¹ pouvait effectivement le porter à fuir la société et l'histoire, son expérience de la misère ¹²², son sens de la justice l'y ramènent. Dans ces années d'avant-guerre, Camus, en

¹²¹ La pagination des citations de Camus faites dans le texte se rapporte aux ouvrages suivants : *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965 ; *Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1967 ; *Carnets I*, Paris, Gallimard, 1962 ; *Carnets II*, Paris, Gallimard, 1964 ; *Fragments d'un combat (Alger Républicain)*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1978. Les œuvres citées sont identifiées dans le texte par les sigles suivants : A I, A II, A III : *Actuelles I, II, III* ; C I, C II : *Carnets I, II* ; FC : *Fragments d'un combat* ; E : *L'Étranger* ; EE : *L'Envers et l'endroit* ; ES : *L'État de Siège* ; HR : *L'Homme Révolté* ; J : *Les Justes* ; L : *Lettres à un ami allemand* ; MS : *Le Mythe de Sisyphe* ; N : *Noces* ; P : *La Peste* ; RSG : *Réflexions sur la guillotine*. Les textes réunis en annexe par Roger Quilliot dans l'édition de La Pléiade sont référencés sous le sigle GC (Oeuvres complètes) lorsqu'ils figurent dans le volume des *Essais* et sous le sigle OCII lorsqu'ils sont extraits du volume *Théâtre, Récits, Nouvelles*.

¹²² Fils d'un employé agricole tué à la bataille de la Marne, Camus a été élevé par sa mère qui faisait des ménages pour subvenir aux besoins des siens. Il écrira plus tard : "Je n'ai pas appris la liberté dans Marx... je l'ai apprise dans la misère" (AI, 351).

fait, ne se désintéresse pas de la politique, tant à travers son engagement militant des années 35-37, que, un peu plus tard, dans ses activités de journaliste, qui l'amènent à prendre position sur les événements de l'époque. De ce fait, malgré cette tentation de l'irresponsabilité, il y a durant cette période un engagement politique de Camus, qui est celui d'un militant de gauche, mais cet engagement s'articule mal avec les orientations de sa réflexion philosophique telle qu'elle s'exprime dans ses écrits littéraires.

Après 1943, se produit une nette évolution. L'engagement actif de Camus dans la Résistance va l'amener à réfléchir sur les raisons intellectuelles de cet engagement et à tenter de résoudre les contradictions que l'on vient d'évoquer. Approfondissant sa réflexion philosophique, il va dès lors s'employer à découvrir dans *celle-ci* des valeurs susceptibles de fonder et d'orienter l'engagement politique. Cette recherche, commencée avec les [*Lettres à un ami allemand*](#) (1943-44), s'achèvera avec [*L'Homme révolté*](#) en 1951.

1. La tentation de l'indifférence

[Retour à la table des matières](#)

Cette tentation de l'indifférence en face des problèmes sociaux et politiques est donc surtout sensible dans les œuvres écrites par Camus entre 1934 et 1943. Ces premières productions littéraires de Camus n'ont en effet pratiquement pas de contenu politique et la philosophie qui s'en dégage est plutôt une philosophie conduisant [193] au désengagement qu'une philosophie incitant à l'action politique. Dans ces textes apparaissent notamment les deux orientations, au premier abord contradictoires, que l'on retrouvera tout au long de l'œuvre de Camus : le sentiment de la beauté du monde et le sentiment de son absurdité. Deux orientations littéraires et philosophiques qui, dans un premier temps, au regard du problème ici envisagé, celui de l'engagement politique, poussent à la même abstention.

Bien que sa réputation de philosophe de l'absurde le fasse parfois oublier, il y a chez Camus, et notamment chez le jeune Camus, une exaltation panthéiste, sensualiste, de la joie de vivre, liée aux premières expériences de sa jeunesse méditerranéenne. "Je suis né pauvre sous un ciel heureux, dans une nature avec la-

quelle on se sent en accord, non en hostilité. Je n'ai donc pas commencé par le déchirement, mais par la plénitude" (AI, 380). Ce sentiment est particulièrement sensible dans *Noces*, dont le titre est d'ailleurs déjà très significatif. En effet, dans ce petit ouvrage, constitué surtout d'évocations d'épisodes de son adolescence algérienne, il s'attache à célébrer les "noces" de l'homme avec la nature, dans un flot d'images qui disent le bonheur d'exister au sein d'un monde d'eau, de lumière et de soleil :

"Jamais je ne m'approcherai assez du monde... Cette entente amoureuse de la terre et de l'homme..., je m'y convertirais si elle n'était déjà ma religion" (N, 84).

Dans cette perspective, aux yeux du jeune Camus, la seule réalité, le seul bonheur résident dans ce contact direct, charnel, avec le monde sensible, dans une sorte d'ivresse solaire qui abolit tout le reste. "Pour nous, la vérité du monde était dans sa seule beauté et dans les joies qu'elle dispensait. Nous vivions dans la sensation, à la surface du monde, parmi les couleurs, les vagues, les bonnes odeurs des terres" (OC, 1157).

Cette expérience débouche sur une philosophie hédoniste et sensualiste qui est sous-jacente à tous les textes de *Noces* et rappelle le Gide des *Nourritures terrestres* : "Hors du soleil, des baisers, des parfums sauvages, tout nous paraît futile... Il n'y a pas de honte à être heureux et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir" (N, 56, 59). L'exaltation de cet accord de l'homme avec le monde, le sentiment aigu de cet enracinement, ont pour corollaire une caractéristique importante de la pensée de Camus : son athéisme. Il faut vivre avec ce monde, dans ce monde, en goûter la beauté, les joies, et ne pas chercher ailleurs de vaines et illusoire espérances :

"J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors la course des journées... Car, s'il y a un péché contre la vie, ce [194] n'est pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie et de se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci... Le monde est beau et hors de lui point de salut" (N, 75, 87).

Et, dans *L'Envers et l'endroit*, il écrira dans le même sens, de façon lapidaire et tout à fait explicite : "Tout mon royaume est de ce monde" (EE, 49).

Telle est la première orientation de la réflexion de Camus et il est certain que ce goût du bonheur, de la nature, cet hédonisme, cette capacité à jouir de l'existence sans trop se poser de questions - "À Tipasa, je vois équivaux à je crois"(N.59) - ne le portent pas à l'engagement politique et expliquent sans doute pour partie cette tendance spontanée à "l'indifférence" qu'il a lui-même notée. Toutefois, cette orientation n'est pas la seule caractéristique de la pensée du Camus de ces années. Il y a aussi chez lui une volonté de lucidité - "Je veux porter ma lucidité jusqu'au bout" (N, 65) - une volonté de "conscience", qui l'empêche de se dissimuler que cet "endroit" du monde a aussi un "envers". Toutes ces joies, tous ces plaisirs sont fugaces, fragiles, périssables, et sur la beauté du monde plane l'ombre de la mort. Dès *Noces*, Camus évoque ainsi le déchirement de l'homme, qu'il décrit écartelé "entre son désir de vivre et son destin de mort" (N, 85). Il note d'ailleurs que plus on goûte la vie, plus on en perçoit aussi la fragilité et le caractère contingent : "Tout ce qui exalte la vie accroît en même temps son absurdité" (N, 75).

Ce double visage de la vie - bonheur et tragédie - est au cœur de l'essai, au titre aussi significatif que celui de *Noces*, *L'Envers et l'endroit*. Il y insiste, bien plus que dans *Noces*, sur "l'envers" de la vie et les courts chapitres qui composent cette œuvre comportent des évocations parfois très sombres de l'angoisse, de la pauvreté, de la solitude. Pour Camus, ces deux expériences de l'existence sont inséparables :

"Le grand courage est de tenir les yeux ouverts sur la lumière comme sur la mort... Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre..."(EE, 49).

Un peu plus loin, il ajoute : "Entre cet endroit et cet envers du monde je ne veux pas choisir" (EE, 49). Avec ces considérations s'amorce une réflexion sur l'absurdité de la condition humaine que Camus va particulièrement développer dans un roman, *L'Étranger*, et un essai philosophique, *Le Mythe de Sisyphe*, dont la publication presque simultanée va le rendre célèbre en quelques semaines, en 1942-43.

Dans *L'Étranger*, tout le récit romanesque est construit pour faire naître ce sentiment de l'absurde. Dans la première partie, un petit employé de bureau d'Alger fait le récit de sa vie quotidienne, qui apparaît comme une succession d'actes

et d'événements qu'il [195] subit avec indifférence, sans faire de véritables choix, en jouissant sans autre préoccupation du moment présent lorsque celui-ci est agréable. "Ça m'est égal" est une phrase-clé qui revient plusieurs fois dans sa bouche comme un leitmotiv. Cette première partie du roman s'achève par le meurtre d'un arabe, que le narrateur tue sur une plage, à la suite d'un enchaînement de circonstances auquel il paraît avoir peu de part et dans lequel le hasard semble avoir joué un grand rôle. La seconde partie évoque ensuite le procès du meurtrier, auquel celui-ci assiste en "étranger", comme si c'était celui d'une autre personne. Dans la suite d'actes insignifiants qui ont constitué son passé, la justice et la société prétendent découvrir une logique et l'avocat général démontre que sa conduite a toujours été celle d'un criminel en puissance. Finalement, il est condamné à mort et, après avoir refusé l'assistance d'un aumônier, il se résigne au dernier acte de sa vie "absurde" en jouissant une dernière fois de sa communion avec l'univers et avec "la tendre indifférence du monde".

L'Étranger est donc un roman de l'absurde. L'absurde y affleure partout que ce soit dans le récit que le personnage principal fait de sa vie, aussi bien que dans la comédie judiciaire qui l'envoie à la mort : son existence y apparaît comme un tissu de hasards, d'actes involontaires et gratuits, de gestes vidés de leur sens par l'habitude, le tout débouchant sur la mort. Ce constat de l'absurdité de la condition humaine n'est pas sans pouvoir avoir des prolongements politiques ainsi qu'on le verra avec *Le Mythe de Sisyphe*. Toutefois, *L'Étranger* a aussi une signification politique par un autre côté, par la description qu'il donne des rapports du héros avec la société et dans laquelle transparaît une certaine tendance anarchisante. En effet, dans cette description, la société n'a pas le beau rôle. C'est ainsi qu'au cours du procès il apparaît que Meursault, le meurtrier, est condamné, moins pour son acte criminel, que pour sa conduite passée, étrangère aux attentes de la société. Par exemple, le fait qu'il n'ait pas pleuré aux obsèques de sa mère et qu'il soit allé voir ensuite un film comique est utilisé comme un argument d'un poids décisif par l'avocat général et semble avoir été déterminant dans le verdict du jury. Par là, le roman met donc l'accent sur ce que l'on peut appeler la comédie sociale et sur son hypocrisie, l'absurdité de la société prolongeant l'absurdité de la condition humaine.

En 1955, dans une préface pour une édition universitaire américaine de *L'Étranger*, Camus insistera particulièrement sur cet aspect de son roman et sur l'individualisme de son personnage :

"Le héros du livre est condamné parce qu'il ne joue pas le jeu. En ce sens, il est étranger à la société où il vit, il erre en marge, dans les faubourgs de la vie privée solitaire et sensuelle... Il refuse de [196] mentir... Il dit ce qu'il est, il refuse de masquer ses sentiments et aussitôt la société se sent menacée. On lui demande, par exemple, s'il regrette son crime, selon la formule consacrée. Il répond qu'il éprouve à cet égard plus d'ennui que de regret véritable. Et cette nuance le condamne" (OC, 1920).

Visiblement dans ces démêlés de Meursault avec la société, Camus est du côté de son héros, qu'il dépeint "animé d'une passion profonde,... la passion de l'absolu et de la vérité". Il approuve donc plus ou moins la conduite de son personnage poursuivant sa vérité "dans les faubourgs de la vie privée", en marge de la société. Dans le même sens, il écrivait déjà en 1939 que "ce qui fait le prix de la vie", c'est "le bonheur précaire de chaque jour, le destin solitaire que chaque homme poursuit en silence" (FC, 729). Or, c'est, là encore, une attitude peu favorable à l'engagement politique, car cet individualisme anarchisant ne conduit pas Meursault à la révolte. Son comportement est un comportement asocial plus qu'antisocial. Par là, *L'Étranger* est une incitation à se retirer de la comédie sociale plus qu'une invitation à l'engagement pour transformer la société.

L'Étranger, on l'a déjà noté, c'est aussi le problème de l'absurde, problème que l'on trouve traité sous une forme plus philosophique dans l'essai *Le Mythe de Sisyphe*. Cet essai, qui débute par la phrase fameuse : "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide", tend tout d'abord à montrer que lorsque l'homme échappe aux habitudes et aux routines de la vie quotidienne pour regarder en face la réalité de l'existence, l'évidence qui s'impose à lui est celle de l'absurdité de la condition humaine. Cet éveil à l'absurde, Camus l'a décrit en des termes devenus classiques :

"Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil, et lundi mardi, mercredi, jeudi, vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement le pour-

quoi ? S'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement" (MS, 106).

C'est à ce moment que, de cette confrontation entre l'esprit humain qui s'interroge et cherche à comprendre la signification de ce qu'il vit et le monde qui n'offre pas de réponses à ces questions, naît le sentiment de l'absurde : "Ce qui est absurde, c'est la confrontation entre cet irrationnel et ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme" (MS, 113).

Aux yeux de Camus, la sagesse commence par cette prise de conscience de l'absurde qui, pour lui, est cependant, seulement, un point de départ. Cette découverte du non-sens de toute chose, de l'absence de signification pourrait, en effet, conduire au suicide, d'où la question posée dès la première ligne de l'essai. Mais, telle [197] n'est pas sa conclusion. A ses yeux, le suicide serait un consentement à l'absurde. Pour lui, l'homme ne doit pas accepter cette complicité. Il doit vivre, mais il doit vivre dans la lucidité, en s'installant dans l'absurde, et c'est là ce qui fait sa grandeur : "Vivre, c'est faire vivre l'absurde" (MS, 138). Pour Camus, le bonheur reste possible et la conscience de l'absurde ne doit pas conduire à renoncer à la vie, mais, au contraire, à jouir de tout ce qu'elle offre, en sachant les limites inéluctables de ce bonheur. L'homme "absurde" - c'est-à-dire celui qui a pris conscience de l'absurde - doit s'installer dans l'instant, en épuisant toutes les ressources du présent. La grandeur de l'homme, c'est donc alors d'accepter sa condition, même s'il sait que la partie sera en définitive perdue. Tel est le sens de la référence au mythe de Sisyphe que l'on trouve dans le titre de l'essai - Sisyphe roule son rocher en sachant qu'une loi fatale le fera retomber, mais sa grandeur est de ne pas démissionner et de prolonger quand même son effort.

"Sisyphe enseigne la fidélité supérieure, qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien... La lutte vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux" (MS, 198).

Un être lucide, livré à la fatalité, dans un univers sans signification, acceptant pourtant sa destinée, et se jetant passionnément dans cette vie limitée, tel est l'homme "absurde" dont Camus trace alors le portrait.

De manière plus concrète, cette philosophie le conduit à formuler une morale qui conseille d'accepter lucidement l'absurdité de la condition humaine et de vivre

la vie qui nous est donnée aussi intensément que possible, en accumulant les expériences, peu important au fond la nature de celles-ci :

"Que signifie la vie dans un tel univers ? Rien d'autre pour le moment que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné. La croyance au sens de la vie suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, des préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire" (MS, 143).

Il n'y a donc pas "d'échelle de valeurs" à laquelle se référer, pas de critère de choix possible. Toutes les expériences se valent. Ce qui importe, c'est leur multiplication et leur diversité, c'est leur intensité plus que leur contenu :

"La croyance à l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité... Si je me persuade que cette vie n'a d'autre face que celle de l'absurde..., alors je dois dire que ce qui compte ce n'est pas de vivre le mieux, mais de vivre le plus. Je n'ai pas à me demander si cela est vulgaire ou écœurant, élégant ou regrettable" (MS, 143).

[198]

En conclusion, écrit donc Camus, "l'absurde enseigne que toutes les expériences sont indifférentes et, de l'autre, il pousse vers la plus grande quantité d'expériences" (MS, 144).

Pour ce qui est du problème de l'engagement politique, la signification d'une telle philosophie est pour le moins ambiguë. D'ailleurs, les quelques allusions à la politique que l'on peut trouver dans l'essai sont assez floues. Un passage discret semble évoquer l'engagement de Camus dans la Résistance :

"Conscient que je ne peux me séparer de mon temps, j'ai décidé de faire corps avec lui... Pour qui se sent solidaire du destin du monde, le choc des civilisations a quelque chose d'angoissant. J'ai donc fait mienne cette angoisse, en même temps que j'ai voulu y jouer ma partie" (MS, 165).

Mais, en même temps, il y a dans cette attitude du dilettantisme car, en évoquant cette décision, il ajoute : "sachant qu'il n'est pas de causes victorieuses, j'ai du goût pour les causes perdues" (MS, 165). Plus généralement, si sa philosophie de l'homme "absurde" peut permettre de justifier l'action politique comme un

moyen de communier avec la vie, comme une "expérience" parmi d'autres, il lui est en revanche beaucoup plus difficile de déterminer les orientations de cette action et de justifier un choix entre les différents engagements possibles. Dans cette philosophie de l'absurde il y a donc, de ce fait, un germe de philosophie nihiliste, comme le reconnaîtra d'ailleurs Camus lui-même dans [*L'Homme révolté*](#) :

"Le sentiment de l'absurde, quand on prétend d'abord en tirer une règle d'action, rend le meurtre plus ou moins indifférent et, par conséquent, possible. Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance" (HR,415).

Dans une certaine mesure, cette conclusion est celle que l'on peut être tenté de tirer de la lecture du *Mythe de Sisyphe* et Camus avouera plus tard "avoir professé en somme le nihilisme, quoique sans le savoir toujours" (OC, 1704).

On peut donc dire que la leçon qui se dégage de ces premières œuvres de Camus, c'est que, dans un monde absurde, la sagesse, pour l'homme qui prend conscience de cette absurdité, est de chercher son bonheur individuellement, en marge de la société et de l'histoire, en jouissant le plus intensément possible des ressources du présent qui s'offrent à lui, tout en sachant les limites de ce bonheur. C'est donc finalement une morale très individualiste, très égotiste, qui résulte de ces premières œuvres et celle-ci ne constitue guère une incitation à l'action collective, à l'engagement politique. Pourtant, si l'œuvre du Camus de ces années est étrangement [199] désincarnée, même lorsqu'il s'agit de textes écrits pendant la guerre, il ne cède pas, en fait, à cette tentation de l'indifférence par rapport aux drames de l'histoire. Il s'intéresse à la politique et fut amené durant cette période à prendre des positions politiques. Il y a donc, dans ces années, un engagement politique de Camus, mais un engagement qui semble être indépendant des positions philosophiques développées dans ses œuvres littéraires et qui s'articule mal avec celles-ci.

2. *Un engagement politique de gauche*

[Retour à la table des matières](#)

Durant cette période, de 1933 à 1942, Camus ne s'est donc pas en fait désintéressé de l'actualité politique, que ce soit durant ses études universitaires ou à l'occasion de ses premières activités de journaliste. Tout au contraire, il fut amené à prendre des positions politiques bien affirmées qui furent très nettement celles d'un militant de gauche.

Cet engagement politique de Camus prit, dès 1935, la forme d'une adhésion au Parti communiste. Plus tard, un de ses commentateurs expliquera ce choix par "son désir d'action pour la justice et dans la camaraderie" ¹²³. Pour sa part, il ne s'est jamais expliqué sur les raisons de cette adhésion. Toutefois, deux remarques peuvent être faites. Tout d'abord, cette adhésion date de l'hiver 1935-1936 ¹²⁴, c'est-à-dire qu'elle intervient à un moment où, le Parti communiste, engagé depuis 1934 dans une politique orientée vers l'antifascisme, atténue son côté dogmatique et révolutionnaire pour favoriser la politique d'unité de la gauche qui conduira le 14 juillet 1935 à la constitution du Front populaire. Il semble de ce fait que l'adhésion de Camus ait été davantage l'expression d'un engagement antifasciste et pacifiste qu'une adhésion au marxisme et au communisme. Ce que confirme d'ailleurs une note manuscrite découverte dans le dossier de [L'Envers et l'endroit](#), où il écrit :

"Nous ne croyons pas à Hegel, nous ne sommes pas matérialistes, nous ne servons pas l'idole monstrueuse du Progrès. Nous haïssons tout rationalisme, nous sommes communistes quand même. Parce que nous ne voulons pas séparer la doctrine de la vie. Et pour moi le communisme, c'est beaucoup plus mon camarade de cellule, ouvrier ou magasinier, que le tome III du Capital" (FC, 121).

¹²³ Roger Quilliot, in A. Camus, *Essais*, Pléiade, p. 1314.

¹²⁴ Sur la date de l'adhésion de Camus au Parti communiste et sur la date de Sa rupture, cf. J. Lévi-Valensi et A. Abbou, *Fragments d'un combat* (T.I., p. 20-24).

[200]

En fait, cet engagement apparaît comme une sorte de prolongement de l'action que Camus avait eue avant 1935 au sein du Mouvement Amsterdam-Pleyel. Celui-ci était un mouvement à l'origine d'inspiration pacifiste, fondé par Romain Rolland et Henri Barbusse, qui devait ensuite, à partir de 1934, s'orienter vers des activités antifascistes.

Au sein du Parti communiste, Camus fut amené à exercer des responsabilités et fut notamment chargé de la propagande auprès des milieux musulmans. Il semble toutefois qu'assez rapidement, il se soit trouvé en désaccord avec la ligne du Parti, notamment à la suite d'une révision de la politique pro-arabe de celui-ci. Néanmoins, et contrairement à ce que Camus lui-même dira plus tard, il ne paraît pas avoir quitté le Parti à ce moment et semble avoir conservé sa carte d'adhérent jusqu'en 1937, date à laquelle un conflit, qui opposa le PC au leader nationaliste algérien Messali Hadj, entraîna son départ. Donc, pacifisme, antifascisme, lutte pour la justice (notamment en faveur de la population arabe d'Algérie), telles sont les motivations de l'engagement politique de Camus à cette époque.

À noter qu'en 1936, il participa aussi activement à la rédaction collective d'une pièce de théâtre à portée politique, dont la représentation sera d'ailleurs interdite par les autorités, intitulée *Révolte dans les Asturies*. Cette pièce évoquait la révolte en Espagne des mineurs asturiens qui avait eu lieu en 1934 et qui avait été réprimée par l'armée envoyée par le gouvernement républicain. Tout en réprouvant certains excès révolutionnaires, cette pièce exprimait une nette sympathie pour les insurgés et dénonçait la répression des troupes régulières. Cette œuvre annonçait la position qui sera celle de Camus lors de la guerre civile espagnole, qui l'amènera à prendre parti pour les républicains et à dénoncer la politique française de non intervention. Cette hostilité de Camus à l'égard du franquisme ne devait plus jamais se démentir et, après la guerre, il continuera d'exprimer cette hostilité, protestant dans les années 50, contre la réintégration de l'Espagne dans la vie internationale, par exemple lors de son admission à l'ONU et à l'UNESCO.

À partir de 1938, l'engagement politique de Camus coïncide avec ses activités de journaliste ¹²⁵. En effet, en octobre 1938, fut fondé [201] un journal de gau-

¹²⁵ Entre 1936 et 1938, se situe un épisode controversé de l'itinéraire idéologique de Camus, celui de son adhésion à la franc-maçonnerie. Du caractère incertain de cette adhésion té-

che, *Alger Républicain*, dont le comité de direction était composé de représentants de la gauche libérale et de deux membres du Parti communiste. Engagé par le rédacteur en chef, Pascal Pia, il donna au journal jusqu'à la guerre des articles, des reportages et des chroniques littéraires. En septembre 1939, il deviendra même rédacteur en chef d'une édition du soir, *Soir Républicain*, qui sera suspendue par le Gouvernement général en janvier 1940. Dans ces articles, trois grandes orientations se dessinent, qui prolongent pour une grande part les engagements antérieurs de Camus : lutte contre l'injustice, pacifisme, antifascisme et défense de la démocratie.

Son souci de la justice se manifeste à la fois au niveau individuel et sur le plan collectif. Sur le plan individuel, Il fut ainsi amené à prendre parti dans un certain nombre d'affaires judiciaires. Par exemple, dans l'affaire Hodent, il s'attacha à prouver qu'un technicien agricole était innocent des détournements dont on l'accusait injustement. Dans une autre affaire, il démontra l'innocence d'un musulman, inculpé de meurtre par les autorités pour des raisons politiques. Sur le plan collectif, il s'indigne des conditions dans lesquelles les forcés sont transportés en Guyane. Mais, surtout, et cela lui vaudra l'hostilité des autorités administratives françaises, il dénonce la condition faite aux musulmans d'Algérie, leur misère, les injustices dont ils sont victimes. Il consacre ainsi une série d'articles à la situation

moignent les informations publiées par *Le Monde* le 6 juillet 1960 : "Nous avons reçu de Mme Albert Camus la lettre suivante : "Monsieur, Les proches amis de mon mari et moi-même avons lu avec un extrême étonnement dans l'article de M. Alain Guichard paru dans *Le Monde* du 7 juin dernier, qu'Albert Camus avait été "un franc-maçon discret mais représentatif". Regrettant que la bonne foi de ce journaliste ait été surprise, j'oppose à cette affirmation un démenti formel. Je tiens à préciser que seul le souci de rétablir la vérité a inspiré ma démarche. Croyez...". S'agissant d'une question de caractère particulier, puisqu'elle concerne une société secrète, nous ne pouvons que prendre acte de ce démenti. Mais, sans mettre en doute la bonne foi de Mme Albert Camus, nous devons indiquer que cette information, qui nous a été confirmée, se rapporte à une période antérieure au second mariage de l'écrivain : Albert Camus a été "initié" en 1936, peu après sa démission du Parti communiste, dans une loge algérienne du Grand Orient. Mais il n'a pas dépassé le stade d' "apprenti" du 2e degré". A contrario, l'opinion de Roger Quilliot : "On a parfois soutenu que Camus était à cette époque franc-maçon. Jusqu'ici, aucune preuve convaincante n'a été avancée. En revanche, si l'ignorance de ses meilleurs amis ne saurait être tenue en la matière pour un argument décisif, son appartenance au Parti communiste permet d'écarter une telle hypothèse pour les années 1934-1937 ; pour les années 1937-39, j'inclinerais à penser que les vives attaques lancées contre E. Daladier et C. Chautemps, ce dernier haut dignitaire de la franc-maçonnerie, étaient assez peu compatibles avec l'appartenance au Grand Orient de France" (Notes critiques in A. Camus, *Essais*, 1965, p. 1371). La monumentale biographie de H.R. Lottman (Paris, Seuil, 1978) pas plus que celle d'O. Todd (Paris, Gallimard, 1995) ne fournissent aucune information sur ce point.

des travailleurs [202] algériens en France et à la misère en Kabylie, où, constate-t-il, "des hommes, qui ont vécu dans une démocratie plus totale que la nôtre, se survivent dans un dénuement matériel que les esclaves ne connaissaient pas" (5 juin 1939). À cette occasion il récuse la charité au nom de la justice sociale. Ainsi à propos d'un couscous du nouvel an offert par le Gouverneur général aux miséreux d'Alger :

"C'était un singulier et amer spectacle que de voir plusieurs centaines d'êtres humains en loques manger avec avidité par groupes de cinq ou six... Le rôle des hommes et le nôtre à tous devraient être de rendre cette charité inutile... Je n'ai jamais vu une population européenne aussi misérable que cette population arabe et cela doit bien tenir à quelque chose. C'est à supprimer cette disproportion et cet excès de pauvreté qu'il faut s'attacher" (14 janvier 1939).

Et, manifestant une certaine compréhension pour le nationalisme algérien naissant, il ajoute : "On n'effacera pas les revendications indigènes en les passant sous silence, mais en les examinant dans un esprit de générosité et de justice. Et la seule façon d'enrayer le nationalisme algérien est de supprimer l'injustice dont il est né" (18 août 1939). Au niveau Politique, ce souci de justice sociale amènera Camus à regretter que le Front populaire se soit arrêté en chemin et il déplorera la "pause sociale" décidée par le gouvernement en 1938, ainsi que le glissement de la majorité de 1936 vers le conservatisme. Les mêmes préoccupations le conduiront aussi à s'intéresser à la situation faite au prolétariat ouvrier par le développement du machinisme industriel.

La seconde orientation décelable dans ces articles est l'orientation pacifiste. En 1935-1940, Camus appartient incontestablement à la gauche pacifiste : "J'ai été pacifiste jusqu'en 1940" dira-t-il en 1957 (OC, 1374). Et ailleurs il écrira : "J'ai commencé la guerre de 1939 en pacifiste"(CC, 1374). Ce pacifisme s'explique sans doute à la fois par des raisons personnelles et des raisons politiques. Parmi les raisons personnelles, il faut d'abord rappeler la situation familiale de Camus, dont le père avait été tué à la bataille de la Marne en août 1914. Par ailleurs, ses tendances hédonistes, son goût de la vie et du bonheur ne pouvaient aussi que le pousser dans ce sens. Cette tendance est d'ailleurs perceptible dans l'article qu'il rédige au moment de la déclaration de guerre, en septembre 1939. Cette "heure mortelle" l'incite, en effet, en contrepoint, à évoquer "les images fragiles et pré-

cieuses d'un passé où la vie gardait son sens : joie des corps dans les jeux du soleil et de l'eau, printemps tardifs dans des éclatements de fleur, fraternité des hommes dans un espoir insensé" (17 septembre 1939).

Toutefois, ce pacifisme est aussi politique. Sur ce point, Camus [203] partage alors les positions de cette partie de la gauche qui a déploré l'intransigeance de la France au Traité de Versailles, qui a cru à la Société des Nations et qui considère que les revendications de l'Allemagne n'étaient pas dépourvues de toute justification. De ce fait les jugements qu'il porte sur l'Allemagne hitlérienne sont ambigus, dans la mesure où ils mêlent l'hostilité antifasciste et la compréhension pacifiste :

"Nous avons été les premiers à répudier un régime où la dignité humaine était comptée pour rien, où la liberté devenait une dérision. Mais, en même temps, nous ne cessons de dire que cet excès de bestialité trouvait sa source dans le désespoir de tout un peuple".

Il résume alors en ces termes quelles sont sur ce problème ses positions et celles de son journal :

"Ne pas humilier, s'efforcer de comprendre, ôter à Hitler les raisons profondes de son prestige, accorder tout ce qui est juste en refusant ce qui est injuste, réviser Versailles en respectant la Tchécoslovaquie et la Pologne, voir clair, refuser l'entraînement de la haine, fonder la solidarité humaine et européenne, rajuster la politique des nations à une économie devenue internationale : ce sont là nos positions" (6 novembre 1939).

Donc, pour Camus, la France n'est pas sans responsabilités dans les tensions internationales avec l'Allemagne et, en novembre 1939, la guerre déjà déclarée, il continue encore d'espérer une réconciliation : "Nous croyons que ce conflit pouvait être évité et peut être encore arrêté à la satisfaction de tous. Nous croyons que, s'il n'existait à cela qu'une seule chance, il serait encore défendu de désespérer avant de l'avoir tentée. On ne l'a pas tentée. On ne l'a jamais tentée" (6 novembre 1939).

Ce pacifisme très affirmé, favorable à la Société des Nations et à l'organisation d'une solidarité européenne, a pour corollaire une grande méfiance pour le nationalisme. Dans une conférence faite en 1937, il déclare par exemple : "Les

nationalismes apparaissent toujours dans l'histoire comme des signes de décadence" (OC, 1321). D'ailleurs, plus tard, lorsqu'il sera engagé dans la Résistance, il reconnaîtra combien il lui était difficile, avant la guerre, de se sentir solidaire de la politique internationale de la France et de l'image qu'elle donnait d'elle au monde :

"Non je ne l'aimais pas, si c'est ne pas aimer que de dénoncer ce qui n'est pas juste dans ce que nous aimons" (L, 221).

Il faut toutefois noter que, s'il a vu venir la guerre en éprouvant les sentiments pacifistes que l'on vient d'évoquer, il ne s'est pas senti le droit, lorsque celle-ci a été déclarée, de se désolidariser de ses [204] concitoyens et d'une politique qu'il désapprouvait. Il écrit alors dans ses *Carnets* :

"Il est toujours vain de vouloir se désolidariser, serait-ce de la cruauté et de la bêtise des autres. On ne peut dire "Je l'ignore". On collabore ou on la combat. Rien n'est moins excusable que de faire appel aux haines nationales. Mais, une fois la guerre survenue, il est vain et lâche de vouloir s'en écarter sous prétexte qu'on n'en est pas responsable. Les tours d'ivoire sont tombées. La complaisance est interdite, pour soi-même et pour les autres" (CI, 171).

Dans la ligne de cette position, il essaiera de s'engager, mais il sera réformé en raison de son état de santé.

Enfin, le comportement de Camus dans ces années traduit son hostilité aux régimes fascistes et son attachement à la liberté et à la démocratie. On a vu que cet attachement explique son hostilité au franquisme et ses jugements sévères sur le nazisme. Cet attachement le pousse aussi en 1939 à s'élever contre les poursuites engagées contre les dirigeants du Parti populaire algérien de Messali Hadj. De même, il proteste contre les mesures prises à l'encontre des communistes après la signature du pacte germano-soviétique et la déclaration de guerre. Tout en prenant ses distances à l'égard du communisme et en déclarant que "le stalinisme ne lui paraît pas l'idéal politique à rechercher", il écrit :

"Nous n'approuvons pas les poursuites et les mesures dictatoriales prises par le gouvernement, même contre les communistes" (FC, 128).

Mais, s'il exprime ainsi son attachement à la démocratie, il est, en revanche, sans indulgence pour le régime parlementaire de la IIIe République et pour ses dirigeants, une fausse élite qui, dira-t-il plus tard, "fut d'abord celle de la médiocrité" (AI, 285) :

"Chaque fois que j'entends un discours politique ou que je lis ceux qui nous dirigent, je suis effrayé, depuis des années, de n'entendre rien qui rende un son vraiment humain. Ce sont toujours les mêmes mots qui disent les mêmes mensonges..." (CI, 64).

Dès 1938, il dit son écœurement à l'égard des partis "tous menteurs", qui écrira-t-il encore, "ont fait ce qu'il fallait pour que les mots de députés et de gouvernement soient en France, pendant de longues années, un symbole de dérision"(AI,286). Et, lorsque la guerre éclate, ce dégoût des partis et du jeu politique le conduit à signer, avec Pascal Pia, un éditorial à tendance anarchisante, dans lequel la politique apparaît comme le royaume du mensonge, des compromissions et de l'impureté : "Aujourd'hui, où tous les partis ont trahi, où la politique a tout dégradé, il ne reste à l'homme que la conscience de sa solitude et de sa foi dans les valeurs humaines et individuelles" (FC, 729).

[205]

Du début de 1940 - date de l'interdiction de *Soir Républicain* - jusqu'à 1943, Camus va prendre ses distances avec la politique et avec l'histoire, même s'il suit attentivement les événements en souhaitant la défaite des armées nazies. Ce désengagement relatif a sans doute plusieurs raisons. Il s'explique d'abord par la désillusion qu'a constituée pour lui et pour ses sentiments pacifistes le déclenchement de la guerre. Il s'explique aussi par ses tribulations matérielles : plusieurs allers et retours entre l'Algérie et la métropole, qui s'accompagnent de nouvelles difficultés de santé. C'est la période aussi où, dans la mesure où il a des loisirs, il consacre ceux-ci à la rédaction de [L'Étranger](#) et du [Mythe de Sisyphe](#). C'est seulement à partir de 1942 que Camus se tourne de nouveau vers l'action, notamment après avoir appris par la presse l'exécution du journaliste communiste Gabriel Péri. En évoquant ces sentiments à ce moment, il a d'ailleurs bien noté la persistance de ses réticences pacifistes :

"Vous me demandez pour quelles raisons je me suis placé du côté de la Résistance. C'est une question qui n'a pas de sens pour

un certain nombre dont je suis. il me semblait, il me semble toujours qu'on ne peut être du côté des camps de concentration. J'ai compris alors que je détestais moins la violence que les institutions de la violence. Et pour être tout à fait précis, je me souviens très bien du jour où la vague de révolte qui m'habitait a atteint son sommet. C'était un matin, à Lyon, et je lisais dans le journal l'exécution de Gabriel Péri" (AI, 356).

3. L'engagement et ses justifications

[Retour à la table des matières](#)

Initialement, l'engagement de Camus dans la Résistance semble avoir été un engagement instinctif, né du sentiment plus ou moins irraisonné qu'il ne pouvait pas rester étranger à la lutte contre le nazisme. Mais cet engagement, le Camus des années 1942-1943 pouvait difficilement le justifier intellectuellement. Au contraire, on l'a vu, son absurdisme pouvait s'interpréter dans un sens nihiliste, aboutissant à mettre tous les engagements sur le même plan.

Dans ses [Lettres à un ami allemand](#), écrites en 1943 et 1944, il ne dissimule d'ailleurs pas la précarité des fondements de son action. À cet ami allemand, plus ou moins imaginaire, que son nihilisme a conduit à justifier le nazisme, il écrit :

"Moi, qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'arguments à vous opposer sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions" (L, 240).

[206]

Dans ce texte, il admet donc la faiblesse intellectuelle de sa position et la difficulté de justifier celle-ci au regard de son analyse philosophique. Un peu plus tard, après la guerre, il avouera : "Dans le même temps où je reconnaissais la nécessité de cette lutte, j'apercevais que, s'il était facile d'opposer à la force du crime les arguments de la force elle-même ou de la ruse, ou, mieux encore, ceux de l'indignation et de l'honneur, nous étions à peu près démunis en raisons tirées d'une morale vécue" (OC, 1703).

À partir de 1942, il va s'attacher à sortir de cette contradiction et à exorciser les germes de nihilisme que pouvait receler sa philosophie absurdiste. C'est cette recherche qu'il résumera, en 1946, en répondant à une interview : "Il y a des conduites qui valent mieux que d'autres. Je cherche le raisonnement qui permettra de les justifier..." ¹²⁶. Déjà, en 1943, il écrivait dans le même sens à un lecteur du *Mythe de Sisyphe*, qui lui avait fait part de ses inquiétudes :

"La pensée profonde de ce livre, c'est que le pessimisme métaphysique n'entraîne nullement qu'il faille désespérer de l'homme, au contraire. Pour prendre un exemple, je crois profondément possible de lier à une philosophie absurde une pensée politique soucieuse de perfectionnement humain et plaçant son optimisme dans le relatif ' (OC, 1423).

Donc, il considère dès ce moment que, malgré les apparences, il doit lui être possible de fonder une pensée politique positive sur ses options philosophiques et cette recherche sera la sienne de 1943 jusque dans les années 50, recherche jalonnée d'œuvres importantes : *Lettres à un ami allemand*, *La Peste*, *L'Homme révolté* notamment.

Le problème est donc alors, pour Camus, de tirer de sa philosophie absurdiste des principes permettant de justifier et d'orienter l'engagement politique. Progressivement, cette argumentation va se construire autour de trois propositions. Première proposition : l'absurde et le malheur sont au cœur de la condition humaine, mais il faut se révolter et tout faire pour que l'action des hommes n'ajoute pas à ce mal, à cette absurdité. Ainsi apparaît une première valeur : la révolte. Deuxième proposition : cette révolte contre l'absurde concerne tous les hommes, car la condition humaine est la même pour tous et donc cette révolte doit être la révolte de tous. D'où une seconde valeur : la solidarité. Troisième proposition : l'absurdité de la condition humaine étant ressentie par les hommes comme une injustice fondamentale, la révolte dans la solidarité contre cette injustice doit s'incarner dans une lutte pour la justice. D'où la justification d'une troisième valeur : la justice.

Le point de départ de la réflexion de Camus ne se modifie [207] donc pas, c'est la constatation de l'absurdité de la condition humaine et il observe, dans ses *Lettres à un ami allemand*, que c'est bien là un point commun avec son interlocu-

¹²⁶ *Le Littéraire*, 10 août 1940.

teur. Mais il note aussi que celui-ci s'est installé dans cette absurdité pour aboutir à un nihilisme qui en arrive à justifier les aberrations du nazisme. Pour sa part, Camus refuse ce désespoir et considère qu'après avoir pris conscience de cette absurdité essentielle de la condition humaine, tous les événements ne sont pas équivalents, tous les comportements ne sont pas équivalents, car il en est qui vont dans le sens d'un renforcement de cette absurdité et d'autres qui tendent à l'atténuer. Le malheur est au cœur de la condition humaine, mais il est des actes qui ont pour effet d'aggraver le malheur des hommes et d'autres qui tendent à le soulager. "Est-il permis, demande alors Camus, d'ajouter à l'atroce misère de ce monde ?" (L, 233). Et ailleurs, de manière plus concrète, il ajoute :

"Nous ne pouvons pas empêcher que cette création soit celle où des enfants sont torturés. Mais nous pouvons diminuer le nombre des enfants torturés" (AI, 217).

Il dégage ainsi une première règle de conduite : "Il s'agit de ne pas ajouter aux maux profonds de notre condition une injustice qui soit purement humaine" (AI, 1520). Autrement dit, à ses yeux, la condition humaine reste fondamentalement absurde, mais il dépend, pour une part, de l'action des hommes que cette absurdité soit aggravée ou atténuée. Si l'homme ne peut rien contre le malheur métaphysique qui est le sien, il peut, en revanche, agir sur le malheur historique qui le prolonge :

"Comprenez qu'on peut désespérer du sens de la vie en général, mais non de ses formes particulières ; qu'on peut désespérer de l'existence, puisqu'on n'a pas de pouvoir sur elle, mais non de l'histoire où l'individu peut tout" (CI, 182).

Donc, en face des événements, en face de l'action, il propose un premier principe de jugement et de choix, qui est la révolte contre le mal, la révolte contre l'absurde.

Cette idée est développée dans *Lettres à un ami allemand*. Elle est aussi illustrée par le roman le plus célèbre de Camus, *La Peste*, dans lequel le comportement du héros-narrateur, le docteur Rieux, est à cet égard particulièrement significatif. Il faut d'ailleurs remarquer que cette orientation positive n'était pas dans l'esprit de Camus lors des premières ébauches du roman, dans les années 1941-42. Il notait alors, en effet, que ce récit aurait pour but d'illustrer "l'équivalence pro-

fonde des points de vue individuels en face du même absurde" (CII, 33). Au contraire, la transformation du roman au cours de son élaboration (il a été publié en 1947) démontre bien son évolution. Désormais, pour son héros, tous les comportements [208] ne se valent pas et on voit le docteur Rieux critiquer ces "nouveaux moralistes" qui, face à l'épidémie, "disaient que rien ne servait à rien et qu'il fallait se mettre à genoux". Pour lui, au contraire, "il fallait lutter de telle ou telle façon et ne pas se mettre à genoux" (P, 1325). Aux yeux du docteur Rieux, la seule attitude conséquente, c'est donc la révolte contre le mal, c'est la lutte contre l'épidémie et, dans son cas, cela consiste à faire son métier de médecin. Attitude que Camus décrit comme exemplaire car, en conclusion, le récit est présenté comme :

"un témoignage de tous les hommes qui, ne pouvant être des saints et refusant d'admettre les fléaux, s'efforcent cependant d'être des médecins" (P, 1472).

Cette révolte contre le mal doit donc être la réponse de l'homme à l'absurdité du monde, et ceci même si l'on a conscience de ses inéluctables limites. C'est ainsi que, tout en exaltant le comportement du Docteur Rieux, le récit laisse finalement planer un doute sur l'efficacité réelle de son action et on ne sait pas très bien si l'extinction de l'épidémie est due à l'action des médecins ou bien au cours naturel des choses. La référence symbolique à l'exemple du médecin peut d'ailleurs s'interpréter dans le même sens, car, dans sa lutte contre la mort, le médecin est toujours finalement vaincu, mais il peut, par son action, retarder l'échéance inéluctable et atténuer la souffrance des hommes. Et cette efficacité relative suffit, aux yeux de Camus, à justifier son action. De même, l'homme, tout en étant lucide sur les limites de son engagement, qui sont celles de tout engagement, doit travailler autant qu'il le peut à atténuer le malheur de ses semblables.

La seconde valeur que dégage la réflexion de Camus pour fonder l'engagement est la solidarité. En effet, Camus s'attache à montrer que la révolte contre le mal entraîne automatiquement la naissance d'un sentiment de solidarité. À cet égard, dans *La Peste*, le comportement le plus significatif est celui de Rambert, le journaliste. Ici encore, on peut noter que ce personnage n'existait pas dans les premières ébauches du livre. Mais son apparition ultérieure est symptomatique, car il remplace un autre personnage, Stephan, qui, du point de vue envisagé ici,

était assez "négatif" : il s'agissait d'un universitaire, attentiste, désengagé, retiré dans son cabinet comme dans une tour d'ivoire et préoccupé avant tout de se protéger des dérangements provoqués par l'épidémie. Le personnage de Rambert est, lui, beaucoup plus positif. Au début du récit, Rambert, journaliste de passage, ne se sent pas concerné par les événements et son principal souci, dans un premier temps, est d'échapper à la quarantaine qui l'immobilise dans la ville et l'empêche d'aller retrouver la femme qu'il aime. Il essaie divers subterfuges pour fuir, [209] mais en vain. Cependant, tout en continuant ses tentatives, il s'engage dans les équipes sanitaires du Docteur Rieux et lorsque, finalement il disposera du moyen de quitter la ville, il s'y refusera :

"Il peut y avoir de la honte, dit-il, à préférer le bonheur... J'ai toujours pensé que j'étais étranger à cette ville et que je n'avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j'ai vu ce que j'ai vu je sais que je suis d'ici, que je le veuille ou non. Cette histoire nous concerne tous" (P, 1387).

La leçon est claire : on ne peut faire son bonheur seul parce que le malheur que fait peser sur chaque être la condition humaine est le même pour tous et que, de ce fait, il est l'affaire de tous. Cette conclusion, Camus l'a expressément voulue : "Comparé à [L'Étranger](#), [La Peste](#) marque sans discussion possible le passage d'une attitude de révolte solitaire à la reconnaissance d'une communauté dont il faut partager les luttes. S'il y a évolution de [L'Étranger](#) à [La Peste](#), elle s'est faite dans le sens de la solidarité et de la participation" (OCII, 1966).

Cette exaltation de la solidarité dans la révolte se retrouve dans la pièce allégorique intitulée [L'État de Siège](#) (1948), avec le personnage de Diégo. Diégo apparaît d'abord comme un révolté qui refuse d'admettre le règne de la peste qui s'installe dans la ville et cette révolte, dans un premier temps, le fait échapper à la maladie. Mais, par la suite, Diégo se transforme en héros de la solidarité. En effet, alors qu'il pourrait jouir égoïstement de son immunité , il invite ses concitoyens à imiter son exemple et les appelle à la révolte. Alors la Peste - personnage allégorique - use de chantage : si Diégo se tait, sa fiancée, atteinte par la maladie, guérira et ils seront libres de quitter la ville. Mais Diégo refuse le marché :

"Désormais, je suis avec les autres, avec ceux qui sont marqués ! Leur souffrance me fait horreur, elle me remplit d'un dégoût qui, jusqu'ici, me retranchait de tout. Mais, finalement je suis dans le

même malheur, ils ont besoin de moi" (ES, 261). Diégo est alors frappé à mort par la maladie, mais son sacrifice a pour conséquence de ressusciter sa fiancée et de délivrer définitivement la ville de la domination de la Peste. Donc, on le voit, comme dans le roman, les deux thèmes de la révolte et de la solidarité sont ici étroitement enchevêtrés.

Cette solidarité fondée sur la révolte, Camus s'est attachée à la justifier philosophiquement dans les premiers chapitres de *L'Homme révolté*, qui développent la formule lapidaire : "Je me révolte, donc nous sommes" (HR, 432). Pour lui, l'homme fait dans la révolte l'expérience de la solidarité. En effet, lorsque l'homme prend conscience de l'absurdité de la condition humaine, il prend simultanément conscience du fait que cette absurdité concerne tous les [210] hommes et que son sort malheureux est celui de tous les hommes :

"Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qu'éprouvait un seul homme devient peste collective" (HR, 432).

Et lorsque l'homme se révolte contre cette absurdité, contre le mal, cette révolte implique toujours, plus ou moins lucidement, le sentiment d'une solidarité avec ceux qui en sont victimes. La conscience plus ou moins confuse de cette solidarité explique d'ailleurs les sacrifices que le révolté peut être amené à consentir au cours de son engagement, en particulier le sacrifice de sa vie. En effet, le révolté qui sacrifie sa vie proclame par là même que son action avait un sens, non seulement pour lui, mais pour les autres :

"Si l'individu accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée... Il agit donc au nom d'une valeur encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes" (HR, 431).

Révolte et solidarité sont donc étroitement imbriquées dans la définition que donne Camus de la révolte comme "le mouvement qui dresse l'individu pour la défense d'une dignité commune à tous les hommes" (HR, 431). Il ajoute : "La

solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve sa justification que dans cette complicité".

Ces valeurs de révolte et de solidarité confluent pour fonder un engagement au service de la justice. Ce mot de justice est d'ailleurs un mot-clé du vocabulaire de Camus et on le retrouve très fréquemment sous sa plume. Pour lui, en effet, dans la mesure où la condition humaine est ressentie par les hommes comme profondément injuste, la révolte doit s'exprimer par une orientation inverse, par un combat pour la justice : "La grandeur de l'homme... est dans sa décision d'être plus fort que sa condition. Et, si sa condition est injuste, il n'y a qu'une façon de la surmonter, qui est d'être juste lui-même" (AI, 258). Pour Camus, l'injustice, c'est tout ce qui mutilé l'homme, tout ce qui l'opprime, tout ce qui compromet ses chances de bonheur. Le thème de la justice et le thème du bonheur sont d'ailleurs étroitement associés sous sa plume. Ainsi dans ce texte caractéristique des *Lettres* : "Vous acceptiez légèrement de désespérer et je n'y ai jamais consenti. Vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait, au contraire, que l'homme devait affirmer la [211] justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur" (L, 240).

Par ailleurs, cette notion de justice se relie aussi au thème de la solidarité. La solidarité qui unit les hommes partageant la même condition doit conduire, en effet, à refuser tout ce qui peut constituer une oppression de l'homme par l'homme et, par là même, créer une division entre les hommes. L'injustice, c'est une rupture de la solidarité humaine :

"Si l'injustice est mauvaise pour le révolté, ce n'est pas parce qu'elle contredit une idée éternelle de la justice que nous ne savons où situer, mais en ce qu'elle perpétue la muette hostilité qui sépare l'opresseur de l'opprimé. Elle tue le peu d'être qui peut venir au monde par la complicité des hommes entre eux" (HR, 687).

Cette idée de justice est donc fondamentale et elle est au cœur de ce que l'on peut appeler l'humanisme camusien et ceci dès les *Lettres à un ami allemand* : "Ce monde... n'a pas d'autre raison que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée que l'on se fait de la vie. Votre sourire et votre dédain me diront : qu'est-ce que sauver l'homme ? Moi, je vous le crie de tout moi-même :

c'est ne pas le mutiler et c'est donner ses chances à la justice qu'il est le seul à concevoir" (L, 241).

À cette valeur essentielle qu'est la justice, il rattache deux autres valeurs qui en sont, en quelque sorte, pour lui, les corollaires : la liberté et la vérité. Pour lui, en effet, la recherche de la justice est inséparable de la liberté, dans la mesure où agir pour la justice suppose la possibilité de la revendiquer. On ne peut donc imaginer de sacrifier la liberté au nom de la justice : "La justice suppose des droits. Les droits supposent la liberté de les défendre. Pour agir, l'homme doit parler" (AI, 229). Ces deux valeurs sont en fait inséparables et la liberté apparaît comme la condition même du progrès vers la justice :

"Je crois (comme on dit je crois en Dieu créateur du ciel et de la terre) que la condition indispensable de la création intellectuelle et de la justice historique, c'est la liberté et la libre confrontation des différences..." (AH, 1765).

Et Camus de prendre pour exemple les ouvriers révoltés de Berlin-Est, en 1953, réclamant à la fois une révision de leurs normes de travail et des élections libres, en témoignant par là que "la justice ne peut se séparer de la liberté" (OC, 1772). D'ailleurs, pour lui, la liberté est non seulement la condition de la justice, mais elle est constitutive de la justice, et la dignité de l'homme suppose sa liberté. Justice et liberté sont donc deux valeurs indissociables : "Nul homme n'estime sa condition libre si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si [212] elle ne se trouve pas libre"(HR,694). Il remarque d'ailleurs que la liberté apparaît comme "la seule valeur impérissable de l'histoire" : "Les hommes ne sont jamais bien morts que pour la liberté : ils ne croyaient pas alors mourir tout à fait" (HR, 695).

Associée à la justice, Camus met enfin en avant une autre valeur, la vérité. C'est le souci de la vérité qui permet à l'homme d'échapper à l'illusion et de prendre une exacte mesure de sa condition, avec cette "lucidité" sans complaisance dont Camus a fait, dès ses premières œuvres, une des règles majeures de sa vie intellectuelle. A cet égard, le héros de *L'Étranger* est exemplaire, qui dit ce qu'il est et ce qu'il ressent sans aucun souci des conséquences que pourront entraîner ses aveux et sans se préoccuper des conventions sociales. Pour lui, cette quête de la vérité, qui est à la racine de la révolte, est aussi fondamentale pour le développement de la solidarité entre les hommes. La vérité permet la communication en-

tre les hommes alors que le mensonge est un obstacle à cette communication. Le mensonge est donc une atteinte à la solidarité : "L'homme qui ment se ferme aux autres hommes" (HR, 607). Le mensonge compromet aussi la liberté car il n'y a pas de liberté possible là où règne le mensonge : "Là où le mensonge prolifère, la tyrannie s'annonce et se perpétue" (AI, 276). Et, aux yeux de Camus, il n'est pas de cause qui puisse justifier le sacrifice de la vérité :

"Les serviteurs de Dieu et les amants de l'homme trahissent Dieu et les hommes dès l'instant qu'ils consentent au mensonge pour des raisons qu'ils croient supérieures" (AII, 726).

La lutte contre le mensonge, au même titre que la lutte contre l'injustice et l'oppression, fait donc partie de la révolte de l'homme aux prises avec sa condition, de ce combat dont Camus résumera ainsi les objectifs dans *L'Homme révolté* : "servir la justice pour ne pas ajouter à l'injustice de la condition humaine, s'efforcer au langage clair pour ne pas épaissir le mensonge universel et parier, face à la douleur des hommes, pour le bonheur" (HR, 688).

Telles sont donc les valeurs qui, aux yeux de Camus, doivent fonder l'engagement politique et qui lui permettent de donner à son action spontanée au service de certaines causes les justifications philosophiques qui lui manquaient. Ceci étant, la durée de cette recherche, comme les contradictions initiales qu'il a dû surmonter, soulignent que, sur le principe même de l'engagement, sa réflexion n'était pas exempte de cette ambiguïté que nous avons notée en commençant. Cette ambiguïté, d'ailleurs, Camus ne l'a pas dissimulée. Ainsi, dans la préface écrite en 1956 pour une réédition de [*L'Envers et l'endroit*](#) :

"Mes révoltes furent presque toujours, je crois, pouvoir le dire sans tricher, des révoltes pour tous et pour que la vie de tous soit [213] élevée dans la lumière. Il n'est pas sûr que mon cœur fut naturellement disposé à cette sorte d'amour. Mais les circonstances m'ont aidé. Pour corriger une indifférence naturelle, je fus placé à mi-distance de la misère et du soleil. La misère m'empêche de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire. Le soleil m'apprend que l'histoire n'est pas tout" (EE, 6).

Cette complexité des rapports de Camus avec la politique se retrouve lorsqu'il tente de définir sa conception de l'action politique et lorsqu'il essaie de préciser quels devraient être les objectifs concrets de celle-ci.

II. La pensée politique de Camus

[Retour à la table des matières](#)

Ce que l'on peut appeler la pensée politique de Camus présente deux aspects. C'est d'abord une réflexion générale sur l'action politique, sur les modalités et les limites de celle-ci. Une réflexion qui le conduit à adopter une position que l'on peut qualifier de réformiste, en dénonçant le danger des messianismes révolutionnaires transformés en véritables religions séculières. D'autre part, Camus a été aussi amené à formuler des choix plus concrets, relatifs à l'organisation de la société et aux problèmes d'actualité, notamment dans les textes de circonstance qui seront réunis plus tard dans la série des *Actuelles*.

1. Le réformisme

L'orientation réformiste de la pensée politique de Camus va, peu à peu, se dégager et se systématiser en contrepoint d'une critique de plus en plus radicale de la pensée politique révolutionnaire, telle qu'elle a pris forme au XIXe et au XXe siècles, et telle qu'elle s'est particulièrement incarnée dans le marxisme et le communisme. Cette orientation de la réflexion de Camus, dont les prémisses étaient perceptibles dans certains textes d'avant 1939, va surtout se développer dans les années 1945-1950 avec les débats de l'après-guerre sur le communisme et la connaissance des premières informations concernant le système concentrationnaire soviétique. Elle trouvera sa conclusion avec la rédaction de l'essai *L'Homme révolté* qui sera publié en 1951.

En effet, au cours de cette évolution, le terme de révolution va se rencontrer sous la plume de Camus avec une connotation de plus en plus négative. Pourtant, cédant peut-être à la mode de l'époque, il l'avait utilisé, à la Libération, dans ses articles de *Combat*, déclarant [214] notamment que, sur la lancée de la Résistance, "la France avait une révolution à accomplir" (AI, 1532). Mais, peu à peu, le mot va s'effacer de son vocabulaire ou n'y apparaître qu'avec une signification d'autant

plus péjorative que ce terme va devenir dans les controverses de l'époque plus ou moins synonyme de révolution communiste.

À la racine de cette évolution se trouve une réflexion sur la violence et sur la croissance de la violence politique. Camus ne peut accepter la violence en raison de la philosophie dont il se réclame. Pour lui, la vie est la valeur fondamentale et tout ce qui mutile la vie, quelle que soit celle-ci, est un mal. C'est en effet dans la mort que se manifeste de la façon la plus éclatante l'absurdité de la condition humaine. Dès lors, la révolte, la lutte pour limiter les conséquences de cette absurdité, supposent le combat contre la mort et, a fortiori, le refus de donner la mort. Tuer, c'est collaborer avec la mort, c'est pactiser avec l'absurde et c'est aussi, du même mouvement, rompre la solidarité des hommes :

"En logique, on doit dire que le meurtre et la révolte sont contradictoires. Qu'un seul maître soit en effet tué et le révolté, d'une certaine manière, n'est plus autorisé à dire la communauté des hommes dont il tire sa justification" (HR, 685).

Cette négation de la révolte par la violence est un fait même si cette violence prétend trouver sa justification dans la révolte et dans les exigences de la justice et de la liberté. Le meurtre, fut-il celui d'un oppresseur, est toujours une atteinte à la vie, une atteinte à l'unité des hommes.

"Dès qu'il frappe, le révolté coupe le monde en deux. Il se dresse au nom de l'identité de l'homme avec l'homme et il sacrifie l'identité en consacrant dans le sang la différence" (HR, 685).

Dans cette perspective prend tout son sens la participation de Camus à diverses campagnes pour l'abolition de la peine de mort. Son hostilité à la peine de mort n'était pas une simple manifestation de sensiblerie ou l'expression d'un humanitarisme vague, elle trouvait ses racines au plus profond de sa philosophie.

Si Camus semble avoir admis que les circonstances exceptionnelles de la Résistance avaient pu justifier le recours à la violence, il va, après la guerre, tirer, avec de plus en plus de rigueur, les conséquences de sa philosophie. Alors qu'en 1944, on le voit encore, dans ses articles de *Combat*, exiger un châtement "exemplaire" pour les collaborateurs (AI, 1537), il évolue ensuite rapidement vers une condamnation de plus en plus radicale de la violence politique, déclarant, en

1946, "qu'il ne saurait plus admettre, après l'expérience des deux dernières années, aucune vérité qui [215] put [le] mettre dans l'obligation, directe ou indirecte, de faire condamner un homme à mort" (AI, 333). Or, cette condamnation du meurtre et de la violence se heurte à cette constatation : la politique, au XXe siècle, devient de plus en plus meurtrière. Le XXe siècle devient l'époque du "crime logique", c'est-à-dire du crime qui n'est plus seulement le résultat de la passion ou de l'aveuglement, mais qui se donne des justifications idéologiques, des justifications philosophiques : "Le crime prolifère, il prend toutes les figures du syllogisme. Il était solitaire comme le cri, le voilà universel... Hier jugé, il fait la loi aujourd'hui" (HR, 413). Pis encore, non seulement le crime se donne des justifications rationnelles, mais "il se pare des dépouilles de l'innocence" (HR, 414) et prétend trouver ses raisons dans les valeurs de la révolte, dans les valeurs dont Camus lui-même se réclame : l'amour des hommes, la justice et la liberté.

["Les camps d'esclaves sont placés sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme et le goût de la sur-humanité" \(HR, 413\).](#)

La question que se pose alors Camus, qui va devenir centrale pour lui dans ces années d'après-guerre, va être de s'interroger sur les raisons de ce paradoxe, de cette aberration, et d'essayer de découvrir le mécanisme qui a conduit à cette autodestruction de la révolte par la révolution.

Dans cette recherche, il va être amené à mettre en cause ce que l'on peut appeler l'absolutisation de la politique. À ses yeux, l'erreur meurtrière des révolutionnaires est d'avoir cru possible la création, par le seul effort de l'homme, de cette harmonie sans faille, de cette rationalité totale, de cette justice parfaite dont ils déplorent l'absence dans le monde tel qu'il est. La révolte se transformant en révolution devient alors recherche "du paradis perdu de l'innocence universelle" (HR, 535), quête "d'une cité idéale, où les mœurs enfin conformes aux lois feront éclater l'innocence de l'homme et l'identité de sa nature avec la raison" (HR, 534). Ainsi, dit Camus, après avoir récusé Dieu pour l'imperfection de sa création, le révolté se donne la mission prométhéenne de refaire le monde pour atteindre la perfection conforme à ses rêves :

["La rébellion humaine finit en révolution métaphysique... Le trône de Dieu renversé, le rebelle reconnaîtra que cette justice, cet](#)

ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par là, de justifier la déchéance divine. Alors, commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes" (HR, 437).

Pour lui, c'est dans cette passion de l'absolu qui s'incarne dans la [216] politique que s'enracinent les justifications révolutionnaires de la violence. En effet, "qu'importe le sacrifice des hommes s'il doit servir au salut de l'humanité entière !" (HR, 609). L'absolutisation de la fin poursuivie a pour conséquence de relativiser les moyens mis en œuvre pour l'atteindre : "cent années de douleurs sont fugitives au regard de celui qui affirme pour la cent-unième la cité définitive" (HR, 612).

Cette quête de l'absolu par la politique, avec ses conséquences meurtrières, il en voit apparaître déjà les prémisses dans la Révolution française, avec sa recherche d'une rationalité qui ne supporte pas la contradiction des faits ou le démenti des hommes et qui n'hésite pas à recourir à la violence pour les surmonter et les faire disparaître :

"Le couperet devient ainsi raisonneur, sa fonction est de réfuter... Il épure, le mot est juste, la république, il élimine les malfaçons qui viennent contredire la volonté générale et la raison universelle... Le Bien foudroie, l'innocence se fait éclair, et éclair meurtrier" (HR, 534).

Ainsi naît, de cette passion d'une absolue perfection, qui ne supporte pas les déceptions que lui inflige la réalité, cette prolifération du "crime logique", dont il recherche les origines. Par la suite, cette ambition démesurée de refaire la création va trouver son épanouissement dans la philosophie allemande, en particulier avec le marxisme via Hegel.

Selon Camus, cette passion démiurgique est au cœur du marxisme et il ne fait pas de doute que celui-ci "a pris en charge cette ambition métaphysique, l'édification, après la mort de Dieu, d'une cité de l'homme enfin divinisé" (HR, 592). Ce messianisme est donc aussi, en conséquence, au cœur du projet communiste et de ses entreprises :

"Ce qui est en cause, c'est un mythe prodigieux de divinisation de l'homme, de domination, d'unification de l'univers par les seuls pouvoirs de la raison humaine. Ce qui est en cause, c'est la conquête de la totalité et la Russie croit être l'instrument de ce messianisme sans Dieu..." (AI, 361).

Mais, par rapport à la tradition jacobine, le marxisme et le communisme introduisent un élément nouveau, hérité de Hegel, qui va aggraver les conséquences meurtrières de ce prométhéisme révolutionnaire. Cet élément nouveau, c'est l'historicisme, que Camus appelle "l'historisme". Pour la tradition jacobine, la vérité, la raison, la justice étaient des valeurs transcendantes qui devaient servir de référence pour agir et par rapport auxquelles l'action qui s'en réclamait pouvait être jugée. Avec Hegel, cette référence à des principes transcendants disparaît, ces valeurs ne sont plus que des [217] buts et l'on s'en remet au mouvement de l'histoire pour faire naître un monde conforme à ces principes :

"Avec Hegel, la vérité, la raison, la justice se sont brusquement incarnées dans le devenir du monde... Ces valeurs ont cessé d'être des repères pour devenir des buts. Quant aux moyens pour atteindre ces buts, c'est-à-dire la vie et l'histoire, aucune valeur préexistante ne pouvait les guider" (HR, 541).

Désormais, les valeurs ne sont plus que des produits de l'histoire en marche. L'homme lui-même est emporté dans cette recreation à travers et par l'histoire. Il ne s'agit plus de faire naître un monde accordé aux espérances de l'homme par l'adaptation de celui-là à celui-ci, mais d'attendre cette harmonie du déroulement de l'histoire, transformant à la fois, d'un même mouvement, l'homme et le monde. "De ce moment, note Camus, date l'idée que l'homme n'a pas de nature humaine donnée une fois pour toutes, qu'il n'est pas une créature achevée, mais une aventure dont il peut être en partie le créateur" (HR, 542).

Cette transformation des perspectives par la philosophie allemande du XIXe siècle, pétrie d'historicisme, a des conséquences concrètes dramatiques. Ainsi commence, en effet, avec Hegel, prolongé par Marx, "le règne de l'efficacité"(HR, 542). L'avenir devient la seule référence, le seul critère du bien et du mal. L'historicisme conduit ainsi à l'amoralisme ou à une morale de l'efficacité, du fait accompli :

"La valeur est reportée à la fin de l'histoire. Jusque-là, point de critère propre à fonder un jugement de valeur. Il faut agir et vivre en fonction de l'avenir. Toute morale devient provisoire..." (HR, 550).

C'est désormais le triomphe du cynisme politique :

"Quand le bien et le mal sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. Qui décidera de l'opportunité sinon l'opportunité ?" (HR, 614).

Ainsi, messianisme et historicisme cumulent leurs effets meurtriers dans une frénésie nihiliste, prête à toutes les violences pour accoucher l'histoire, et qui, "niant toute morale, cherche désespérément l'unité du genre humain à travers une épuisante accumulation de crimes et de guerres" (HR, 580). Aux yeux de Camus, il est incontestable que c'est là que se trouvent les racines idéologiques et philosophiques des errements politiques dramatiques du XXe siècle : "Le cynisme, la divinisation de l'histoire et de la matière, la terreur individuelle et le crime d'État, ces conséquences démesurées sont nées toutes armées d'une équivoque conception du monde qui [218] remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité" (HR, 564).

Camus condamne sans équivoque les orientations de cette tradition révolutionnaire, dont il reconnaît cependant avoir, lui-même, éprouvé la violente séduction : "J'ai décrit un mal dont je ne m'excluais pas" (CC, 1705). Cette condamnation porte aussi bien sur le principe que sur ses conséquences. C'est ainsi que, s'il récuse l'absolutisme révolutionnaire pour les comportements meurtriers qu'il entraîne, cette raison n'est pas la seule. A ses yeux, cette quête de l'absolu est aussi une quête de l'impossible. Cette impossibilité résulte à la fois d'une analyse politique et d'une analyse philosophique.

Il observe d'abord, sur le plan politique, qu'une justice absolue n'est pas possible à imaginer et qu'une société où régneraient partout et toujours l'harmonie et la fraternité, où l'intérêt de tous coïnciderait spontanément avec l'intérêt de chacun n'est pas concevable. Les révolutionnaires oublient en effet une chose : la liberté. Les hommes sont divers par leurs intérêts, par leurs sentiments, par les valeurs auxquelles ils se réfèrent et ils ne se laissent pas aisément réduire "à un moi social

et rationnel, objet de calcul" (HR, 641). Cette diversité, qui est la rançon de la liberté, s'oppose à la réalisation de la justice absolue qui "passe par la suppression de toute contradiction" (HR, 691). C'est pourquoi d'ailleurs les régimes révolutionnaires tournent si vite au totalitarisme et au terrorisme : pour réduire justement ces contradictions imprévues, qui ont leur origine dans la liberté des hommes. Donc, la justice absolue n'est pas possible. Il en est de même pour la liberté absolue, car elle serait génératrice d'injustice :

"La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice" (HR, 691).

Ainsi, ces deux exigences, justice et liberté, qui "sont au principe du mouvement de révolte" (HR, 691), entrent inéluctablement en conflit et apparaissent irréconciliables si l'on veut les incarner sous leur forme absolue. On ne peut les mettre en œuvre que sous une forme relative : "La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver l'une dans l'autre leur limite" (HR, 694).

Il en est de même pour la non-violence. La non-violence absolue, elle non plus, n'est pas vivable et entre, elle aussi, en contradiction avec la justice et la liberté. La non-violence absolue conduirait en effet à faire le jeu de la violence oppressive et, par l'abstention à laquelle elle aboutirait, "à fonder négativement la servitude" (HR, 695). Ici encore, la notion de limite est capitale aux [219] yeux de Camus. La non-violence doit être la règle. Il faut "refuser d'avance la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État", il faut s'engager "pour des institutions qui limitent la violence, non pour celles qui la codifient" (HR, 695). Mais, il est des cas-limite, où la violence ne peut être évitée comme ultime recours, exceptionnel et provisoire, ainsi lorsque l'emploi de la violence est destiné à s'opposer à une autre violence, comme "par exemple, dans le cas de l'insurrection" (HR, 695). À travers cette analyse politique on voit apparaître deux notions-clé de la pensée politique de Camus, la notion de limite et celle de relativité.

Ces notions se retrouvent aussi au terme de l'analyse philosophique qui complète cette analyse politique. En effet, la critique que fait Camus de l'absolutisation de la politique a des racines plus profondes qui plongent dans l'essentiel de sa philosophie de l'homme et de la vie. En effet, il conteste non seulement la possibilité concrète de construire une cité parfaite, mais aussi la signification même de

l'idée de cité parfaite. Croire à la possibilité de bâtir une cité parfaitement juste et rationnelle, c'est, à ses yeux, s'illusionner, c'est croire à la possibilité d'échapper à la condition humaine et à ses inéluctables limites :

"La révolte bute inlassablement contre le mal... L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement même dans la cité parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais, l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, ne cesseront pas d'être le scandale. Le "pourquoi ?" de Dimitri Karamazov continuera de retentir" (HR, 705).

Dans cette perspective, le messianisme révolutionnaire devient une sorte de "divertissement" pascalien, un moyen d'esquiver l'affrontement insupportable avec la finitude, avec l'absurdité de la condition humaine. Le prométhéisme révolutionnaire devient alors un ersatz de salut.

Or, Camus, qui, on l'a vu, n'a jamais cru au salut par la religion, ne croit pas davantage au salut par la politique et par l'histoire. La parousie révolutionnaire lui semble aussi illusoire que la parousie chrétienne (HR, 706). Pour lui, il ne faut pas baisser les bras, il faut se battre contre le mal, mais en toute lucidité, en sachant qu'il n'y aura jamais de victoire absolue. Tel est le sens de la conclusion de [*La Peste*](#) :

"Rieux savait que cette chronique ne pouvait être celle de la victoire définitive. Écoutant, en effet, les cris d'allégresse qui montaient de la ville, Rieux se souvenait que cette allégresse était [220] toujours menacée. Car il savait ce que cette foule ignorait et qu'on peut lire dans les livres, que le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais, qu'il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs, les paperasses et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait les rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse" (P, 1471).

La leçon est donc claire : il est illusoire d'espérer une solution définitive ou une victoire totale dans la lutte contre le malheur des hommes.

Cette critique de Camus s'enracine aussi, sur le plan philosophique, dans sa méfiance à l'égard d'un optimisme rationaliste qu'il voit à l'œuvre aussi bien dans la Révolution française que dans le prométhéisme marxiste. Ces deux mouvements lui paraissent reposer, en effet, sur une même foi démesurée dans les capacités de la raison humaine pour percer les secrets du réel et de l'histoire et élaborer ainsi les plans d'une cité parfaite. Il remarque que, de ce point de vue, les prétentions scientifiques du marxisme sont dans le prolongement du scientisme bourgeois issu de la philosophie des Lumières, correspondant d'ailleurs lui-même à une conception dépassée de la science :

"Les idéologies qui mènent notre monde sont nées au temps des grandeurs scientifiques absolues. Nos connaissances réelles n'autorisent au contraire qu'une pensée de grandeurs relatives. Les quantités, la relativité jusqu'à présent, les relations d'incertitude définissent un monde qui n'a de réalité définissable qu'à l'échelle des grandeurs moyennes qui sont les nôtres" (HR, 697).

Aux illusions révolutionnaires, il oppose donc les limites de la raison humaine, que confirme l'évolution contemporaine de la pensée scientifique. Il souligne que "ni le réel n'est entièrement rationnel, ni le rationnel tout à fait réel" (HR, 698) et que la raison humaine ne peut prétendre épuiser la connaissance de la réalité. Elle ne peut espérer atteindre la vérité totale, absolue, mais seulement des vérités relatives, partielles, incomplètes ou approximatives et cette "philosophie de l'ignorance calculée" (HR, 693) ne peut, à ses yeux, que condamner les rêves messianiques dont se nourrissent les utopies révolutionnaires.

Cette analyse conduit Camus à opposer à cette démesure révolutionnaire, illusoire et meurtrière, qui lui paraît avoir été systématisée par la philosophie allemande, les leçons de la sagesse grecque et de ce qu'il appelle l'humanisme méditerranéen. En face de cette fascination prométhéenne de l'histoire, il se réfère à ce qu'il qualifie de "pensée de midi", génératrice d'une politique de la [221] mesure, d'une politique consciente de ses limites, "délivrée de tout messianisme et débarrassée de la nostalgie du paradis terrestre" (AI, 335). Selon lui, il faut croire à "l'amélioration obstinée, chaotique, inlassable de la condition humaine" (AI, 285), mais se garder de l'illusion de pouvoir transformer radicalement cette condition par une "révolution définitive" (AI, 1527) qui prétendrait détenir les secrets de l'histoire :

"Il est impossible d'agir suivant des plans embrassant la totalité de l'histoire universelle. Toute entreprise historique ne peut alors être qu'une aventure plus ou moins raisonnable ou fondée. Elle est d'abord un risque. En tant que risque, elle ne saurait justifier aucune démesure, aucune position implacable et absolue. Si la révolte pouvait fonder une philosophie, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque" (HR, 693).

Au contraire de la révolution, qui "fait passer sous la promesse d'une justice absolue l'injustice perpétuelle, le compromis sans limite et l'indignité", la révolte doit "rester fidèle à la condition humaine" et conduire à "un consentement actif au relatif"(HR, 693). Elle ne désespère pas d'améliorer la condition humaine, mais elle sait que ce sera une tâche jamais achevée, toujours à recommencer : "La révolte ne vise qu'au relatif et ne peut promettre qu'une dignité certaine assortie d'un justice relative. Son univers est celui du relatif" (HR, 693).

Conscience des limites de toute entreprise historique, sens du relatif sont donc les aspects fondamentaux de cette "pensée politique modeste" dont Camus va se faire l'avocat à partir de 1947. Ce refus de l'absolutisation de la politique trouve, on vient de le voir, une partie de ses justifications dans la philosophie de l'absurde et dans la lumière implacable qu'elle jette sur la condition humaine. Mais ce n'est pas là son seul fondement car il se rattache aussi à ce consentement au monde, à cette "fidélité à la terre" qui constitue l'autre face de la philosophie camusienne. Ici encore, Camus fait un parallèle entre les idéologies révolutionnaires et les religions : dans ces deux types de doctrine, on retrouve, selon lui, la haine du présent, la hantise d'une "autre" vie. Or, on l'a déjà dit, il a toujours condamné ce genre de désertion. A ses yeux, la première réalité, la seule qui soit indiscutable, c'est "l'ici" et le "maintenant" et c'est trahir l'homme que de penser son destin en dehors ou contre cette réalité. La terre, le présent sont les racines de l'homme et ce n'est pas en le déracinant que l'on peut faire son bonheur. Or, cette attitude lui paraît être celle du révolutionnaire qui, par haine des limites du présent, se réfugie dans l'avenir, comme le croyant se réfugie dans l'éternité. Le révolutionnaire sacrifie ainsi l'être à l'idée d'une impossible perfection qui est située dans un futur hypothétique. [222] "Homme du ressentiment", le révolutionnaire apparaît alors comme un perpétuel insatisfait, qui ne cesse de se vouloir "autre" que ce qu'il est et de se projeter vers un "ailleurs" identifié à un avenir supposé doré et radieux :

"Les hommes d'Europe oublient le présent pour l'avenir, la proie des êtres pour la fumée de la puissance, la misère des banlieues pour une cité radieuse, la justice quotidienne pour une vaine terre promise... Ils ne croient plus à ce qui est, au monde et à l'homme vivant" (HR, 708).

En fait, refusant "l'homme qui est au nom de celui qui sera" (AII, 801), le révolutionnaire se désintéresse finalement du présent et du sort quotidien de l'homme réel pour lui préférer un combat aux buts grandioses mais lointains et vagues.

Cette constatation justifie une nouvelle mise en accusation des systèmes révolutionnaires ainsi que le refus de la violence révolutionnaire, qui apparaît dans cette perspective comme une mutilation du présent pour faire surgir un avenir hypothétique. Camus partage à cet égard le point de vue d'un personnage des Justes qui déclare : "Pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte" (J, 117). Au contraire, pour lui, il faut d'abord "sauver les corps pour que l'avenir demeure possible" (AI, 335). Plus généralement, il considère que le progrès ne peut venir de la négation du présent, mais qu'au contraire, c'est en partant du présent, en l'aménageant, en le prolongeant qu'il est possible d'agir utilement :

"La révolte aux prises avec l'histoire ajoute qu'au lieu de tuer et de mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et à faire vivre pour créer ce que nous sommes" (HR, 653).

Il prône donc une forme de réalisme opposé aux "tables rases" révolutionnaires, un réalisme qui entend s'appuyer sur le présent pour construire l'avenir : "Pour conquérir l'être, il faut partir du peu d'être que nous découvrons en nous, non le nier d'abord"(HR,694). Corrélativement, il se montre sceptique à l'égard de toute forme de rationalisme politique, trop confiant dans sa capacité d'imposer au réel ses constructions intellectuelles. Il se méfie des spéculations trop abstraites qui, souvent, méconnaissent les pesanteurs de la réalité et n'arrivent à s'incarner qu'en la violentant. "Je crois, remarque-t-il, que les sociétés mûrissent comme les fruits,

c'est-à-dire à une vitesse naturelle. Vouloir forcer la cadence c'est obtenir des fruits sans saveur et épuiser l'ordre" ¹²⁷.

[223]

Cette mutilation de l'être que provoque le fanatisme révolutionnaire se traduit aussi à ses yeux par un appauvrissement de l'existence humaine, qui se trouve réduite à ses seuls aspects politiques et sociaux. Attendant tout de la politique, le révolutionnaire ne voit plus en l'homme qu'un animal politique. C'est oublier que, dans la vie, tout n'est pas politique :

"On ne vit pas que de la lutte et de la haine. On ne meurt pas toujours les armes à la main. Il y a l'histoire et il y a autre chose, le simple bonheur, la passion des êtres, la beauté naturelle. Ce sont là aussi des racines que l'histoire ignore et l'Europe, parce qu'elle les a perdues, est en train de devenir un désert" (AI, 368).

Ce qui est vrai au niveau collectif l'est aussi au niveau des individus. Camus se méfie ainsi des militants que leur passion révolutionnaire transforme en robots idéologiques, "hommes identifiés totalement à leur doctrine et poursuivant des fins définitives par la soumission totale à leurs convictions" (AI, 385). Il leur préfère un type d'homme plus proche de la réalité des êtres et des choses, "attentif à préserver la nuance légère, le style de vie, la chance de bonheur, l'amour..." (AI, 385).

Ainsi, les deux pôles de la philosophie camusienne - conscience de l'absurde et consentement au monde - se rejoignent pour fonder une approche des problèmes politiques qui, négativement, peut se définir par le refus de ce que Camus appelle en certains endroits les politiques "idéologiques", c'est-à-dire le refus des "doctrines absolues et infaillibles" (AI, 282), qui lui paraissent "substituer à la réalité vivante une succession logique de raisonnements" (AII, 742). En effet, le terme d'idéologie se charge sous sa plume d'une signification péjorative, résumant ce que sont pour lui les errements de la pensée politique du XXe siècle. L'idéologie, c'est évidemment, pour l'auteur de *L'Homme révolté*, ce que l'on a appelé l'absolutisation de la politique, c'est l'espoir illusoire de pouvoir transformer radicalement la condition humaine par des moyens politiques et de pouvoir atteindre

¹²⁷ Conversation avec R. Mallet rapportée in *Nouvelle Revue Française*, n° 87, p. 441.

l'absolu par et à travers l'histoire. L'idéologie, c'est aussi le rationalisme, c'est-à-dire la confiance démesurée dans les capacités de la raison humaine pour assurer cette transformation et élaborer de manière infaillible les plans d'une cité parfaite. Au niveau des conséquences, l'idéologie, c'est enfin, pour Camus, la substitution à la réalité vivante de constructions intellectuelles abstraites et c'est le recours à la violence et à la tyrannie pour assurer leur application dans le réel.

À l'opposé, la pensée politique de Camus se veut "modeste", "réaliste", "relative". Consciente des limites de toute action politique, elle croit cependant à la possibilité d'améliorer le sort des hommes par un travail patient et obstiné, en prenant appui sur les ressources [224] du présent et en limitant le recours à la violence. Cette politique "modeste", c'est au fond, en utilisant un vocabulaire plus politique, une politique "réformiste", qualificatif que Camus, lui-même, s'applique dans un passage de ses *Carnets* : "Se dire révolutionnaire et refuser par ailleurs la peine de mort... la limitation de la liberté et les guerres, c'est ne rien dire. Il faut donc déclarer que l'on n'est pas révolutionnaire, mais, plus modestement, réformiste. Un réformiste intransigeant. Enfin, et tout bien pesé, on peut se dire révolté" (CII, 371).

2. La politique de Camus

[Retour à la table des matières](#)

Les orientations concrètes qui découlent de cette réflexion sur la politique et sur ses fondements peuvent s'ordonner autour de quelques mots-clé, dont l'on essaiera de préciser la signification et la portée. Ces mots-clé du vocabulaire politique de Camus, ce sont : réformisme, socialisme, démocratie, fédéralisme, internationalisme, pacifisme. Il faut ici noter que sur beaucoup de ces points les positions de Camus prolongent des analyses qui étaient déjà les siennes avant 1939.

Camus est donc d'abord réformiste. Il l'est, ainsi qu'on vient de le voir, pour des raisons fondamentales qui tiennent à son refus des idéologies révolutionnaires. Il l'est également parce que, s'il récuse la pathologie révolutionnaire, il se refuse aussi à adopter une position conservatrice. S'il dénonce la démesure de "ceux qui veulent tout de ce qui devrait être", il n'en récuse pas moins aussi "ceux qui ne veulent rien que ce qui est" (AII, 1950). Ce refus du conservatisme a d'abord des

fondements philosophiques, puisque, pour lui, il n'est pas d'entreprise historique définitive, de société parfaite, pas plus dans l'avenir que dans le passé ou dans le présent et que c'est donc à tout moment qu'il faut travailler à aménager un monde plus juste et plus humain, sans que cette action puisse être jamais considérée comme achevée. Mais, cette position est aussi la sienne pour des raisons historiques, car il ne lui paraît pas possible d'accepter le monde et la société tels qu'ils sont au milieu du XXe siècle et son réquisitoire contre le messianisme révolutionnaire ne l'empêche pas de se réjouir que ce temps soit aussi celui "où la misère crie et retarde le sommeil des rassasiés" (HR, 650).

Ce réformisme est par ailleurs d'orientation socialiste. Il est socialiste, d'abord, dans la mesure où Camus se refuse à ce que sa critique de la tradition révolutionnaire telle qu'elle s'incarne dans le communisme, apparaisse comme une justification de la société capitaliste et de la société bourgeoise. La lutte pour la justice lui [225] paraît impliquer un refus du capitalisme, le refus d'une société "dans la dépendance de l'argent". Au sortir de la guerre, il rappelle de manière très ferme que "le combat contre l'ennemi nazi se confondait avec la lutte contre les puissances d'argent"(AI, 1550) et il souligne que la liberté intégrale dans l'ordre économique, c'est "l'injustice restaurée", car la liberté pour chacun, c'est aussi la "liberté du banquier et de l'ambitieux" (AI, 271). Dans cette perspective, il déclare alors partager avec les communistes "la plus grande partie de leurs idées collectivistes et de leur programme social, leur idéal de justice, leur dégoût d'une société où l'argent et les privilèges tiennent le premier rang" (AI, 273).

Ses sentiments sur ce point ne se modifieront pas malgré son évolution anti-communiste après 1946. Il affirme avec force que sa dénonciation des tares historiques et philosophiques du communisme ne saurait être interprétée comme une complicité avec "les injustices d'une société qui se survit" (HR, 684). À cet égard, [*L'Homme révolté*](#) contient des pages très sévères sur la société bourgeoise du XIXe siècle, "sa corruption essentielle et sa décourageante hypocrisie" (HR, 540). Et, s'il met en question le "messianisme utopique" de Marx, il dit son accord avec son analyse critique de la société capitaliste :

"Il a mis le travail, sa déchéance injuste et sa dignité profonde, au centre de sa réflexion. Il s'est élevé contre la réduction du travail à une marchandise et du travailleur à un objet. Il a rappelé aux privilégiés que leurs privilèges n'étaient pas divins, ni la propriété un

droit éternel... il a dénoncé avec une profondeur sans égale une classe dont le crime n'était pas tant d'avoir eu le pouvoir que de l'avoir utilisé aux fins d'une société médiocre" (HR, 613).

Ce jugement critique n'est pas seulement un jugement rétrospectif sur les tares du XIXe siècle, il s'étend à la société bourgeoise contemporaine : "La cupidité, l'égoïsme infini, l'aveuglement satisfait, les basses jouissances de nos classes dirigeantes, à très peu d'exceptions près, les condamnent au moins autant que la foule des salariés qui, entassés dans des pièces misérables, se survivent aujourd'hui avec des salaires d'infortune. De ces derniers je souhaite la libération définitive, pour eux d'abord, qui sont de mon sang, mais aussi pour l'amour de tout ce que je respecte en ce monde" (OC, 1705).

Le premier aspect socialiste de la pensée de Camus réside donc dans cette vision critique de la société bourgeoise et capitaliste, qui trouve ses racines dans ses origines populaires, dans une certaine tradition familiale et dans une attention constante portée aux problèmes de la condition ouvrière dans la société industrielle. Si Camus se réclame du socialisme, cette référence est particulièrement [226] fréquente dans ses interventions de l'immédiate après-guerre. Toutefois, dès ce moment, il est amené à dissiper certaines des équivoques que pouvait créer l'utilisation de ce terme. C'est ainsi que, dès la Libération, il souligne que son socialisme ne se confond pas avec celui du parti socialiste, dont il critique vigoureusement la décadence et les compromissions politiciennes : "une grande idée ramennée à de petites pratiques" (AI, 1638). Dans ses éditoriaux de *Combat*, il dit alors espérer que "le socialisme trouve chez les socialistes son expression et qu'il n'ait pas à la trouver ailleurs", mais il remarque que ceci implique pour ceux-ci un renouvellement intérieur très profond, "un langage à recréer, une inspiration à retrouver dans sa pureté" (AI, 1539). Par la suite, il ne fera plus allusion au parti socialiste et il est évident que l'évolution de la SFIO sous la IVe République ne s'est pas faite dans le sens qu'il souhaitait.

Son socialisme pourtant, Camus le définit de manière assez vague. Lorsqu'il emploie ce terme à la Libération, celui-ci signifie essentiellement "une organisation collective" (AI, 1528) de l'économie pour porter remède aux injustices du capitalisme, mais il ne va guère plus loin sur ce qu'il faut entendre techniquement par cette idée d'organisation collective. Toutefois, dans deux domaines, il apporte des précisions sur les directions dans lesquelles devrait s'orienter, selon lui, la

réflexion socialiste. En premier lieu, Camus, qui s'est toujours intéressé aux problèmes du travail industriel, et ceci dès avant la guerre, estime que la pensée socialiste n'a pas vraiment tenté d'affronter ce problème et que, sur ce point, "le socialisme industriel n'a rien fait d'essentiel pour la condition ouvrière parce qu'il n'a pas touché au principe même de la production et de l'organisation du travail" (HR, 620). Au contraire, le socialisme s'est fait, en ce domaine, l'héritier du productivisme bourgeois :

"Les illusions bourgeoises concernant la science et le progrès technique, partagées par les socialistes autoritaires, ont donné naissance à la civilisation des dompteurs de machines qui peut, par la concurrence et la domination, se séparer en blocs ennemis, mais qui, sur le plan économique, est soumise aux mêmes lois : accumulation du capital, production rationalisée et sans cesse accrue... Finalement, la société capitaliste et la société révolutionnaire n'en font qu'une dans la mesure où elles s'asservissent au même moyen, la production industrielle" (HR, 622, 675).

Il en vient, dans cette perspective, à prêcher pour ce que l'on pourrait appeler un socialisme écologique, qui tend à relativiser les problèmes strictement politiques : "La forme politique de la société n'est plus en question à ce niveau, mais les crédos d'une civilisation [227] technique de laquelle dépendent également capitalisme et socialisme. Toute pensée qui ne fait pas avancer ce problème ne touche qu'à peine le malheur ouvrier" (HR, 620). Sur ce point il appelle donc aussi à une réorientation de la réflexion socialiste et cette préoccupation constituera une des raisons qui le porteront, à partir de 1947, à s'intéresser au syndicalisme révolutionnaire, qui lui semblait avoir mieux perçu ce problème que le socialisme traditionnel.

En second lieu, le socialisme auquel il entend se référer est un socialisme non-marxiste, qu'il qualifie de "socialisme libéral" (AI, 1541). Dès les premiers éditoriaux de *Combat*, il oppose, en effet, un socialisme marxiste de forme traditionnelle, représenté par les anciens partis socialiste et communiste, et le socialisme de la Résistance, "qui fait sa place à la liberté de la personne" (AI, 1541), et qu'il rattache à la tradition du socialisme français. Cette antithèse, il va l'approfondir avec sa critique de plus en plus acerbe du communisme, qui lui apparaît comme la pointe la plus avancée de ce qu'il appelle le "socialisme autoritaire" ou le "socia-

lisme césarien". Dans cette perspective, les drames du XXe siècle lui semblent d'ailleurs trouver une grande partie de leur explication dans le fait que cette tradition l'a emporté, au cours de l'histoire du mouvement ouvrier, sur la tradition française du socialisme libéral :

"Le grand événement du XXe siècle a été l'abandon des valeurs de liberté par le mouvement révolutionnaire, le recul progressif du socialisme de liberté devant le socialisme césarien et militaire. Dès cet instant, un certain espoir a disparu du monde, une solitude a commencé pour chacun des hommes libres"(AII, 794).

En fait, ce socialisme césarien, méfiant "à l'égard de la liberté et de la spontanéité ouvrières" (HR, 622), a conduit, non à une libération du prolétariat, mais à son asservissement à une nouvelle caste : "Les prolétaires se sont battus et sont morts pour donner le pouvoir à des militaires ou à des intellectuels, futurs militaires, qui les asservissent à leur tour" (HR, 622).

Si Camus récuse le socialisme marxiste, c'est aussi évidemment parce que celui-ci incarne ce messianisme idéologique dont il a dénoncé dans [*L'Homme révolté*](#) et les origines et les conséquences meurtrières. Le marxisme est l'exemple-type de ces doctrines qui prétendent apporter des solutions absolues et définitives et qui n'hésitent pas, pour les incarner, à sacrifier la liberté et le présent des hommes vivants :

"Le socialisme autoritaire a confisqué cette liberté vivante au profit d'une liberté idéale encore à venir" (HR, 622).

Enfin, cette dénonciation se nourrit d'un examen critique, qui récuse le contenu scientifique du marxisme, en faisant un inventaire des [228] analyses erronées et des prédictions démenties par les faits de l'auteur du Capital, dont il ramène l'œuvre à une dénonciation éthique du capitalisme - qu'il approuve - et à une prophétie idéologique - qu'il refuse, en soulignant son caractère illusoire et dangereux.

Au socialisme idéologique, d'inspiration marxiste, Camus oppose un socialisme pragmatique qui, tout en se montrant intransigeant dans son combat pour la justice, serait une des incarnations de cette pensée politique "modeste", dont [*L'Homme révolté*](#) décrit les caractéristiques. Ceci le conduit par exemple à exalter

l'action des syndicats, qui lui paraissent, plus que les partis politiques, à l'abri des délires idéologiques. Il observe ainsi que c'est surtout l'action du syndicalisme qui, durant le XIXe siècle, a permis l'amélioration de la condition ouvrière, alors que "l'Empire idéologique a fait revenir le socialisme en arrière et détruit la plupart des conquêtes du syndicalisme" (HR, 700). De même, la place accordée au syndicalisme et le pragmatisme des partis socialistes de ces pays expliquent l'intérêt qu'il portera à la social-démocratie et aux réalisations des sociétés scandinaves, qui lui semblent avoir "réalisé l'approximation d'une société juste" (HR, 701).

L'intérêt qu'il porte à ces expériences se justifie d'autant plus que, s'il admet la possibilité de restrictions à la liberté sur le plan économique, il considère, en revanche, que la société politique ne saurait, elle, s'organiser que sur les bases de la liberté et de la démocratie. Camus est en effet profondément attaché au débat démocratique, et ceci pour des raisons qui touchent à l'essentiel de sa philosophie politique. En effet, à ses yeux, "la démocratie est l'exercice social et politique de la modestie" (AI, 1581). C'est le système politique qui tient le mieux compte de la faillibilité et de la relativité de tout projet politique, en limitant les risques d'erreur par la confrontation des points de vue. C'est le régime qui correspond le mieux à cette "pensée de midi", à cette réflexion politique "approximative", "modeste", consciente de ses limites, dont il s'est fait le héraut :

"Le vrai démocrate croit que la raison peut éclairer un grand nombre de problèmes et peut en régler presque autant. Mais, il ne croit pas qu'elle règne seule en maîtresse sur le monde entier. Il avoue une certaine part d'ignorance, il reconnaît le caractère en partie aventureux de son effort et que tout ne lui est pas donné. Et à partir de cet aveu, il reconnaît qu'il a besoin de consulter les autres et de compléter ce qu'il sait par ce qu'ils savent. Quelque décision qu'il soit amené à prendre, il admet que les autres, pour qui cette décision a été prise, peuvent en juger autrement et le lui signifier" (OC, 1582).

[229]

La conscience de la relativité de toute action politique conduirait donc logiquement à l'adoption d'un régime politique de type démocratique. Et, inversement, un régime démocratique n'est viable que si l'on a conscience de la relativité des projets politiques qui s'affrontent, alors que l'adhésion "à une philosophie politi-

que qui prétend tout savoir et tout régir" (OC, 1581) conduit tout aussi logiquement à refuser le débat démocratique. Toutefois, ici encore, Camus fait intervenir la notion de limite, en reconnaissant que la démocratie n'est pas la panacée, le bien absolu :

"J'entends bien que la majorité peut se tromper au moment même où la minorité voit clair. C'est pourquoi je dis que la démocratie n'est pas le meilleur régime. Mais il faut mettre en balance les dangers de cette conception et ceux qui résultent d'une philosophie politique qui fait tout plier. Expérience faite, il faut accepter une légère perte de vitesse plutôt que de se laisser emporter par un torrent furieux" (OC, 1583).

Les avantages de la démocratie sont donc, eux aussi, des avantages relatifs. Simplement, si la démocratie n'est pas le meilleur des régimes politiques, Camus pense qu'elle en est "le moins mauvais" (OC, 1583).

Sur ce problème, Camus ne variera pas et ce sera une des raisons déterminantes de ses choix dans les débats de la guerre froide. Il se refusera aux concessions que d'autres intellectuels étaient alors amenés à faire aux communistes sur ce point, en les justifiant par le souci de l'efficacité de leur combat au service de la justice. Au contraire, pour l'auteur de *L'Homme révolté*, si la démocratie n'est pas la justice, elle est néanmoins la condition nécessaire du progrès vers la justice :

"Les tares de l'Occident sont innombrables, ses crimes et ses fautes réels. Mais, finalement, n'oublions pas que nous sommes les seuls à détenir ce pouvoir de perfectionnement et d'émancipation qui réside dans le libre génie. La seule société capable d'évolution et de libéralisation, la seule qui doive garder notre sympathie, à la fois critique et agissante, est celle où la pluralité des partis est d'institution. Elle seule permet de dénoncer le crime et donc de le corriger" (AII, 1783).

Si cette intransigeance dans la défense des principes démocratiques le conduit à condamner les régimes communistes, elle ne le rend pas pour cela plus indulgent pour les régimes autoritaires occidentaux, qu'il s'agisse de la Grèce, de l'Iran ou de l'Espagne franquiste, à laquelle Camus ne cessera de manifester une hostilité qui ne se démentira pas jusqu'à sa mort.

La dénonciation du socialisme césarien comme son attachement à la démocratie ont aussi, plus profondément, leurs racines [230] dans une conception libertaire de la vie politique, que Camus a sans doute, pour partie, héritée d'un oncle anarchiste. De fait, il a pour l'anarchisme une sorte de sympathie instinctive, qui explique, notamment, son admiration pour l'Espagne et le peuple espagnol, dont il sera amené à évoquer, à plusieurs reprises, le "génie libertaire" (AII, 1796), en notant que c'est le seul pays où l'anarchisme ait réussi à se constituer en mouvement politique de quelque importance (AI, 1607). Cette inclination pour la pensée libertaire, qui rejoint les tendances individualistes et égotistes qui étaient sensibles dans ses œuvres de jeunesse, le conduit notamment à mettre en doute la possibilité d'une harmonie spontanée entre l'individu et la société :

"Je ne crois pas, contrairement à beaucoup d'illustres contemporains, que l'homme soit par nature un animal de société. A vrai dire, je pense le contraire. Mais, je crois, ce qui est très différent, qu'il ne peut vivre désormais en dehors de la société, dont les lois soit nécessaires à sa survie physique" (RSG, 178).

De même, l'auteur de *L'Homme révolté* se montre extrêmement méfiant devant toute forme de pouvoir et d'État.

Sur cette question, on peut en effet parler d'un véritable antiétatisme camusien. Sans qu'il le dise explicitement, la révolte de Camus contre l'État est en rapport étroit avec sa dénonciation de l'idéologie, de l'abstraction, de l'intellectualisme. L'État lui apparaît, en effet, comme l'instrument privilégié et tout puissant de ces politiques idéologiques démesurées qui, au nom d'abstractions meurtrières, déracinent l'homme en le livrant à l'oppression et à la servitude :

"Le mal de l'époque... s'appelle l'État, policier ou bureaucratique. Sa prolifération dans tous les pays, sous les prétextes les plus divers, l'insultante sécurité que lui donnent les moyens mécaniques et psychologiques de la répression en font un danger mortel pour ce qu'il y a de meilleur en chacun de nous" (AI, 392).

Il en arrive ainsi à considérer que la lutte contre le développement hypertrophique de l'État et de sa bureaucratie constitue l'impératif premier de tout engagement politique dans la société d'après-guerre et que celle-ci ne pourra se passer de ce fait de l'apport régénérateur de la pensée libertaire (AII, 753) :

"Ce n'est plus tant contre l'individu que notre société doit se défendre que contre l'État. Il se peut que les proportions soient inversées dans trente ans. Mais, pour le moment, la légitime défense doit être opposée à l'État, à lui d'abord. La justice et l'opportunité la plus réaliste commandent que la loi protège l'individu contre l'État livré aux folies du sectarisme et de l'orgueil" (AI, 392).

[231]

Cette révolte contre l'État constitue un argument supplémentaire dans sa critique du communisme et des déviations de la tradition révolutionnaire occidentale, car il constate que "toutes les révolutions modernes ont abouti à un renforcement de l'État" (HR, 581) et que ce renforcement se relie étroitement au prométhéisme qu'il critique et à "des ambitions techniques et philosophiques démesurées" (HR, 583).

Camus appelle donc à prendre le contre-pied de ces tendances et ceci l'amène à retrouver des thèmes de la pensée fédéraliste, à laquelle il se réfère parfois explicitement (AI, 366). À la tradition étatiste, qui trouve une moderne justification dans ce rationalisme démiurgique, qui entend recréer l'homme et la société au nom d'une idéale perfection, il oppose une tradition de la mesure, du réalisme, qui, au contraire, s'efforce de ne pas céder aux vertiges idéologiques en prenant appui sur l'individu et sur les réalités sociales les plus concrètes et les plus familières :

"La commune contre l'État, la société concrète contre la société absolutiste, la liberté réfléchie contre la tyrannie rationnelle, l'individualisme altruiste, enfin, contre la colonisation des masses sont alors les antinomies qui traduisent, une fois de plus, la longue confrontation entre la mesure et la démesure qui anime l'histoire de l'Occident" (HR,702).

À l'opposé du rationalisme idéologique et de l'absolutisme historique dont se nourrit l'étatisme, c'est une méthodologie "réaliste", de type fédéraliste, que propose Camus :

"La révolution du XXe siècle part de l'absolu pour modeler la réalité... Le révolté, inversement, s'appuie sur le réel pour s'acheminer, dans un combat perpétuel, vers la vérité. La première tente de s'accomplir de haut en bas, la seconde de bas en haut. Loin d'être

un romantisme, la révolte, au contraire, prend le parti du vrai réalisme. Si elle veut la révolution, elle la veut en faveur de la vie, non contre elle. C'est pourquoi elle s'appuie d'abord sur les réalités les plus concrètes, la profession, le village, où transparaissent l'être, le cœur vivant des choses et des hommes" (HR, 701).

De même que cette approche du politique le renforce dans son opposition au socialisme césarien, elle constitue aussi une raison supplémentaire pour justifier l'intérêt qu'il porte au syndicalisme révolutionnaire, dont l'action se fonde "sur la base concrète de la profession, qui est à l'ordre économique ce que la commune est à l'ordre politique, la cellule vivante sur laquelle l'organisme s'édifie" (HR, 701). Et de citer à l'appui de sa thèse les propos du syndicaliste Tolain déclarant au XIXe siècle : "Les êtres humains ne s'émancipent qu'au sein des groupes naturels".

Cette influence fédéraliste se manifeste aussi, dans une [232] certaine mesure, au niveau de sa conception de l'action politique et s'exprime par une certaine méfiance à l'égard des partis politiques et des mouvements de masse. Sans que cela soit dit explicitement, il apparaît en effet que, pour lui, il est moins important de s'emparer de l'appareil de l'État que de changer, par contagion en quelque sorte les rapports sociaux au niveau des communautés concrètes et des individus qui constituent la société, en "refaisant une société vivante à l'intérieur d'une société condamnée"(AI, 348). D'où, en 1946, sa proposition de développer des communautés de travail de type coopératif à l'intérieur des frontières, "pour soulager le plus grand nombre possible d'individus" (AI, 348) ¹²⁸, et de susciter des communautés de réflexion au niveau international, afin de définir et de promouvoir les valeurs nécessaires à la construction d'un nouvel ordre mondial.

De même, Camus croit à l'importance du témoignage individuel. Dans ses premiers éditoriaux de Combat, il évoque ainsi la nécessité de ne pas séparer la révolution politique d'une "révolution morale" (AI, 1519) et, toujours en 1946, appelant à abandonner les idéologies pour la recherche d'un "style de vie", il veut croire à l'efficacité "d'hommes qui décideraient en toute circonstance d'opposer l'exemple à la puissance, la prédication à la domination, le dialogue à l'insulte et

¹²⁸ Camus fait ainsi l'éloge de la Communauté Barbu, créée par un représentant du mouvement coopératif, qui connaîtra son heure de célébrité en étant candidat à l'élection présidentielle de 1965.

le simple honneur à la ruse, qui refuseraient tous les avantages de la société actuelle et n'accepteraient que les devoirs et les charges qui les lient aux autres hommes" (AI, 349). Ces thèmes seront particulièrement développés par Camus dans les années de l'immédiate après-guerre et s'estomperont par la suite, ils n'en indiquent pas moins une pente significative de sa réflexion ¹²⁹.

Cette orientation fédéraliste se retrouve enfin dans ses positions concernant les problèmes internationaux, auxquels il accorde une particulière importance. Il considère en effet que c'est à ce niveau que se situent les choix décisifs dans le monde qui naît des bouleversements de la Seconde Guerre mondiale et il déplore que les débats politiques français ne reflètent que très peu ces préoccupations : "Nous devons enlever son importance, note-t-il, à la politique intérieure. On ne guérit pas la peste avec les moyens qui s'appliquent aux rhumes de cerveau. Une crise qui déchire le monde [233] doit se régler à "échelle universelle" (AI, 347). Dans cette perspective, il s'attache donc à donner à sa réflexion politique une dimension internationale.

Ces préoccupations internationalistes de Camus tiennent d'abord à ce que l'on peut appeler son pacifisme, qui prolonge, en matière internationale, son refus de la violence. Il pense que le premier devoir des responsables politiques doit être de diminuer les risques de guerre et, pour ce faire, il estime nécessaire d'arriver à une véritable organisation de la société internationale, destinée à mettre un terme à l'anarchie résultant de l'indépendance absolue des Etats souverains :

"L'anarchie, au sens vulgaire, n'existe dans une société que lorsque chacun fait ce qu'il veut et tout ce qu'il veut. Et l'anarchie de notre société internationale tient justement à ce que chaque nation n'obéit qu'à elle-même. L'anarchie, aujourd'hui, c'est la souveraineté..." (AI, 358).

À ses yeux, cette organisation de la société internationale est rendue encore plus indispensable par l'évolution du monde d'après-guerre. D'abord, en raison du progrès des techniques de destruction et de l'existence des armes atomiques. Dé-

¹²⁹ Sans pouvoir en conclure à une influence directe sur la pensée de Camus on peut noter que ces orientations fédéralistes présentent une certaine parenté avec les thèmes développés dans les années 30 par certains groupes "personnalistes" comme *Esprit* ou *L'ordre Nouveau* (cf. notre ouvrage *Les Non-Conformistes des années 30*, Éditions du Seuil, 2e édition, 1987).

sormais, c'est l'existence même de l'humanité qui risque d'être mise en péril par une guerre éventuelle. Par ailleurs, cette organisation pacifique de la société internationale lui apparaît indispensable pour freiner l'antagonisme croissant qui dresse face à face les États-Unis et l'Union Soviétique à mesure que s'installe la guerre froide. Sur ce point, son pacifisme conduit Camus à adopter une position que l'on qualifiait alors de "neutraliste". Il dénonce la politique des blocs, "la surenchère réciproque à laquelle se livrent les deux empires"(AI, 360), et refuse de choisir l'un des deux camps, dans un affrontement susceptible de compromettre l'avenir de la planète. Aux plus passionnés, il rappelle la relativité de cet antagonisme, qui n'est peut-être pas aussi définitif que d'aucuns le prétendent :

"Il se peut qu'un arrangement provisoire ou définitif entre les impérialismes en lutte vienne mettre dans une fâcheuse position ceux qui donnent tant d'éclat à leur choix d'aujourd'hui" (AI, 1585).

Ceci étant, il souligne que, dans les années 50, cet antagonisme, avec les risques de destruction planétaire qu'il implique, constitue le problème majeur qui domine tous les autres et auquel il importe de réfléchir en priorité. Il note d'ailleurs que cette importance tient non seulement aux dangers d'affrontement guerrier qu'il représente, mais aussi au fait que les problèmes intérieurs français sont étroitement conditionnés par cette rivalité et qu'il est, par exemple, illusoire de rêver à une révolution qui concernerait uniquement la France. "Nous ne pouvons parler que de révolution internationale, [234] écrit-il en 1947. Exactement la révolution se fera à l'échelle internationale ou elle ne se fera pas" (AI, 1577).

Cette vision internationale des problèmes contemporains trouve aussi sa justification dans le fait que les problèmes économiques du monde qui sort de la guerre ne peuvent plus trouver de solution, selon lui, à l'échelle nationale, mais qu'ils sont étroitement dépendants de données internationales. Ainsi le voit-on dénoncer "la contradiction ou s'étrangle un monde pris entre une économie désormais internationale et des politiques obstinément nationalistes" (AI, 1551), car, dit-il, "aucun problème économique, si secondaire apparaisse-t-il, ne peut se régler aujourd'hui en dehors de la solidarité des nations" (AI, 342). Dans cette perspective, il insiste notamment sur la nécessité d'organiser internationalement l'accès aux matières premières :

"La solution économique doit d'abord viser les moyens de production internationaux, pétrole, charbon, uranium. Si collectivisation il doit y avoir, elle doit porter sur les ressources indispensables à tous et qui, en effet ne doivent être à personne" (AI, 345).

Au-delà de ce problème, dont l'analyse témoigne pour le sérieux et la lucidité de sa réflexion, Camus prophétise, dès 1946, que cette organisation de la société internationale est aussi nécessaire en raison des transformations qui ne manqueront pas de se produire dans l'équilibre mondial des nations et des continents du fait notamment de l'émancipation des peuples colonisés :

"Si, demain, nous concevions des solutions internationales en fonction du problème russo-américain, nous risquerions de nous voir à nouveau dépassés. Le choc d'empires est déjà en passe de devenir secondaire par rapport au choc des civilisations. De toutes parts, en effet, les civilisations colonisées font entendre leur voix. Dans dix ans, dans cinquante ans, c'est la prééminence de la civilisation occidentale qui sera remise en question. Autant y penser tout de suite et ouvrir le Parlement mondial à ces civilisations, afin que sa loi devienne vraiment universelle et universel l'ordre qu'elle consacre" (AI, 345).

Ainsi, la préservation à court terme de la paix et d'un équilibre précaire entre les impérialismes russe et américain, comme l'évolution à plus long terme de la société internationale le conduisent à condamner un monde que "l'on voit s'acharner à régler des problèmes de frontières quand tous les peuples savent que les frontières sont aujourd'hui abstraites" (AI, 344).

De manière positive, cette analyse devait amener Camus à se prononcer en faveur d'un dépassement des frontières nationales, tant au niveau d'une organisation mondiale qu'à celui d'une organisation [235] européenne, afin de faire naître "une société des peuples plus souveraine que les nations elles-mêmes" (AI, 1575). C'est ainsi, qu'à l'échelle universelle, dans les années 1946-1952, il s'affirme "mondialiste" et estime qu'il faut créer une "démocratie internationale", capable de définir des règles s'imposant aux États, et ce en instituant un Parlement mondial représentant les peuples et non les États, à la différence de l'ONU :

"Qu'est-ce que la démocratie nationale ou internationale ? C'est une forme de société où la loi est au-dessus des gouvernants, cette loi étant l'expression de la volonté de tous représentée par un corps législatif. Est-ce là ce qu'on essaie de fonder aujourd'hui ? On nous prépare en effet une loi internationale, mais cette loi est faite ou dé-faite par les gouvernements, c'est-à-dire par l'exécutif. Nous sommes donc en régime de dictature internationale. La seule façon d'en sortir est de mettre la loi internationale au-dessus des gouvernements, donc de faire cette loi, donc de disposer d'un parlement donc de constituer ce parlement au moyen d'élections mondiales auxquelles participeront tous les peuples" (AI, 343).

Pour Camus, il est donc nécessaire de parvenir à une organisation mondiale des rapports internationaux, aussi bien en matière politique qu'économique.

À cette orientation "mondialiste" s'ajoute une orientation pro-européenne. Ces sentiments étaient d'ailleurs déjà les siens avant la guerre et l'un des reproches qu'il fera au nazisme, dans ses *Lettres à un ami allemand*, sera de s'être emparé de cette idée et de l'avoir dénaturée et pervertie : "cette idée de l'Europe, que vous avez prise aux meilleurs d'entre nous pour lui donner le sens révoltant que vous avez choisi" (L, 233). Cette organisation européenne, il en affirme d'abord la nécessité, après la guerre, d'un point de vue politique, pour résister aux impérialismes russe et américain et, aussi, pour mettre fin à l'isolement politique de l'Allemagne. Mais, cette unité de l'Europe doit, à ses yeux, trouver aussi un enracinement plus profond dans sa tradition intellectuelle et spirituelle, car, pour Camus, l'Europe, c'est aussi, et peut-être surtout, "cette terre de l'esprit où depuis vingt-cinq siècles se poursuit la plus étonnante aventure de l'esprit humain" (AI, 234). À cette Europe, dont il appelle la naissance, il assigne la mission de réaliser "la difficile conciliation de la justice et de la liberté" (AI, 1586) qui lui paraît indispensable pour assurer le salut des sociétés modernes. Aussi sera-t-il amené à considérer avec sympathie tous les efforts déployés pour faire naître cette solidarité, et, en 1957, au sommet de sa célébrité, lors de la remise du prix Nobel, il déclarera : "Si nous arrivions à faire les États-Unis d'Europe, vous auriez devant vous un homme heureux !" (OC, 1571).

[236]

III. Camus et les difficultés de l'engagement

[Retour à la table des matières](#)

Telles sont donc les orientations principales de la pensée politique de Camus, une pensée à beaucoup d'égards originale, mais dont l'originalité même allait rendre la position de l'auteur de [La Peste](#) de plus en plus inconfortable dans l'univers idéologique et politique français des années 1945-1960.

Certes, à la Libération, il semble que Camus, sortant du coude à coude fraternel de la Résistance, ait cru à la possibilité de voir ses aspirations coïncider avec un courant politique puissant représentant la pensée de la Résistance. C'est l'époque où, dans ses éditoriaux de *Combat*, il appelle le parti socialiste à se régénérer en récupérant l'héritage de la Résistance, pour donner naissance à un socialisme "nourri des exigences de la liberté et des intransigeances de la justice" (AI, 1539). Mais, assez rapidement, il constate que les choses ne prennent pas le tour qu'il souhaite, que l'on revient aux mœurs politiques de l'avant-guerre, "aux tractations, aux marchandages, aux chicanes"(AI,323), ignorant les vraies questions :

"Les mêmes problèmes, qui nous obsèdent depuis deux ans, seront conduits dans les mêmes impasses. Et chaque fois qu'une voix fibre s'essaye à dire, sans prétention, ce qu'elle pense, une armée de chiens de garde de tout poil et de toute couleur aboiera féroce pour couvrir son écho" (AI, 323).

En 1947, c'est l'échec des espoirs de rénovation de la Résistance qu'il constate avec amertume : "Nous parlons dans le désert. Qui se soucie aujourd'hui de la Résistance et de son honneur ?" (AI, 137).

Pour Camus commence alors le temps de la solitude. Son refus du communisme et de la violence révolutionnaire l'éloigne des intellectuels qui ont rallié le Parti communiste ou qui sont ses "compagnons de route", qui dénoncent ironiquement dans [La Peste](#) une morale de Croix Rouge". Mais, par ailleurs, son neutralisme et son pacifisme lui aliènent ceux qui ont choisi de se ranger derrière les États-Unis pour défendre les démocraties occidentales et qui, souvent, militent au

RPF que vient de fonder le général De Gaulle. Pendant quelques mois, en 1948-1949, il s'intéresse à la création et aux premiers pas du Rassemblement démocratique révolutionnaire créé par Jean-Paul Sartre et David Rousset pour défendre une politique neutraliste et faire contrepoids au RPF. Il participe aussi aux meetings de soutien à Garry Davis qui, militant pour l'instauration d'un gouvernement mondial, se déclare "citoyen du monde" et en appelle à l'opinion publique. Mais ces expériences tournent court [237] d'autant plus rapidement que commencent à filtrer les premières informations controversées sur le système concentrationnaire soviétique et que, d'autre part, les menaces de guerre se font de plus en plus aiguës, pour culminer avec le déclenchement de la guerre de Corée, en juin 1950.

L'isolement de Camus, déjà sensible, va encore s'aggraver avec la publication de [*L'Homme révolté*](#) à la fin de 1951. Une violente controverse s'ensuit avec la revue de Sartre, *Les Temps modernes*, et entraîne la rupture retentissante de l'amitié qui, depuis 1943, l'unissait à Sartre. Désormais, la gauche intellectuelle, plus ou moins marxisante, va le mettre à l'index, ne lui pardonnant pas son anticommunisme, qui va l'amener à manifester son appui aux ouvriers révoltés de Berlin-Est en 1953, puis aux insurgés de Budapest en 1956. Mais, inversement, Camus entend se garder de toute compromission avec la droite. Il continue, par exemple, à chaque occasion, à dénoncer le régime franquiste en Espagne et reste sentimentalement attaché à la gauche, "qui, traditionnellement, a toujours été en lutte contre l'injustice, l'obscurantisme, l'oppression" (AII, 802). Mais il est évident qu'il ne se reconnaît alors ni dans la gauche communiste, ni dans la gauche intellectuelle marxisante, ni dans la gauche politicienne. "Je suis né dans une famille, la gauche, où je mourrai, écrit-il en 1955, mais dont il m'est difficile de ne pas voir la déchéance" (AII, 1753). Il est d'ailleurs significatif de constater que lorsque, durant cette période, il fait référence à des mouvements politiques, ou ce sont des groupes restreints à l'influence réduite - le syndicalisme révolutionnaire - ou des expériences étrangères, social-démocratie scandinave ou travaillisme britannique. En France, Camus est politiquement un homme seul et cette solitude ne sera guère rompue par la collaboration qu'en 1955 il apporte à *L'Express*, pour soutenir l'expérience Mendès-France de création d'un Front républicain, où il veut voir, pendant quelques semaines, la possibilité de faire naître une "nouvelle gauche".

Cet isolement et cette solitude d'un homme "que la droite et la gauche blessent également dès qu'elles s'expriment sur un problème qu'il connaît" (AII, 1747), il va aussi les connaître, dans les dernières années de sa vie, avec le conflit algérien qui, à partir de 1954, ensanglante la terre où il est né. Sa fidélité aux valeurs qui sont les siennes le place en porte-à-faux par rapport à tous les camps. Son souci de la justice, qui l'avait conduit, dès les années 30, à réclamer une politique d'égalité en faveur des musulmans, lui permet de comprendre nombre des raisons avancées par les rebelles pour justifier leur révolte. Dénonçant la longue carence des gouvernements français, comme l'aveuglement de ses compatriotes d'origine européenne, il évoque ainsi "le mensonge répété de l'assimilation, [238] toujours proposée et jamais réalisée" (AIII, 1011). Mais, en même temps, la revendication de l'indépendance lui apparaît comme "une formule purement passionnelle", qui méconnaît les droits des Français d'Algérie "qui sont, eux aussi, au sens fort du terme, des indigènes" (AIII, 1013).

De même, les réticences de Camus à l'égard de la violence politique l'amènent à condamner le terrorisme aveugle auquel recourent les insurgés comme les violences qui sont le fait des autorités françaises :

"Il m'a paru à la fois indécent et nuisible de crier contre les tortures en même temps que ceux qui ont très bien digéré Melouza et la mutilation des enfants européens. Comme il m'a paru nuisible et indécent d'aller condamner le terrorisme aux côtés de ceux qui trouvent la torture légère à porter" (AIII, 895).

Cette double condamnation le conduira, au début de 1956, à lancer un appel pour une "trêve civile", afin que les violences, notamment le terrorisme, épargnent les civils innocents. Mais cet appel trouvera peu d'écho et restera sans effets. Un peu plus tard, il se prononcera en faveur de l'organisation d'un système fédéral, à base personnelle et non territoriale, destiné "à associer sans les fondre (puisque la fédération est l'union des différences) non plus des territoires mais des communautés" (AIII, 1016). Mais il constate qu'ici encore il est seul, en marge de la droite et de la gauche qui, toutes deux, lui paraissent infidèles à leur tradition :

"Une droite perspicace, sans rien céder à ses convictions, eut essayé de persuader les siens, en Algérie et au gouvernement, de la nécessité de réformes profondes et du caractère déshonorant de certains procédés. Une gauche intelligente, sans rien céder sur ses

principes, eut de même, essayé de persuader le mouvement arabe que certaines méthodes étaient ignobles en elles-mêmes. | droite, on a le plus souvent entériné au nom de l'honneur français ce qui était le plus contraire à cet honneur. A gauche, on a le plus souvent, au nom de la justice, excusé ce qui était une insulte à toute vraie justice. La droite a laissé l'exclusivité du réflexe moral à la gauche qui lui a cédé l'exclusivité du réflexe patriotique. Le pays à souffert deux fois" (AIII, 895).

Cette guerre d'Algérie, Camus l'a donc vécue jusqu'en 1960 dans le déchirement, partagé entre la fidélité à sa communauté d'origine et sa compréhension de certaines des revendications des nationalistes arabes, un déchirement que devait traduire la phrase ambiguë et controversée qu'il prononcera à Stockholm, en 1957, à l'occasion d'une conférence de presse donnée lors de la réception de son prix Nobel de littérature : "Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice".

[239]

Dans ces années, Camus a expérimenté douloureusement la difficulté d'incarner historiquement les valeurs dont il se réclamait et [La Chute](#), qui est l'examen de conscience d'un "juste" qui s'aperçoit qu'il l'est moins qu'il ne le pensait, est peut-être la traduction romanesque du drame qui est alors le sien. S'il appelle de ses vœux une solution "qui rende justice, sans discrimination, ni dans un sens ni dans un autre, à toutes les communautés d'Algérie", il perçoit son impuissance et son isolement. Et, lorsqu'en 1958, il publie [Actuelles III](#), qui rassemble tous les textes qu'il a écrits sur le problème algérien et dont la parution sera accueillie par un silence général, il pressent, dans un projet d'introduction qui restera inédit, que l'histoire ne répondra pas à ses vœux :

"Un grand nombre de Français, plutôt que de renoncer à leur niveau de vie, préféreront abandonner les Algériens à leur destin et se désolidariser de leurs compatriotes d'Algérie. Une France bourgeoise et sceptique se survivra donc, entre ses restaurants gastronomiques et ses antiquaires, dans le bienheureux hexagone, tandis que des milliers d'hommes mourront sur les hauts plateaux de mon pays et que d'autres, par centaines de milliers, connaîtront la douleur et l'exil" (OC, 1861).

Après 1958, Camus prendra le parti de se taire et il gardera le silence jusqu'à sa mort, en janvier 1960.

Cette difficulté à trouver une incarnation historique à ses aspirations politiques, Camus semble l'avoir perçue dès les années 1946-47. Il a pris conscience, dès ce moment, que ses choix, sa sensibilité s'accommodaient mal du militantisme politique traditionnel. Dès 1946, sa sympathie va spontanément à ceux "qui ne sont d'aucun parti ou qui sont mal à l'aise dans ceux qu'ils ont choisis" et sa méfiance "à ceux qui croient avoir absolument raison" (AI, 339). La mission qu'il se donne alors, et qui sera effectivement la sienne jusqu'à sa disparition est d'être un témoin plus qu'un militant :

"Mon rôle, je le reconnais, n'est pas de transformer le monde : je n'ai pas assez de vertus ni de lumières pour cela. Mais, il est peut-être de servir, à ma place, les quelques valeurs sans lesquelles un monde, même transformé, ne vaut pas la peine d'être vécu, sans lesquelles un homme, même nouveau, ne vaudra pas d'être respecté" (AI, 368).

Ainsi, au niveau de l'engagement, comme au niveau des objectifs de l'action politique, on retrouve la notion de relativité, de mesure, de "modestie" dont Camus a fait sa règle de conduite.

En constatant cet isolement politique de Camus et sa relative impuissance, on pourrait être tenté de conclure au peu d'intérêt de sa réflexion politique pour l'histoire des idées. En fait, il n'en est rien et ce serait là une conclusion plutôt hâtive. Son itinéraire politique [240] est, en effet, loin d'être sans signification historique et ne se réduit pas à une simple aventure individuelle. L'analyse que l'on peut en faire est au contraire, susceptible d'éclairer l'histoire idéologique de ce siècle, en débouchant sur des problèmes qui restent souvent actuels. Si l'on essaie ainsi de dégager les raisons de la solitude politique de Camus, une de celles qui apparaît d'abord le plus nettement est sans doute l'éloignement de sa pensée par rapport au marxisme. Par beaucoup de côtés, en effet, sa réflexion politique était non seulement étrangère au marxisme, mais aussi aux catégories intellectuelles dans lesquelles peut s'inscrire l'adhésion au marxisme, comme l'optimisme historique ou une certaine forme de rationalisme politique. Or, cet éloignement par rapport au marxisme ne pouvait que l'isoler au sein d'une gauche, dont la plupart des intellectuels - même ceux qui n'approuvaient pas le communisme soviétique - tendaient à

considérer, selon le mot de Sartre, que le marxisme était l'indépassable horizon de la culture contemporaine. Par là, par ce premier aspect, la situation politique de Camus constitue a contrario un témoignage particulièrement révélateur de l'emprise que le marxisme a pu avoir sur les esprits dans la période qui a suivi la Seconde Guerre mondiale.

Cette étrangeté de la pensée de Camus par rapport à son temps, due, pour une part, à ses rapports avec le communisme et avec le marxisme, est particulièrement sensible lorsque l'on constate combien ses positions sont proches des analyses de ceux qui, à partir du milieu des années 70, les yeux dessillés par le retentissant témoignage de Soljenitsyne, ont commencé à s'interroger de manière critique sur le bilan historique du marxisme et du communisme. Ainsi du courant de ceux que l'on a alors appelé les "nouveaux philosophes". Assez spontanément ceux-ci ont été amenés, en effet, à retrouver un certain nombre d'idées qui avaient été exposées par Camus, vingt ans plus tôt, dans les années cinquante ¹³⁰.

C'est ainsi que l'on retrouve à l'origine de la méditation de ces auteurs le même point de départ que chez Camus, à savoir une réflexion sur la violence politique institutionnalisée, telle qu'elle s'est manifestée dans les systèmes concentrationnaires, et notamment dans le système concentrationnaire soviétique révélé par les livres de Soljenitsyne sur le Goulag. De même, on rencontre aussi chez ces auteurs la même méfiance à l'égard des appareils étatiques et la même inclination libertaire que chez Camus. Celui-ci, aussi bien qu'André Glucksmann, aurait pu, par exemple, écrire que "c'est hors de l'État que l'on commence à vivre et que c'est hors de l'État que [241] commence l'homme" ¹³¹. Comme chez Camus, cette critique du pouvoir débouche sur une critique du savoir, avec le rejet du rationalisme des "maîtres-penseurs", qui prétendent détenir les secrets de la cité juste et rationnelle, et sont accusés d'avoir ainsi forgé les justifications idéologiques des tyrannies du XXe siècle. Camus aurait pu aussi faire sienne l'analyse de Bernard-Henri Lévy, lorsque celui-ci voit les racines du totalitarisme contemporain dans la formule : "Tout le pouvoir à la science parce qu'il existe une science du pouvoir" ¹³², comme il aurait sans doute approuvé cette description donnée par An-

¹³⁰ C'est aussi le cas de François Furet (1995) dans son analyse du *Passé d'une illusion*, op. cit.

¹³¹ *La cuisinière et le mangeur d'hommes*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 219.

¹³² *La Barbarie à visage humain*, Paris, Grasset, 1977, p. 23. A noter d'ailleurs, dans le même sens, cet hommage rendu par B.-H. Lévy à Camus : "Il y a effectivement une filiation entre

dré Glucksmann de la "théorie du pouvoir moderne" : "Cette théorie, que dit-elle, pour résumer au plus simple ? Elle dit : "Grâce à la raison que nous sommes, nous, philosophes, grâce à l'État nouveau que nous allons installer sur les ruines de l'ancien régime, nous allons faire le bonheur de l'humanité. Ce bonheur se nomme communisme pour Marx, se nomme État de la Raison pour Hegel, etc. Mais il s'agit sensiblement du même bonheur, à savoir d'une élite qui gouverne les masses, qui recommence le monde à zéro et qui, sur cette page blanche, écrit les lois de la raison, c'est-à-dire du comportement rationnel de l'économie et de la politique" ¹³³.

Enfin, comme chez Camus, cette réflexion conduit à condamner les illusions d'un optimisme historique pour qui la politique est "promesse de cette transparence à soi, de cette ultime réconciliation qui, réduisant l'écart du réel et du discours, doit vouer le monde à l'unité" ¹³⁴. Comme Camus, ces "nouveaux philosophes", qui entendaient "tordre le coup à l'optimisme et à sa raison hilare" ¹³⁵, ont montré que l'idée d'une société parfaitement "bonne" est un rêve impossible et souvent meurtrier, qui doit céder le pas à une vision plus lucide, et aussi plus pessimiste, de l'histoire et de ses limites.

Par ce "pessimisme en histoire", les "nouveaux philosophes" rejoignaient un aspect absolument fondamental de la pensée de Camus, dont on peut d'ailleurs se demander s'il ne contribue pas [242] aussi à expliquer son impuissance et son isolement politique, en posant le problème plus général des formes et des fondements de l'engagement politique. En effet, on l'a vu, un des points-clés de son analyse a résidé dans la dénonciation de cette "illusion" que l'on a appelée plus haut l'absolutisation de la politique, dans le refus de transformer la politique en quête métaphysique, cherchant à atteindre l'absolu dans et par l'histoire et à résoudre par la politique les contradictions de la condition humaine. La position de Camus consistait donc à récuser ce que d'autres, avec Raymond Aron, ont appelé

[*L'Homme Révolté*](#) et mon livre, moins par les thèmes d'ailleurs que par une même sensibilité à l'histoire et au monde et probablement aussi par l'écriture. On m'a souvent fait la remarque qu'il y avait des accents "camusiens" dans *La Barbarie*. Je voudrais réhabiliter Camus. Il est aussi important pour moi que Marx et Engels. Ils sont de la même taille morale, sinon philosophique" (*France catholique*, 5 septembre 1977).

¹³³ Émission "Questionnaire", TF1, 18 septembre 1977.

¹³⁴ B.H. Lévy, *op. cit.* p. 141.

¹³⁵ *Ibid.* p. 84.

la transformation de la politique en "religion séculière", ou en "religion horizontale" pour reprendre un mot de Camus lui-même. Or, cette tentation d'absolutiser la politique, de mêler révolte sociale et révolte métaphysique est une tentation bien réelle et n'est pas seulement une construction d'intellectuel, comme on lui en a parfois fait le reproche.

Elle peut prendre des formes diverses. Elle s'est évidemment manifestée dans les doctrines qui promettent plus ou moins clairement l'avènement d'une humanité totalement réconciliée avec elle-même et avec le monde. Comme, par exemple, dans le texte fameux du jeune Marx déclarant :

"Le communisme, en tant qu'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, en tant que retour de l'homme à lui-même à titre d'homme social, c'est-à-dire d'homme humain, retour complet conscient, et qui conserve toutes les richesses du mouvement antérieur, ce communisme étant un naturalisme achevé coïncide avec l'humanisme : il est la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, entre l'essence et l'existence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout".

Mais, à côté de cette formulation explicite en prophéties eschatologiques, cette tentation peut revêtir des formes plus diffuses et plus implicites, en particulier chez les militants politiques, qui vivent leur engagement sur le mode religieux, comme s'ils attendaient du triomphe de leur cause la solution définitive de tous les maux de la condition humaine.

De ce fait, on peut dire qu'à côté d'une absolutisation "intellectuelle" de la politique, il existe une absolutisation "psychologique" qui tient à la manière dont peut être existentiellement vécu l'engagement politique et qui est susceptible d'engendrer une forme d' "illusion politique" qui n'est sans doute pas la moins répandue. On peut penser que c'est, par exemple, pour prévenir cette illusion, que Maurice Duverger, envisageant à la fin des années 70 l'éventualité d'une alternance politique en France, était amené à [243] clore une *Lettre aux socialistes* sur cet avertissement :

"Dans ces limites, le socialisme rendra la vie des hommes moins dure, plus lumineuse, plus épanouie Il ne supprimera pas toutes les

inégalités, toutes les dominations. La laideur et la bêtise sont aussi des aliénations. Aucun système social n'effacera toutes leurs conséquences. Aucun ne supprimera l'aliénation des mal-aimés, des solitaires, des paumés, même si la société devient plus solidaire. Aucun ne délivrera de l'angoisse existentielle, que le déclin des religions rend presque irrémédiable. Sans paupières, comme Régulus, il nous faut regarder face à face le soleil de la mort, désormais. L'espoir d'une humanité plus humaine n'atténue pas son éclat" ¹³⁶.

Si Maurice Duverger éprouvait ainsi le besoin de préciser que la réalisation du projet socialiste - mais ceci est valable pour tout autre projet politique - ne supprimerait pas toutes les aliénations et ne délivrerait pas de l'angoisse existentielle, c'est bien que certains pouvaient être tentés de penser plus ou moins explicitement le contraire, en donnant ainsi à la politique une dimension religieuse ou métaphysique implicite.

On peut donc considérer que, sur ce point, Camus a vu juste, comme il a vu juste en ce qui concerne les inclinations au fanatisme, à l'intolérance, à la violence, au totalitarisme que cette dérive peut entraîner. On pourrait ajouter - ce que Camus ne dit pas - que cette hypertrophie de la politique et de ses objectifs contient aussi pour la politique des germes d'autodestruction, lorsque la réalité vient démentir les espérances que l'on avait placées en elle : après avoir tout attendu de la politique, la tentation peut être grande de n'en attendre plus rien. Pour cette raison, les religions séculières comportent un principe interne de désagrégation toujours menaçant - "Elles ont tout mis dans l'en-deça, mais, chaque fois qu'on avance la main et qu'on saisit ce qui devrait suffire, l'insuffisance éclate" ¹³⁷. Aussi, n'est pas très loin des avertissements de Camus cet essayiste qui constate : "Entrer en politique ne doit pas être entrer en religion. La politique est l'art du contingent, de l'empirisme. La vivre comme une religion de substitution ne peut qu'engendrer des échecs sanglants... La révolution la plus nécessaire ne doit pas devenir une idole. Si l'on vit la politique comme une religion, de deux choses l'une : ou bien l'on réussit et l'on bâtit une oppression parfois pire que celle que l'on a renversée, ou bien l'on échoue et l'on se désespère... Seuls les révolutionnaires patients et empiristes ne seront jamais découragés ; seuls ils peuvent

¹³⁶ Op. cit., Paris, A. Michel, 1976, p. 158.

¹³⁷ J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 2e éd., 1963, p. 318.

supporter l'échec ; seuls, [244] peut-être, ils pourront bâtir un monde meilleur ou moins mauvais" ¹³⁸.

En dénonçant "l'illusion" que constitue cette tendance à l'absolutisation de la politique, Camus se montrait donc lucide, mais il se plaçait aussi, par la même, à l'écart de certains des courants les plus forts de son époque, et ceci peut contribuer à expliquer l'isolement qui a été le sien. Par ailleurs, on peut se demander si, en refusant cette absolutisation de la politique, Camus, en dépit de ses intentions, ne mettait pas en cause le principe même de l'engagement politique, en tout cas de l'engagement politique vécu au niveau du militant. On peut, en effet se demander si, quelles que soient les intentions initiales, la pratique du militantisme politique, avec les sacrifices qu'elle peut impliquer, ne tend pas à provoquer plus ou moins consciemment une surestimation de la valeur et de la portée des objectifs poursuivis et si, de ce fait, l'absolutisation de la politique n'est pas dans la logique de l'engagement militant. Inversement, une conscience trop lucide des limites de toute action politique, de tout projet politique ne risque-t-elle pas de conduire à l'abstention et donc à un conservatisme de fait ? C'est d'ailleurs l'un des reproches que l'on a adressés à Camus : "Cette modestie, a-t-on écrit, revient à ne rien faire et à tout laisser faire... Ce refus de comprendre les réalités historiques, entraîne une adaptation au monde tel qu'il nous est imposé..., un ralliement tacite ou affirmé, une complicité objective avec le pouvoir établi" ¹³⁹.

La question que l'on peut donc se poser est de savoir si, effectivement, l'engagement politique peut être concrètement, existentiellement, vécu dans cette conscience du relatif sur laquelle insiste Camus. Cette question, lui-même la posait d'ailleurs dans un interview recueilli quelques semaines avant sa mort, où il demandait : "Peut-on refuser d'être un fanatique sans cesser d'être un militant ?" (OC, 1926). À cette question, il répondait alors positivement, mais il est permis de s'interroger sur cette affirmation, qui ressemble davantage à un acte de foi qu'à une constatation objective, alors que lui-même notait en 1947 : "Je sais bien qu'il faut aux hommes de grands mobiles pour se mettre en marche et qu'il est difficile de s'ébranler soi-même pour un combat dont les objectifs sont si limités et où l'espoir n'a qu'une place à peine raisonnable" (AI, 349).

¹³⁸ J.-C. Barreau, *Du bon usage de la religion*, Paris, A. Michel, 1976, p. 143.

¹³⁹ J.-J. Brochier, *Camus, philosophe pour classes terminales*, Paris, Balland, 1967, p. 75.

Le destin politique de Camus et sa dénonciation de l'illusion des religions séculières posent de ce fait un problème plus général, celui de la conciliation de l'engagement politique avec la conscience [245] des limites de toute action politique. Ce problème se pose en termes psychologiques, ainsi qu'on vient de le voir, mais il a aussi des aspects plus profonds, en relation avec ce déclin des religions traditionnelles évoqué par Maurice Duverger dans le texte cité plus haut. Au sein de sociétés sécularisées, dans lesquelles, selon le mot même de Camus, "l'avenir est la seule transcendance des hommes sans Dieu" (HR, 702), le risque est grand, en effet, de voir l'absolu basculer dans le temps et une espérance de nature religieuse, qui ne trouve pas à s'exprimer, s'investir dans la politique, qui peut alors sembler détenir la clé de cet avenir sacralisé. À la désacralisation des religions de la transcendance tend en effet naturellement à se substituer, comme a pu le noter Marcel Gauchet, "une société qui bascule nécessairement vers l'avenir, se tourne entièrement vers lui et s'organise de part en part en vue de lui. L'avenir est l'orientation temporelle obligatoire, la légitimité faite temps, d'une société supposée détenir son principe d'ordre en elle-même" ¹⁴⁰. De ce fait, si, dans des sociétés où l'absolu était recherché ailleurs que dans la politique et dans l'histoire, dans une transcendance de type religieux, il était possible de concevoir cet engagement dans le relatif dont parle Camus, on peut se demander si, aujourd'hui, une telle position n'est pas plus difficile à tenir et si ce n'est pas là l'une des origines des difficultés rencontrées par Camus pour donner une incarnation politique à ses aspirations. Et c'est au fond sur cet obstacle qu'il mettait l'accent lorsqu'il écrivait, immédiatement après la guerre, que le problème central du XXe siècle était de savoir "si l'homme, sans le secours de l'éternel et de la pensée rationaliste, peut créer à lui-même ses propres valeurs" (A1, 132).

¹⁴⁰ M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 254.

[247]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre V

Georges Bernanos. Une crise de civilisation.

[Retour à la table des matières](#)

Que Bernanos ait sa place dans une étude sur les rapports des écrivains et de la politique, cela se justifie aisément. Chez lui, en effet, le moraliste politique est au moins aussi important que le romancier. Certes, aujourd'hui, la célébrité du romancier a quelque peu éclipsé la notoriété du polémiste politique. Pourtant son activité de romancier a été relativement brève : dix ans, pour l'essentiel, de 1926 à 1936, de la publication de *Sous le soleil de Satan* à celle du *Journal d'un curé de campagne*. Au contraire, de 1913 à la veine de sa mort, en 1948, Bernanos n'a cessé de commenter avec passion les événements de son temps. Si bien qu'en quantité le volume de ses "écrits de combat" ¹⁴¹ - articles et essais - dépasse largement celui de son œuvre romanesque. À cet égard, Bernanos est bien un "témoin du XXe siècle", et un témoin dont les analyses et les intuitions sont loin d'être sans intérêt pour approfondir la signification des drames politiques que ce siècle a connus.

¹⁴¹ Titre sous lequel les Éditions de La Pléiade ont réuni ces textes (Paris, Gallimard, Tome I, 1971 et Tome II, 1995).

Pourtant, si l'engagement politique et social de Bernanos est évident, il est aussi très déroutant, très surprenant. Au premier abord, son itinéraire politique apparaît quelque peu incohérent. Considéré comme un homme de droite avant 1936, la publication des *Grands Cimetières sous la lune* fait de lui, à la fin des années 30, un écrivain de gauche. Camelot du roi avant 1914, il prononcera plus tard contre Maurras et l'Action française le plus virulent des réquisitoires. Admirateur du journaliste antisémite Edouard Drummont, il condamnera néanmoins solennellement l'antisémitisme hitlérien. Inspirateur intellectuel et spirituel de la Résistance, il dénoncera ensuite son succès à la Libération. Enfin, cet antifasciste [248] militant avant la Seconde Guerre mondiale manifesterà après celle-ci un anticommunisme tout aussi vigoureux. Incohérent est donc bien l'adjectif qui vient au premier abord assez spontanément à l'esprit pour qualifier cet itinéraire à tout le moins tourmenté ¹⁴².

Cependant, pour sa part, Bernanos ne cessera d'affirmer qu'il n'a pas changé. "Pour moi, dira-t-il en 1946, je n'ai pas bougé, je suis à la place que j'ai choisie, non pas la plus sûre sans doute, mais celle d'où il m'est le plus facile de bien voir, ou j'ai le moins de chance d'être dupe" (L, 124) ¹⁴³. À de multiples reprises, il renouvellera cette déclaration. Et, de fait, il est vrai que, malgré des apparences contraires, il y a une bien une certaine continuité de l'engagement bernanosien. Toutefois, les constantes indéniables de cet engagement se combinent avec des évolutions qui ne sont pas moins réelles et qui ne sont pas moins importantes pour la compréhension de son cheminement idéologique. En fait, le caractère un peu chaotique de cet itinéraire tient sans doute, pour une grande part, à la manière dont s'est développée la réflexion de Bernanos sur son temps.

¹⁴² Sur les étapes de cet itinéraire, cf. Serge Albouy, *Bernanos et la politique*. Toulouse, Privat, 1980 ; Jean Bothorel, *Bernanos, le mal pensant*, Paris, Grasset, 1998.

¹⁴³ Principales œuvres de Bernanos citées dans le texte avec indications sur l'édition utilisée et le sigle servant d'abréviation pour les désigner : *La Grande Peur des bien-pensants* (GP), *Les Grands Cimetières sous la lune* (GC), *Scandale de la vérité* (SV), *Nous autres, Français* (NF), *Les Enfants humiliés* (EH), articles de *L'Avant-Garde de Normandie* (AN), in *Essais et Écrits de combat*, Tome 1, Paris, Gallimard-Pléiade, 1971. *Lettre aux Anglais*, Paris, Gallimard, 1946, (LA) ; *Le chemin de la Croix des Ames*, Paris, Gallimard, 1948, (CA) ; *La France contre les robots*, Paris, R. Laffont, 1947, (FCR) ; *Le Crépuscule des vieux*, Paris, Gallimard, 1956, (CV) ; *La Liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953, (L) ; *Le Lendemain c'est vous*, Paris, Plon, 1969, (LV) ; *Correspondance*, Paris, Plon, 1971, 2 Tomes, (CI, (CII) ; *Français si vous saviez*, Paris, Gallimard, 1961, (F).

Par un certain nombre de côtés, l'histoire intellectuelle de Bernanos est l'histoire d'une libération par rapport à une orthodoxie idéologique. Au départ, la réflexion politique de Bernanos s'est en effet trouvée enserrée dans un moule idéologique assez rigide, celui de l'Action française, que, peu à peu, il va adapter puis faire craquer, pour développer une analyse beaucoup plus personnelle des événements de son temps. Après avoir rencontré l'Action française à l'orée de sa vie intellectuelle, la réflexion politique de Bernanos, qu'elle soit en accord ou en opposition avec elle, s'est définie en effet pendant près de trente ans - de 1905 à 1935 - par rapport à la pensée maurrassienne. On ne peut pas évoquer les engagements et les orientations de Bernanos à cette époque sans faire référence à l'Action française, même si, déjà, commencent à pointer sous sa plume des analyses plus originales et plus spécifiques.

[249]

En revanche, après 1935, la réflexion de Bernanos devient beaucoup plus libre. Si, par certains aspects, se poursuit encore son dialogue polémique avec l'Action française, ce n'est plus de là que viennent désormais les impulsions décisives pour sa réflexion, qui est alors essentiellement déterminée par les événements dramatiques dont il est le contemporain et par les transformations de la société qu'il constate ou qu'il pressent. Désormais, sa réflexion politique n'est plus d'ailleurs que l'un des aspects d'une réflexion plus générale sur l'évolution du monde moderne dans son ensemble, qui l'amène notamment à s'interroger sur la signification des dérives totalitaires du XXe siècle, dans lesquelles il verra des tentatives illusoires pour apporter des remèdes à la crise de civilisation qui, selon lui, est en train de saper jusqu'aux fondements mêmes des sociétés du XXe siècle.

I. Bernanos et l'action française

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'aux environs de 1935, l'itinéraire idéologique de Bernanos se confond donc, pour une grande part, avec l'histoire de ses relations avec l'Action française. Cette histoire est celle d'un engagement militant au sein du mouvement maurrassien jusqu'en 1914, puis, après la Grande Guerre, l'histoire de rapports ambigus

qui aboutiront en 1932, à une rupture définitive entre, Bernanos et l'auteur de *L'Enquête sur la monarchie*. Cette évolution s'accompagnera par ailleurs d'une modification du regard que Bernanos porte sur la société française. Avant 1914, Bernanos apparaît : comme un fidèle de l'Action française, pour qui les solutions maurrassiennes constituent le remède à la crise politique qui lui semble compromettre les chances de la France dans le monde contemporain. Dans les années vingt et le début des années trente, l'analyse de Bernanos se modifie progressivement car la France lui paraît désormais se débattre dans une crise qui n'est plus seulement une crise politique, mais une crise de l'ensemble de la société française.

1. Bernanos, militant d'action française

[Retour à la table des matières](#)

Cette période militante de la vie de Bernanos va de 1905 à 1914, de son adolescence au déclenchement de la guerre. Elle se caractérise par un engagement actif, parfois activiste, de Bernanos dans les rangs de l'Action française, comportement qui découle, sur le plan idéologique, de son adhésion à l'essentiel des thèses maurrassiennes. Cette orientation nationaliste de Bernanos, dès sa [250] jeunesse, trouve sans doute pour une part son explication dans son milieu familial. En effet, Bernanos, né à Paris en 1888, et fils d'un tapissier-décorateur, descendant d'une longue lignée d'artisans, fut fortement influencé par les orientations idéologiques de son père. Celui-ci, catholique, nationaliste et monarchiste, était un grand lecteur de *La Libre Parole*, le journal du pamphlétaire nationaliste et antisémite Edouard Drummont. De là date l'admiration que Bernanos n'a cessé de professer, sa vie durant, pour l'auteur de *La France juive*.

Du fait de cette influence paternelle, renforcée par l'éducation reçue dans des établissements religieux au milieu des remous provoqués par l'Affaire Dreyfus et par la séparation de l'Église et de l'État, Bernanos fut élevé dans une ambiance idéologique très particulière, qui devait le marquer profondément. Une ambiance idéologique caractérisée, sur le plan politique, par l'hostilité aux institutions républicaines établies et, sur le plan religieux, par la méfiance à l'égard des catholiques libéraux, partisans d'un rapprochement avec la République et d'une certaine acceptation des principes de la société moderne, qui s'organisaient alors autour du

mouvement du Sillon. En contrepoint, cette éducation développa chez lui des fidélités qui devaient l'accompagner durant toute sa vie : d'une part, fidélité à une vision plus ou moins idéalisée de l'ancienne France monarchique, d'autre part, fidélité à un catholicisme traditionnel et intransigeant, à tendance mystique.

Très tôt, ces influences le conduisirent à s'intéresser au mouvement qui s'attachait alors à faire renaître un royalisme vivant, l'Action française. Dès 1906 - Bernanos a alors dix-huit ans - son adhésion à l'AF se manifeste dans des lettres qu'il écrit à un de ses anciens professeurs, un prêtre sympathisant du Sillon. Un peu plus tard, alors qu'il est étudiant en lettres à Paris, il appartient, dès leur création, aux Camelots du roi, troupe de choc de l'Action française, destinée à affirmer sa présence dans les manifestations de rue du quartier latin. Il participe à la plupart des activités du groupe, à l'occasion desquelles son tempérament batailleur et son goût de l'action et du panache peuvent se donner libre cours. Cela lui vaut même quelques arrestations et quelques brefs séjours dans les prisons de la République.

En 1913, ses études terminées, Bernanos débarque à Rouen pour prendre la direction d'un petit hebdomadaire local d'Action française quasi-moribond, *L'Avant-garde de Normandie*. Rapidement, il va parvenir à redonner une audience à cette publication, dont les éditoriaux, écrits de sa main, révèlent pour la première fois ses redoutables talents de polémiste. En particulier, Bernanos sera amené à prendre régulièrement à partie dans ces textes l'éditorialiste du journal radical, *La Dépêche de Rouen*, qui n'était autre que le philosophe [251] Alain, alors professeur dans un lycée de la capitale normande.

Ainsi, que ce soit comme Camelot du roi ou comme directeur de *L'Avant-garde de Normandie*, le comportement de Bernanos est alors celui d'un militant actif de l'Action française. "Je me suis donné à l'Action française, écrira-t-il plus tard, à un âge où l'idée abstraite et le sentiment font un mélange explosif. J'ai été pénétré jusqu'aux moelles" (CI, 163). De fait, dans ses lettres, comme dans ses éditoriaux, on trouve exposées des analyses politiques qui, de manière générale, sont en conformité avec l'orthodoxie maurrassienne. Toutefois, de façon discrète, certaines dissonances commencent à apparaître ici ou là en germe, mais elles n'ont guère de portée à ce moment et n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles peuvent éclairer l'évolution ultérieure de l'auteur de *Sous le soleil de Satan*.

Même si ses sentiments spontanés et son tempérament bouillonnant le portaient plus vers la personnalité de Léon Daudet que vers celle de Maurras, l'admiration que Bernanos exprime pour Maurras et son œuvre est alors sans réserve, et il dit de manière tout à fait explicite sa fidélité à celui qu'il désigne comme le "premier serviteur du Roi" (AN, 941). Le maurrassisme fervent de Bernanos se manifeste de plusieurs manières. D'abord, par son nationalisme. Pour lui, comme pour Maurras, la défense des intérêts du peuple passe par la défense de l'intérêt national :

"Au-dessus du peuple, il y a la Nation. Le peuple n'est que l'ensemble des Français vivants ; la Nation rassemble le passé le présent et l'avenir. En tant qu'héritiers de la plus belle terre et de la plus riche civilisation qui soient au monde, nous devons continuer leur œuvre et la léguer au moins intacte à nos fils" ¹⁴⁴.

Sur ce point Bernanos semble admettre - idée qu'il désavouera plus tard - que le salut de la nation transcende toute autre considération. Suivant encore en cela l'Action française, il écrit ainsi à propos de l'Affaire Dreyfus : "Vous dites qu'une injustice consommée nuit à chacun ? La plus grande injustice, c'est d'être vaincus et conquis" ¹⁴⁵.

Ce nationalisme débouche sur une virulente critique de la démocratie, qui est jugée incapable de prendre en charge les intérêts profonds et permanents de la nation, parce que le suffrage universel ne se soucie que du présent et de l'instant :

"Les arrêts du suffrage universel n'expriment rien que des fantaisies passagères d'un petit nombre d'hommes, qui décident sans connaissance et sans responsabilité. Ainsi se trouvent frustrés le passé et l'avenir du pays" ¹⁴⁶.

[252]

Par ailleurs, au lieu de créer l'unité nécessaire au salut de la nation, la démocratie multiplie au contraire les oppositions et les divisions : "Le suffrage universel fait de chaque citoyen un partisan et de la vie nationale une guerre civile" ¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *L'Avant-garde de Normandie*, 23 novembre 1913.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *L'Avant-garde de Normandie*, 12 décembre 1913.

Et Bernanos de critiquer "les baladins de l'urne", en mettant aussi en cause les institutions parlementaires, qui lui semblent impuissantes à fonder l'autorité dont la nation a besoin pour assurer son salut : "La tradition parlementaire, c'est l'impuissance au dehors, l'anarchie au dedans, les coûteuses flatteries de la surenchère, le pouvoir grandissant des capitaux anonymes, l'incompétence, la trahison" (AN, 1021).

Cette critique du régime républicain conduit Bernanos à un monarchisme qui est justifié, comme chez Maurras, par le nationalisme, la monarchie apparaissant comme la seule institution capable d'assurer la continuité de l'État et le service de l'intérêt général. Il se trouve ainsi dans le droit fil des thèses maurrassiennes lorsqu'il écrit :

"La doctrine royaliste n'est que la doctrine nationaliste, mais poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences - nous sommes monarchistes dans la mesure où nous sommes Français et parce que l'exigent ainsi les nécessités du salut public" ¹⁴⁸.

Et la monarchie qu'il décrit comporte les quatre "attributs" maurrassiens : traditionnelle, héréditaire, antiparlementaire et décentralisée.

Enfin, la convergence avec le maurrassisme se manifeste par l'antisémitisme. Comme chez Maurras, cet antisémitisme est justifié par le nationalisme, le juif étant considéré comme inassimilable par la nation, dans laquelle il reste un corps étranger, parce qu'appartenant, en réalité, à une autre nation. De ce fait, on voit Bernanos se prononcer pour un statut particulier des juifs car, dit-il, ils sont les hôtes de la France et non ses enfants :

"Le peuple juif est une nation. Qu'on le traite en ami, en allié, en frère, mais en étranger. Un traité peut nous lier, non pas des traditions, ni des souvenirs historiques, non pas le nom français. Qu'on reconnaisse leur véritable nationalité" ¹⁴⁹.

Il faut noter cependant que, chez Bernanos, l'antisémitisme se relie aussi à une certaine forme d'anticapitalisme, le juif devenant sous sa plume le symbole de

¹⁴⁸ *L'Avant-garde de Normandie*, 12 octobre 1913.

¹⁴⁹ *Ibid.*

l'usurier et de l'accapareur, dans une analyse où l'influence maurrassienne se combine avec celle de Drummont.

Si, sur l'essentiel, les positions idéologiques de Bernanos coïncident alors avec celles de l'Action française, on peut cependant [253] relever des traits qui lui sont plus personnels, sans que ceux-ci, à ce moment, le séparent du mouvement maurrassien. C'est ainsi que s'exprime déjà chez le jeune Bernanos une hostilité marquée pour le monde des bourgeois conservateurs, avec lequel, selon lui, l'Action française n'a rien de commun et dont il stigmatise l'opportunisme et la lâcheté sur le plan politique :

"Conservateurs, opportunistes libéraux, je ne fais pas cas de vous, ô végétariens... Vous avez un rôle à jouer dans l'aimable comédie de l'univers. Lequel ? Celui d'être mangés" (AN, 1001).

Cette critique antibourgeoise est aussi une critique sociale. C'est ainsi qu'il met en cause "le luxe cruel, inhumain, de cette riche bourgeoisie libérale qui, sans profit pour le goût, ne jette l'or à pleines mains que pour apaiser les morsures cuisantes de sa vanité", une bourgeoisie qui lui apparaît comme une "race d'autant plus impitoyable pour le pauvre qu'elle craint d'y reconnaître un récent passé"(AN, 1626). Inversement, Bernanos manifeste sa sympathie pour le peuple, insistant sur le côté populaire, sinon populiste, que devrait présenter une éventuelle restauration monarchique : "Ceux qui prétendent, souligne-t-il, que le premier acte de la Monarchie serait de boucler les ouvriers coupables de s'organiser pour défendre leurs intérêts se trompent ou mentent" (AN, 933).

Il faut noter que ces orientations ne le séparaient guère alors de l'Action française qui, en un certain nombre d'occasions, n'avait pas hésité à soutenir des mouvements d'ouvriers en grève. Dans le même sens, Bernanos avait participé, dans les années 1910-1912, aux activités du Cercle Proudhon, qui organisait des réunions entre militants d'AF et militants syndicalistes ¹⁵⁰. Évoquant plus tard ces rencontres, il écrira : "Nous formions des vœux pour le syndicalisme naissant. Nous préférions courir les chances d'une révolution ouvrière que de compromettre la monarchie avec une classe demeurée depuis un siècle parfaitement étrangère à la tradition des aïeux, au sens profond de notre histoire, et dont l'égoïsme, la sotti-

¹⁵⁰ Cf. Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire (1885-1914)*, Paris, Le Seuil, 1978, Chapitre 9.

se et la cupidité avaient réussi à établir une espèce de servage plus inhumain que celui jadis aboli par nos rois... A la Santé, où nous faisons des séjours, nous partageons fraternellement nos provisions avec les terrassiers, nous chantions ensemble, tour à tour, *Vive Henri IV* et *L'Internationale...*" (GC,385). Ces tendances antibourgeoises sont importantes à signaler car elles devaient aller ensuite en s'exacerbant et se rattachent dès cette époque chez lui à une certaine conception anticapitaliste de l'institution monarchique : "Ou un pouvoir héréditaire et responsable, écrit-il en 1913, ou une bande [254] irresponsable de tyrans milliardaires. Ou le sang ou l'or" ¹⁵¹.

Au chapitre de ces dissonances latentes, il faut aussi faire figurer dans cet inventaire les tendances anti-intellectualistes de Bernanos, dont le tempérament ne s'accordait pas spontanément avec ce qu'il appelait la dialectique "quelque peu austère" ¹⁵² de l'auteur du *Chemin de Paradis*. Dans cette perspective, on le voit ainsi dire sa méfiance pour des idées qui ne seraient que de pures constructions intellectuelles, dont l'efficacité lui paraît plus que douteuse :

"Il est sûr que, sitôt qu'elles ont échangé les claires solitudes du froid royaume platonicien pour un cerveau vivant et pensant les idées perdent leur netteté géométrique. Par un travail aussi mystérieux que celui de la génération matérielle, les conceptions de l'esprit s'amalgament au fond obscur de l'instinct : elles s'assouplissent, elles deviennent assimilables. Ce n'est pas vainement que, dans les détours de la substance cérébrale, elles se sont comme mêlées au sang, groupées et ordonnées à la cadence du cœur. Dès lors, elles peuvent aller chercher ailleurs d'autres asiles : elles sont formées pour la conquête" (AN, 945).

En fait, alors que le royalisme de Maurras, héritier du positivisme, était un royalisme de raison, un royalisme rationnel, quasi-scientifique, la fidélité monarchique de Bernanos est davantage un élan instinctif, peu raisonné, qu'il a en quelque sorte rationalisé en adhérant à l'Action française. Aussi, pourra-t-il écrire plus tard, à propos de sa dette à l'égard de Maurras : "Avant que d'écouter les leçons d'un tel maître, par nos origines, par nos instincts profonds, par mille fibres, oui, nous appartenions à la France, mais il a discipliné cet amour et, doublant notre

¹⁵¹ *L'Avant-garde de Normandie*, 9 novembre 1913.

¹⁵² *L'Avant-garde de Normandie*, 6 août 1914.

élan par l'accord de l'intelligence et du cœur, il nous a donné tout entiers" (AN, 940).

Ainsi, les fondements du nationalisme et du monarchisme de Bernanos ne coïncident pas totalement avec les bases positives et réalistes qu'entendait leur donner le maurrassisme et s'enracinent en fait chez lui dans ce que l'on peut appeler une sorte de romantisme rationalisé. Enfin, il ne faut pas oublier que, dès cette époque, l'engagement de Bernanos est aussi commandé, à côté de sa fidélité monarchique, par un enracinement spirituel dans une foi religieuse à tendance mystique extrêmement vigoureuse et profonde. "La vie, note-t-il à la fin de son adolescence, est une chose absolument vide, sans saveur, quand on n'y mêle pas toujours, absolument, Dieu" (CI, 79). Dans cette perspective, sa condamnation des formes libérales ou modernistes du catholicisme est aussi violente que son [255] hostilité à la République. Toutefois, dans ces années, son traditionalisme catholique s'accorde sans difficultés avec son adhésion à l'Action française. A ce moment, en effet, les catholiques traditionalistes trouvent l'Action française à leur côté dans leur lutte contre la République anticléricale et, sous le pontificat de Pie X, le mouvement monarchiste apparaît comme l'un des meilleurs défenseurs des droits de l'Église, confusion que favorisent les dirigeants de l'AF et que ne désavouent pas les plus hautes autorités de l'Église catholique.

Ainsi, durant cette période, même si l'on rencontre dans les orientations de Bernanos des nuances personnelles, il n'en reste pas moins que pour l'essentiel ses positions restent très proches de celles de l'Action française. Sa vision des choses recoupe alors l'analyse maurrassienne. En particulier, pour lui, la crise que traverse la France lui apparaît avant tout comme une crise politique, une crise du "pays légal", due aux mauvaises institutions dont s'est doté la nation depuis 1789, c'est-à-dire les institutions républicaines, des institutions qu'il faut donc abattre, pour les remplacer par cette monarchie traditionnelle, héréditaire, antiparlementaire et décentralisée, dont Maurras a fait la théorie et dont l'Action française s'attache à faire triompher la cause, par une action à laquelle Bernanos apporte sans réticence son concours.

2. La rupture avec l'Action française

[Retour à la table des matières](#)

La rupture définitive de Bernanos avec l'Action française interviendra dans les années 1932-34. En fait, celle-ci sera la conclusion d'une longue évolution qui s'amorcera dès les premiers mois de la guerre de 14. Dès ce moment, en effet, le comportement de Bernanos n'est plus tout à fait celui du militant enthousiaste d'avant-guerre. Il devient plus réticent devant certaines des orientations et des transformations du mouvement maurrassien et les rapports ambigus qu'il entretient avec lui après la guerre ne doivent pas dissimuler une attitude critique qui, plus ou moins avouée selon les moments, ira en s'accroissant jusqu'à la crise finale de 1932.

Le premier élément qui a sans nul doute contribué à transformer le comportement de Bernanos est donc la guerre de 1914. Dès la déclaration de guerre, Bernanos, qui était réformé, s'engage et combat sur le front. Cette expérience lui fait perdre les illusions romantiques sur les vertus de la guerre qu'il avait pu nourrir jusque-là. La guerre lui apparaît comme une épreuve atroce, qui l'amène à juger sévèrement le journalisme cocardier de l'arrière, dont les [256] outrances n'épargnent pas la presse nationaliste. Cette épreuve est aussi pour lui l'occasion d'un approfondissement spirituel, notamment sous l'influence de l'œuvre de Léon Bloy qu'il découvre alors. Par ailleurs, la fraternité des tranchées avive les inclinations populistes qui étaient déjà perceptibles dans ses orientations d'avant 1914. Elle développe sa sympathie instinctive pour le peuple, pour les petites gens, pour les humbles. Enfin, avec le goût des images contrastées qui est le sien, il oppose à ce monde de "l'Avant", symbole de jeunesse, de pureté, d'héroïsme, l'univers de "l'Arrière", où lui semblent régner l'égoïsme, la veulerie, la corruption. Et, justement, l'après-guerre lui apparaîtra comme le triomphe de l'Arrière. Avec le sentiment que les victimes de la guerre sont mortes pour rien, il déplore, après 1918, le retour des vieilles habitudes, des vieilles routines, des mêmes jeux politiques qu'avant le conflit. Devant cette société qui, pressée de rattraper le temps perdu avec une sorte de frénésie, bascule, dira-t-il, "de la guerre dans le carnaval", son sentiment dominant est l'écœurement : "Qui n'a pas vécu ce temps-là ne sait pas

ce que c'est que le dégoût" (FCR, 65). Il écrira d'ailleurs son premier roman, *Sous le soleil de Satan*, comme une protestation spirituelle en face de cette évolution : "Qu'aurais-je jeté en travers de cette joie obscène sinon un saint ? " (EC, 1040) ¹⁵³.

Cette réaction d'écœurement au lendemain de la guerre s'accompagne d'un certain éloignement à l'égard de l'Action française. Cet éloignement a deux raisons essentielles. Tout d'abord, Bernanos a le sentiment que le souffle révolutionnaire de l'Action française est en train de s'épuiser et que sa politique vire au conservatisme et à l'opportunisme. Ainsi, pendant la guerre, n'a-t-il pas compris la politique "d'union sacrée" à laquelle s'est ralliée l'AF, pas plus qu'il n'admet, en 1919, l'électoratisme auquel elle sacrifie, en présentant des candidats aux élections législatives. Bernanos a alors, semble-t-il, l'impression que, malgré ses dénégations, l'Action française est en train de s'intégrer à l'ordre établi. Par ailleurs, une seconde raison de son éloignement paraît résider dans ce que l'on peut appeler l'embourgeoisement de l'Action française, qui lui semble se transformer en un mouvement rassurant, vers lequel reflue la bourgeoisie modérée : "Le doctrinaire en révolte, constate-t-il en 1926, ne fait souche que de gens paisibles" ¹⁵⁴. De ce fait ¹⁵⁵, tout [257] en restant sentimentalement attaché à l'AF, il prend ses distances en démissionnant des Camelots du roi en 1920 et cette situation se prolongera jusqu'en 1926.

Assez paradoxalement, pour le catholique fervent qu'est Bernanos, c'est la condamnation de l'Action française par l'Église qui va, pendant quelque temps, le rapprocher du mouvement maurassien à partir de 1926. Dès le début de la crise, Bernanos, qui vient de devenir célèbre avec la publication de *Sous le soleil de Satan*, s'engage et prend la défense de l'AF par des interventions publiques sous la forme de lettres, d'interviews, d'articles. Pour expliquer ce brusque rapprochement plusieurs raisons peuvent être avancées. Tout d'abord, des raisons personnelles et circonstanciées, telles que l'amitié qui le lie à Henri Massis, écrivain catholique proche de Maurras, ou l'accueil enthousiaste fait par Léon Daudet dans le quoti-

¹⁵³ Les textes de Bernanos reproduits en annexe dans le tome 1 des *Écrits de combat* de l'édition de La Pléiade sont référencés sous le sigle EC.

¹⁵⁴ *Sous le soleil de Satan*, in *Romans*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1965, p. 112.

¹⁵⁵ À cela peut s'ajouter aussi le fait que Bernanos n'a pas retrouvé dans la mouvance de l'AF une situation professionnelle analogue à celle qui avait été la sienne avant la guerre à *L'Avant-garde de Normandie*.

dien de l'Action française à la publication de *Sous le soleil de Satan*. Il a pu aussi réagir à ce qu'il pouvait y avoir d'injustice, à ses yeux, dans cette condamnation, notamment en raison du soutien antérieur que l'Église avait apporté à l'Action française lorsque leurs intérêts coïncidaient avant 1914 ; en raison aussi du caractère hâtif d'une décision doctrinalement mal expliquée et mal justifiée. Enfin, on peut aussi évoquer le tempérament de Bernanos, son goût de la bravade et du panache, sa haine de toutes les formes d'opportunisme.

Pourtant, il semble qu'il faille chercher ailleurs les raisons profondes du comportement de Bernanos en cette occasion, et, paradoxalement, il semble bien que ces raisons soient d'abord des raisons religieuses. C'est, en fait, semble-t-il, le catholique traditionaliste et intransigeant, plus que le monarchiste, qui prend la défense de l'AF, et ceci parce que la condamnation de l'Action française lui apparaît moins comme une défaite de l'AF que comme une victoire des catholiques libéraux et modernistes dont il n'a cessé de dénoncer les orientations. Et c'est pour s'opposer à leur triomphe qu'il lui paraît nécessaire de prendre la défense de Maurras :

"Il ne faut pas réduire l'affaire aux proportions d'une simple querelle entre Rome et une association suspecte. Il s'agit de bien autre chose. Ce n'est pas en tant que royalistes mais en tant que catholiques, que nous sommes résolus à briser toute nouvelle tentative de ralliement. L'Action française à terre, il est facile de prévoir que les autres organisations de défense et de combat seront vite culbutées... Nous avons le devoir de faire connaître au Pape qu'il y a en France une opinion catholique irréductible, dont le choix est fait" (CI, 262).

Un peu plus tard, la condamnation confirmée, il écrira : "Une nouvelle invasion moderniste commence. Cent ans de concessions, [258] d'équivoques ont permis à l'anarchie d'entamer profondément le clergé... Je serai fusillé par des prêtres bolcheviks qui auront *Le Contrat social* dans la poche et la croix sur la poitrine" (CI, 277).

Il est d'ailleurs significatif de constater que durant cette période se multiplient sous sa plume les déclarations sur les problèmes religieux, dans lesquelles il déplore la médiocrité spirituelle des chrétiens et du clergé, comme dans ce texte de 1930 où il met en accusation "un certain nombre de pauvres types qu'une provi-

dence incompréhensible a chargé, pour une part du moins, de la défense du spirituel, et qui trouvent infiniment roublard (et aussi moins périlleux) de mettre le spirituel en heu sûr, de l'enfermer à double tour dans la cave, comme ils voyaient jadis leur papa serrer les écus au retour du marché. Ces misérables ont toujours le nom de Dieu à la bouche, mais dans une telle bouche qui n'est que l'orifice supérieur de leurs entrailles : Dieu, c'est révolution, démocratie, assurances sociales, que sais-je ? Au front de l'Église, ils écriront un jour : "On est mieux nourri ici qu'en face, et ils s'étonneront de ne recueillir que des ventres" (EC, 1216).

On le voit, les raisons du rapprochement de Bernanos avec l'Action française après 1926 sont très ambiguës. Celui-ci ne semble pas signifier, en tout cas, qu'il soit revenu sur ses réticences de l'immédiat après-guerre, même si, entre 1927 et 1930, époque où il écrit plusieurs de ses romans, *La joie* et *L'Imposture* notamment, il est amené à participer à un certain nombre d'activités culturelles de l'Action française. En fait, ses réserves à l'égard de l'AF vont réapparaître progressivement entre 1928 et 1932. C'est ainsi qu'autour de 1930, tout en continuant de développer des thèses souvent proches de celles de l'AF, il s'adresse avec de plus en plus d'insistance aux jeunes militants du mouvement, comme s'il n'avait plus confiance dans ses dirigeants plus âgés ¹⁵⁶. C'est alors qu'il s'intéresse à la fondation d'une revue de jeunes, *Réaction* ¹⁵⁷, qui naît en 1930 en marge de l'Action française. Le même thème de l'appel à la jeunesse apparaît aussi dans l'essai historique et politique que Bernanos publie en 1931, sous le titre *La Grande Peur des bien-pensants*, qui se présente comme une biographie de Drummont, mais est aussi une histoire polémique de la première moitié de la IIIe République. Ainsi, touche après touche, les dissonances avec [259] l'Action française deviennent plus sensibles et progressivement le fossé se creuse.

L'éloignement va se transformer en rupture avec la collaboration que Bernanos apporte, à partir de novembre 1931, au Figaro, qui était alors la propriété du parfumeur milliardaire et un peu mégalomane François Coty. Celui-ci, qui souhaitait unir tous les courants de la droite "nationale", cherchait des talents pour accroître l'audience de son journal, d'où son appel à la plume de Bernanos. En mai

¹⁵⁶ Dans ses mémoires, le comte de Paris situe aussi dans cette période plusieurs conversations avec Bernanos qui auraient renforcé son attitude critique à l'égard de l'Action française. *Mémoires d'exil et de combat*, Paris, 1979, p. 84.

¹⁵⁷ Cf. J.L. Loubet del Bayle, "Réaction, une revue des années 30" in revue *Politique*, 1966. Cf. aussi J. de Fabrègues, *Bernanos tel que je l'ai connu*, Paris, Mame, 1963.

1932, Coty ayant fait l'objet d'une attaque dans les colonnes de *L'Action française*, Bernanos prit sa défense et fut, en représailles, exclu du mouvement maurrassien, mesure qui fut suivie d'une violente polémique entre les deux journaux. Bernanos semble avoir alors choisi de se ranger du côté de Coty par besoin d'action, en espérant pouvoir faire du *Figaro* un centre intellectuel au service d'un mouvement de droite, à la fois nationaliste et catholique. En fait, assez rapidement, ses projets étant écartés, il devait cesser sa collaboration au *Figaro*, ses derniers articles paraissant en décembre 1932. À partir de ce moment, jusqu'en 1936, la réflexion de Bernanos s'éloigne de la politique. D'autant plus qu'en 1933, un grave accident de motocyclette le laisse en partie infirme, tandis qu'il se débat dans de graves difficultés financières qui l'obligent à se consacrer à son œuvre littéraire pour survivre. C'est au milieu de ces difficultés qu'il écrit, cependant, son chef-d'œuvre, *Le journal d'un curé de campagne*, qui sera publié en 1936. En tout cas, au point de vue politique, son non-conformisme, qui l'a progressivement éloigné de l'AF, fait à ce moment de lui un homme seul.

En fait, cette rupture avec l'Action française n'a pas été un accident. Elle traduit une attitude critique qui, au fil des ans, s'est peu à peu précisée. Il faut toutefois noter que ces critiques de Bernanos ne concernent pas le contenu spécifiquement doctrinal du maurrassisme. Il reste nationaliste, monarchiste, hostile à la démocratie et au parlementarisme, adversaire des partis de gauche. Ses griefs sont ailleurs. Tout d'abord, il dénonce plus ou moins clairement selon les moments l'inaction et l'inefficacité de l'Action française, qui lui paraît s'être sclérosée et n'être plus capable d'avoir une prise sur l'événement. Dès 1919, on le voit ainsi constater la bureaucratisation du mouvement :

"Il tombe sous le sens qu'après avoir été un instrument de conquête, la Ligue obéit à une loi historique en organisant ce qu'elle a conquis. On la voit devenir un État qui, pour assurer son avenir, substituera légitimement aux cadres de sa petite armée une hiérarchie fonctionnaire" (CI, 163).

Bernanos, plus tard, insistera sur cette caporalisation du mouvement, qui lui semble se manifester au niveau de l'action aussi bien [260] qu'au niveau de la pensée et de la réflexion. Après la rupture, il dénoncera ainsi "la discipline exagérément rigide du parti" (EC, 1299), comme le "servilisme intellectuel" (EC, 1187)

engendré par le "despotisme" qu'exerce sur ses troupes "le dictateur spirituel du nationalisme intégral" (EC, 1299).

Mais, surtout, dans cette perspective, Bernanos reproche à Maurras et à l'Action française d'avoir remplacé l'action par la parole et de croire avoir agi en ayant parlé ou écrit :

"À chaque enfoncement de mon malheureux pays, j'entends depuis 1908 des voix amies me souffler à l'oreille : "Nous avons raison !". Et la France donc ! Seulement, voyez-vous, en politique comme en amour, d'avoir eu raison n'a jamais rien rapporté à personne" (EC, 1264).

Et, dans la foulée, il traitera Maurras de "vaine et inutile Cassandre". Cette critique débouche par ailleurs sur une mise en cause de l'intellectualisme de l'Action française, à l'occasion de laquelle on voit réapparaître les tendances anti-intellectualistes de Bernanos qui étaient déjà perceptibles chez lui avant 1914. Il évoque ainsi, sans nommer Maurras, mais la cible est claire, ces doctrinaires qui "font une besogne utile [car] ils découragent de penser des millions de sots", mais qui, constate-t-il, "les dispensent aussi d'agir" (EC, 1212). Il critique aussi "ceux qui calculent trop et n'entreprennent rien". Au contraire, quant à lui, il en appelle aux puissances du sentiment et de l'imagination : "On oublie trop la part énorme du rêve dans chaque vie d'homme. Restituer cette part à l'action, la transformer en énergie utilisable est une entreprise immense" (EC, 1219). Dans une lettre à François Coty, en 1932, il revient sur ce thème : "Depuis 1908, j'ai vu Maurras exténuier son incomparable puissance logicienne... à prouver qu'il a raison, raison, raison". Or, ajoute-t-il, pour susciter les changements nécessaires, c'est moins à l'intelligence que l'on doit s'adresser qu'au "cœur", à "l'imagination" et aux "puissances du sentiment" (CI, 440-442).

En outre, le chrétien fervent qu'est Bernanos déplore les insuffisances spirituelles du mouvement maurrassien, qui lui semble gangrené de l'intérieur par ses tendances positivistes. C'est ainsi qu'on le voit, dès 1926, au cœur même de la crise provoquée par l'intervention romaine, formuler déjà des réserves sur les carences spirituelles de l'AF et il écrit à son ami Henri Massis :

"En un sens, l'AF n'a pas volé ce coup dur, elle s'est laissé compromettre par les beaux esprits qui jouent les libertins du XVIIIe

siècle dans les salons, y multiplient les sentences et les gaffes... Il est grotesque d'entendre une jeune fille d'Action française et bien-pensante parler de ses maîtres préférés (!) : Stendhal et Anatole France. Cela se paie" (CI, 276).

[261]

Ces réserves spirituelles s'accompagnent aussi de divergences littéraires. C'est ainsi qu'il est amené à défendre contre l'Action française les œuvres de Claudel, de Péguy ou de Léon Bloy. Ce décalage entre une Action française qui, selon ses propres termes, lui semble 'manquer déplorablement de vie intérieure"(CI, 279), et les tendances profondes de sa pensée et de sa sensibilité a sans nul doute joué un rôle important dans l'évolution de Bernanos. Après la rupture avec Maurras, il remarquera d'ailleurs. "Il faudrait être ivre ou fou pour croire que mes romans doivent quelque chose à l'auteur *d'Anthinéa*" (EC, 1295).

Enfin, Bernanos formule à l'égard de l'AF un dernier reproche qui est en relation étroite avec les précédents : l'Action française s'est embourgeoisée. La respectabilité qu'elle a acquise après la guerre de 14 lui a attiré une clientèle bourgeoise de modérés, de conservateurs, très différente, selon lui, de la clientèle qui avait été la sienne à l'origine. "L'Action française, écrira-t-il en 1932, a créé une nouvelle espèce de Bien-Pensants, la plus coriace, hélas ! que l'on ait encore jamais vue"(EC,1296). Cette accusation a un relief particulier sous sa plume, car il attribue désormais à la bourgeoisie des responsabilités écrasantes dans la décadence de la France et de la société moderne. En fait, avec ces deux derniers griefs - carences spirituelles et embourgeoisement - les critiques que formule Bernanos à l'égard de l'AF reflètent une évolution plus profonde de sa réflexion concernant les maux dont lui semble affectée la société moderne.

3. Crise politique et crise de société

[Retour à la table des matières](#)

En effet, aux yeux de Bernanos, le drame qui se noue n'est plus seulement celui d'une société malade de l'absence d'institutions politiques saines. La crise qu'il diagnostique n'est plus seulement la crise du pays légal, mais aussi celle du pays réel, pour employer la terminologie maurrassienne. La crise qu'il dénonce est *une*

crise qui lui semble gangrener l'ensemble de la société française, qu'il décrit comme "une société déjà aux trois quarts décomposée" (CI, 356). Comme on vient de le souligner, dans cette décomposition les responsabilités de la bourgeoisie sont, à ses yeux, déterminantes, ainsi qu'il s'efforce particulièrement de le démontrer dans *La Grande Peur des bien-pensants*. Pour lui, en effet, la France de la IIIe République dont il stigmatise les tares est une société qui est fondamentalement bourgeoise, faite par la bourgeoisie pour la bourgeoisie. C'est une société qui est née de la Révolution de 1789, que la bourgeoisie a confisquée à son profit :

[262]

"Cette Révolution fameuse, celle de 89, n'a eu qu'un résultat certain : la consolidation des biens acquis grâce à quelques poignées d'assignats, frauduleusement. Une comédie se jouait à l'avant-scène, avec une petite armée terroriste, les porteurs de piques, les sectionnaires..., tandis que les malins s'assuraient les dépouilles du régime, bouleversaient le code civil pour y introduire une nouvelle conception du droit de propriété propre à décourager les anciens possesseurs légitimes, en conférant au vol garanti par la loi une sorte de caractère sacré" (GP, 102).

Peu à peu, cette bourgeoisie, ce "propriétariat", a investi durant tout le XIXe siècle la société française, en la transformant en une société à son image, la plus propice possible à ses intérêts. À cet égard, Bernanos considère que l'avènement de la IIIe République, accompagné de la répression sanglante de la Commune, a marqué le couronnement et l'achèvement de cette évolution. Mais, en même temps qu'elle triomphe, la bourgeoisie comme classe spécifique se dilue en s'annexant la plus grande partie de l'ancienne aristocratie et certains éléments des classes populaires. C'est, selon lui, "ce nouveau regroupement des forces sociales" (GP,99) qui s'installe au pouvoir avec la IIIe République, et ceci même si, apparemment, cette bourgeoisie paraît, dans les débats politiques et idéologiques de l'époque, se diviser en bourgeois républicains et bourgeois conservateurs.

En fait, dit Bernanos, ces deux bourgeoisies communient dans le culte des mêmes valeurs, dans le même amour de l'argent, dans le même souci de l'ordre. Ici réapparaît ce que l'on peut appeler l'anticapitalisme bernanosien qui, à travers son réquisitoire contre la bourgeoisie - comme aussi à travers ses attaques antisé-

mites, qui sont nombreuses dans *La Grande Peur* ¹⁵⁸ - dénonce le "règne de l'argent", qui lui paraît avoir été une des causes déterminantes de la décomposition de la société française. 1870, c'est, en effet, à ses yeux, "le triomphe des puissances d'argent"(GP, 99) et de leur pouvoir corrupteur. Il stigmatise :

"Ce fait immense : la dépossession progressive des États au profit des forces anonymes de l'Industrie et de la Banque, cet avènement triomphal de l'Argent, qui renverse l'ordre des valeurs humaines et met en péril tout l'essentiel de notre civilisation" (GP, 342).

En même temps, cette bourgeoisie a peur pour l'ordre social établi qui consacre ce règne de l'argent et elle vit dans la crainte d'une révolution qui viendrait le mettre en péril. Dans cette perspective, Bernanos, à la suite de Drumont met en accusation l'impitoyable [263] répression qui a suivi "insurrection de la Commune, qu'il impute à un "accès de panique" du monde conservateur, transformant "les modérés de tous poils" en "moutons enragés" (EC, 1210).

Si ce réquisitoire touche toute la bourgeoisie, Bernanos est cependant particulièrement sévère à l'égard de la bourgeoisie conservatrice, de la bourgeoisie de droite, de la bourgeoisie des "bien-pensants", cette bourgeoisie qui prétend défendre des principes, qui prétend servir l'Église et la monarchie. En fait, dit l'auteur de *La Grande Peur*, cette bourgeoisie cherche d'abord "à garantir ses intérêts" (GP, 98) et, pour défendre ses intérêts, elle manifeste un opportunisme constant, qu'elle dissimule derrière une exaltation de la conciliation et de la modération. En réalité, ces bien-pensants n'ont jamais su défendre les valeurs qu'ils prétendaient servir, ce sont, à ses yeux, des "passifs", des "impuissants", des "résignés", prêts, en fait, à toutes les compromissions, à toutes les capitulations :

"Qu'on pense ou non du bien de la modération indispensable à la vie en société, il est difficile de s'empêcher de sourire au spectacle de modérés par système qui, de leurs mains diligentes, déplacent et reculent sans cesse le fameux jalon qui doit marquer la limite des concessions possibles : avant-hier conservateurs, hier opportunistes, aujourd'hui libéraux, progressistes ou républicains de gauche..." (GP, 98).

¹⁵⁸ Sur l'antisémitisme de Bernanos, cf. J. Petit, *Bernanos, Bloy, Claudel, Péguy, quatre écrivains catholiques face à Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Cette critique des bien-pensants est donc conduite au nom des principes dont ceux-ci apparemment se réclament, des principes que, selon Bernanos, ils compromettent et trahissent en les sacrifiant à leur égoïsme et à leurs intérêts : "La mauvaise fortune de la France veut que la bourgeoisie ait incarné, cinquante ans durant, aux yeux du peuple ouvrier la propriété, l'ordre social, la religion - que ces faibles aient longtemps passé pour servir une pensée forte, s'intitulant avec modestie des gens bien-pensants" (GP, 97).

Ce règne de l'argent, de l'opportunisme, de la médiocrité a pour conséquence une crise des élites de la société française. Crise des élites politiques évidemment, mais aussi des élites religieuses et militaires, qui sont toutes contaminées par le virus bourgeois. C'est ainsi que, pour ce qu'il appelle "le cheptel bigot" des bien-pensants, l'Église est devenue une sorte de gendarmerie supplémentaire et il s'indigne que le clergé, oublieux de sa mission spirituelle, se soit laissé corrompre par l'opportunisme bourgeois : "Il a fait en cent ans le tour de tous les régimes, de tous les partis, de toutes les classes sociales, l'aumônière à la main" (GP, 343). Il en est de même pour les militaires. Ils flattent le régime, les tenants du pouvoir et sont plus préoccupés de leur avancement et de leurs aises bourgeoises que du salut de l'État et de la nation : "ils remplissent merveilleusement leur culotte, mais ils ne remplissent pas leur destin" (GP, 263). Donc, [264] faillite des élites, qui reflète la démission d'une bourgeoisie enfermée dans son égoïsme, incapable de voir plus loin que ses intérêts à court terme et trahissant sans cesse les principes qu'elle prétend servir . "Qui dit conservateur dit d'abord conservateur de soi-même" (GP, 108). Ces élites bourgeoises sont d'autant plus défailantes aux yeux de Bernanos que, par crainte de voir compromis l'ordre dont elles profitent, elles se sont, notamment au moment de la Commune, coupées du peuple, "en prenant vis-à-vis du monde ouvrier la responsabilité d'une répression qui ne leur fut jamais pardonnée" (GP, 99).

Après *La Grande Peur*, Bernanos reviendra souvent sur cette idée, qui est très importante pour comprendre son évolution ultérieure. C'est ainsi qu'on voit, par exemple, ce raisonnement réapparaître sous sa plume pour justifier son attitude critique et pleine de réticences devant les événements de février 34 :

"Il saute aux yeux que [ce] mouvement... entraîne une foule de braves gens, qui ne serviront en fin de compte que les suprêmes in-

térêts d'une société bourgeoise qui croule et croyant restaurer la France, ne restaurera que Monsieur Guizot" (CI, 557).

De manière très significative, il ajoute : "Certes, le front commun, républicain sert des intérêts aussi peu honorables, sinon les mêmes. Seulement, il ne les sert pas au nom de Dieu, de la Morale, de la Famille" (CI, 557). Un des traits caractéristiques de l'évolution de Bernanos au cours de cette période, c'est donc la place grandissante faite à cette critique de la société bourgeoise, de ses structures, de sa mentalité, et à la dénonciation des compromissions qu'entraîne l'annexion par cette société des valeurs chrétiennes et monarchistes dont Bernanos lui-même se réclame. Il met donc en accusation une "imposture" qu'un peu plus tard il résumera de la façon suivante : "La bourgeoisie défend la propriété... À mesure que s'organisait contre elle le monde ouvrier, on l'a vu s'instituer peu à peu la protectrice des valeurs spirituelles dont l'immense prestige avait l'avantage de couvrir utilement ses privilèges" (SV, 678).

En contrepoint de ce diagnostic sur le pourrissement bourgeois de la société française, l'esquisse de médication envisagée par Bernanos est, elle aussi, révélatrice de l'évolution de sa pensée. En effet, il apparaît désormais que, pour lui, les problèmes que pose l'évolution de la société française ne sont plus seulement des problèmes politiques. Et pour y faire face, il ne s'agit plus seulement à ses yeux, d'envisager une transformation politique et institutionnelle, il s'agit aussi de travailler à un changement plus profond, à la fois social et moral. Il reste monarchiste, mais il apparaît bien que, selon lui, une restauration institutionnelle ne suffirait pas, à elle [265] seule, pour mettre un terme à la décomposition de la société qu'il décrit :

"Nous n'allons tout de même pas nous casser la figure pour savoir de quel régime, république, dictature ou monarchie, lequel est le plus capable de sauver une société dont nous ne souhaitons nullement le salut" (CII, 82).

Donc, pour Bernanos, en 1935, c'est bien toute une société qui est à reconstruire et pas seulement ses institutions. Aussi écrit-il nettement à un correspondant que "de la société telle qu'elle est il souhaite passionnément la crevaïson"(sic) (CII, 109). C'est cette évolution par rapport à l'analyse maurrassienne qu'il résumera un peu plus tard dans *Scandale de la vérité*, en écrivant : "La société moder-

ne est à refaire. La société française est à refaire et la trahison du maurrassisme a été de la persuader qu'il n'en était rien, qu'elle pouvait facilement servir telle quelle, grâce à la Monarchie bien entendu" (SV, 598).

Aussi, lorsque Bernanos passe au stade des propositions, dans la mesure où il en formule, ce ne sont plus seulement les thèmes monarchistes maurrassiens qui servent de référence, mais la notion "d'ordre social chrétien" (GP, 180) et l'exemple de la chrétienté médiévale. Ce qu'il propose de reconstruire, ce n'est plus seulement une société monarchique, mais une société chrétienne, dans laquelle la foi chrétienne animerait, spiritualiserait toutes les activités de la cité en rejetant dans l'ombre toutes les valeurs bourgeoises. La monarchie est un élément de cet ordre à construire, mais elle n'est plus le seul, ni le plus important. Et, quand il évoque l'éventualité d'une restauration monarchique, il insiste sur le fait que celle-ci ne devrait pas être seulement une transformation institutionnelle et politique, mais une "réforme sociale" qui devrait être fondée sur "la réconciliation du peuple et de l'État unis contre l'oppression de l'argent" (GP, 181).

Quant aux moyens à mettre en œuvre pour restaurer cet ordre chrétien, Bernanos reste sur ce point assez vague. Toutefois, il semble bien qu'à ses yeux ce qui est le plus important, c'est de faire resurgir un type d'homme analogue à celui qui avait construit la chrétienté médiévale. De ce fait, à l'idée de révolution politique monarchiste tend à se substituer l'idée d'une révolution spirituelle et morale. Toutefois, le nationalisme de Bernanos réapparaît avec l'idée que la France a une vocation particulière pour susciter et organiser dans le monde cette révolution spirituelle. A cette notion d'une mission de la France s'ajoute en outre l'idée d'une mission de la jeunesse. Dans les années 30, en effet, Bernanos a, semble-t-il, le sentiment que sa génération et la génération précédente ont fait faillite, qu'elles sont incapables d'enrayer le processus de décomposition [266] qu'il diagnostique et il place son espoir dans la jeunesse. C'est à la jeunesse que s'adresse la conclusion de *La Grande Peur* : "Dieu vient de remettre entre vos mains le suprême espoir de la chrétienté, le sort de l'homme chrétien" (GP, 349).

Parallèlement à cette description insistante de l'investissement de la société française par la bourgeoisie d'argent qui donne à son analyse une dimension sociale qui était auparavant à peine esquissée, s'amorce aussi sous la plume de Bernanos une réflexion plus générale, qui ira ultérieurement en s'approfondissant, sur l'avenir d'un monde déspiritualisé qui, selon lui, "s'organise pour se passer de

Dieu" (EC, 1219). Dans cette perspective, évoquant l'évolution "d'une civilisation industrielle, dont le seul objet paraît être la souveraineté sur la matière"(EC, 1051), il prophétise, dans les toutes dernières pages de *La Grande Peur*, l'avènement d'une "nouvelle forme de barbarie", dans laquelle le règne de l'argent viendrait confluer avec le développement technique pour donner naissance à un monde matérialiste dans lequel les hommes libres n'auraient plus de place.

"Si le monde que nous voyons naître a quelque chance de durer, cela ne peut être que par l'accord chaque jour plus intime du Capital et de la Science, du Ploutocrate et de l'Ingénieur, d'où va sortir une sorte de déterminisme économique, une loi d'airain seule capable de mettre la multitude à genoux"(GP, 336).

Et *La Grande Peur* s'achève sur cette proclamation : "La société qui se crée peu à peu sous nos yeux réalisera aussi parfaitement que possible, avec une sorte de rigueur mathématique, l'idéal d'une société sans Dieu. Seulement, nous n'y vivrons pas. L'air va manquer à nos poumons. L'air manque... On ne nous aura pas. On ne nous aura pas vivants !" (GP, 350).

Telles sont donc les orientations originales de la réflexion de Bernanos qui se dessinent progressivement entre 1918 et 1935 et, qui, tout en s'inscrivant apparemment dans une problématique proche de l'analyse maurrassienne, l'ont en réalité lentement éloigné de l'Action française, de telle sorte que la rupture en partie circonstancielle et conjoncturelle de 1932 n'a fait que consacrer un processus de divorce plus ou moins implicite amorcé depuis plusieurs années. Elles révèlent en effet quels ont été les éléments décisifs de cette rupture : d'une part les concessions faites par l'Action Française à une bourgeoisie d'argent que l'auteur de *La Grande Peur des bien-pensants* condamne sans appel et, d'autre part, la méconnaissance par le positivisme maurrassien de la dimension spirituelle de la crise qui, selon Bernanos, mine en profondeur la société moderne.

Désormais, Bernanos va devenir de plus en plus solitaire, se [267] définissant, au-delà des partis, comme un chrétien et un homme libre : "Démocrate ni républicain, homme de gauche non plus qu'homme de droite, que voulez-vous que je sois ? Je suis chrétien" ¹⁵⁹. Ainsi s'annonce, au milieu des années 30, l'attitude qui va être désormais la sienne jusqu'à sa mort, celle d'un homme seul, refusant toutes

¹⁵⁹ Marianne, 17 avril 1935.

les annexions, assumant face à un monde bouleversé une sorte de mission prophétique.

II. Bernanos et son temps

[Retour à la table des matières](#)

À partir de 1936, Bernanos va presque totalement se consacrer au commentaire de l'actualité, sacrifiant à cette tâche son œuvre romanesque. *Le journal d'un curé de campagne*, son roman le plus célèbre, paraît en effet en 1936, et, jusqu'à sa mort la création littéraire va devenir marginale par rapport à son activité de polémiste. A partir de ce moment, sa réflexion est donc presque complètement accaparée par les événements dramatiques dont il est le contemporain et en face desquels il se sent appelé à assumer une sorte de mission, à laquelle il ne lui paraît pas possible de se dérober : "À mesure que je vieillis, écrira-t-il, je comprends de mieux en mieux que ma modeste vocation est vraiment une vocation - vocatus. Le Bon Dieu doit m'appeler chaque fois qu'il a besoin de moi. Alors, je me lève en rechignant et, sitôt la besogne faite, je retourne à ma vie très ordinaire" (CII, 502).

Certes, en un certain nombre de circonstances, son dialogue polémique avec l'Action française se poursuit, mais, désormais, ses analyses, approfondissant certaines de ses intuitions antérieures, se situent à un autre niveau, où se manifeste pleinement ce que d'aucuns ont appelé son prophétisme. Sur le plan politique, le catalyseur de sa réflexion, à partir de 1935, va être le développement des dictatures fascistes ou fascisantes et la vulnérabilité de la société française en face de leurs entreprises. Ses analyses s'efforcent de dégager, au-delà des apparences, la signification profonde de l'apparition de ces régimes et de leur caractère "totalitaire", dont il rapproche l'expérience communiste en Union soviétique, qui lui paraît être de même nature. De ce fait, il ne considérera pas sa tâche comme achevée avec la défaite des régimes fascistes et, après la guerre, il estimera continuer le même combat en mettant en garde, avec la même vigueur, contre la menace d'une dictature communiste.

Toutefois, durant cette période, sa réflexion ne se situe pas [268] qu'à ce seul niveau, car, à ses yeux, les problèmes politiques ou sociaux du monde moderne ne

doivent plus être envisagés isolément, mais situés par rapport à une crise plus générale, qui lui semble mettre en question l'ensemble de la civilisation occidentale. Désormais - et plus particulièrement après 1945 - il lui apparaît que sa mission est d'ouvrir les yeux de ses contemporains sur ce qu'il diagnostique comme une crise de civilisation, dont ceux-ci perçoivent les conséquences sans prendre conscience de ses causes profondes.

1. Bernanos et les régimes totalitaires

[Retour à la table des matières](#)

La réflexion de Bernanos sur les phénomènes politiques dictatoriaux s'est amorcée en 1935, avec la conquête de l'Éthiopie par l'Italie fasciste, dont il a condamné vigoureusement le principe et les moyens. Toutefois, l'événement qui aura sur l'évolution de sa pensée une importance décisive intervient un peu plus tard, en juillet 1936, c'est le déclenchement de la guerre civile espagnole. De cet événement, Bernanos va être le témoin direct car, depuis 1935, il avait quitté la France pour s'installer aux Baléares, où la vie moins chère devait lui permettre, espérait-il, de subvenir plus facilement aux besoins de sa nombreuse famille. De ce fait, il va se trouver immédiatement et très directement concerné par les premiers mois du conflit, qu'il va vivre dans une zone rapidement contrôlée par les nationalistes.

Lorsque le soulèvement militaire se produit, sa première réaction est une réaction de sympathie pour les insurgés. Étant donné ce qu'il est, cette révolution, qui se dit nationale et chrétienne, ne peut que recueillir son approbation. "Pour une fois, écrit-il alors, que je vois des militaires assez culottés pour faire une révolution, ça serait difficile de les lâcher ! Viva Espana !" (CII, 148). Il dit alors sa sympathie pour la Phalange, dans les rangs de laquelle s'engage l'un de ses fils, Yves. Mais cet enthousiasme de la première heure ne va pas durer. À partir de septembre 1936, sa correspondance et les articles qu'il adresse à l'hebdomadaire catholique Sept contiennent des réserves grandissantes concernant notamment les moyens mis en œuvre par les soldats de cette nouvelle "croisade". Il remarque ainsi que "cette guerre civile a un caractère de férocité vraiment surprenant" (CII, 155). Incontestablement, la répression que les nationalistes organisent aux Baléa-

res, et dont il est directement le témoin, a joué un rôle déterminant dans cette évolution, qui le conduit, au début de 1937, à condamner non plus seulement les moyens utilisés par les nationalistes, mais le soulèvement lui-même [269] tel qu'il s'est peu à peu transformé :

"Je crois qu'Yves assiste de trop près à une révolution militaire et cléricale. C'est un spectacle dégoûtant, car il est difficile d'imaginer un mélange aussi paradoxal et explosif de cynisme et d'hypocrisie" (CII, 177).

C'est alors qu'il commence à rédiger ce qui deviendra *Les Grands Cimetières sous la lune*, qu'il achèvera en France, où il revient avec sa famille en mars 1937.

Dans cet essai, qui eut un grand retentissement, Bernanos ne dissimule pas sa sympathie initiale pour les insurgés et pour leurs motivations idéologiques :

"Je tiens l'ancienne Phalange pour parfaitement honorable et il ne me viendrait pas à l'esprit de comparer un magnifique chef tel que Primo de Rivera aux généraux roublards qui pataugent depuis dix-huit mois, avec leurs grandes bottes, dans un des plus hideux charniers de l'histoire " (GC, 498).

Il ne met d'ailleurs pas en cause les principes nationalistes et chrétiens au nom desquels a été déclenché le mouvement. Ce qu'il dénonce, un peu comme dans le procès des "bien-pensants", c'est la trahison de ces principes par ceux qui prétendent s'en réclamer. "Il est dur, écrit-il, de regarder s'avilir sous ses yeux ce qu'on était ne pour aimer" (GC, 438). De ce fait, il fait à la bourgeoisie et au clergé espagnol un procès qui n'est pas sans rappeler ses attaques de *La Grande Peur* contre la bourgeoisie catholique française. Selon lui, en effet, l'insurrection a été détournée de ses buts, car ses instigateurs les plus sincères ont été submergés par le ralliement des "hommes d'ordre", par le reflux d'une bourgeoisie aux abois, prête à tout pour sauver ses privilèges, et à laquelle il impute la férocité de la répression dont il a été le témoin, "la férocité des lâches" (CII, 168). En fait, les motifs religieux et patriotiques avancés pour justifier le soulèvement lui semblent camoufler une lutte sociale impitoyable dont le clergé espagnol s'est fait complice. Ainsi s'expliquent les pages extrêmement dures, dans lesquelles il stigmatise l'hypocrisie de la bourgeoisie et du clergé espagnols et dénonce "une société qui,

lorsque ses affaires vont mal, n'a jamais réellement connu d'autre expédient que celui d'exterminer les pauvres" (EC, 1448).

Il est évident qu'une telle position ne pouvait être que génératrice de malentendus. Ne retenant que la condamnation portée contre la répression franquiste, l'opinion devait assimiler Bernanos aux hommes de gauche qui défendaient les institutions républicaines et la démocratie, alors que lui-même restait fondamentalement chrétien, nationaliste et monarchiste. Il demeurait en effet fidèle aux valeurs dont se réclamait le soulèvement militaire, tout en condamnant celui-ci pour les avoir dénaturées et [270] perverses. Si bien qu'à beaucoup d'égards, malgré les apparences, le Bernanos des *Grands Cimetières* n'est pas aussi différent qu'on l'a parfois dit du Bernanos de *La Grande Peur des bien-pensants*. À la fin des *Grands Cimetières sous la lune*, il décrit d'ailleurs lui-même son essai comme "de nouveaux chapitres de *La Grande Peur*" (GC.404). Toutefois, une chose est indiscutable, cette prise de position devait l'isoler de l'ensemble des partis de droite français qui, eux, avaient pris massivement position en faveur du franquisme. Dénoncé par la droite, mal compris par la gauche - "Les Tartuffes de droite ne nous pardonnaient pas de dire la vérité ; les Tartuffes de gauche nous reprochaient de la dire toute entière" (CA, 354) - Bernanos se retrouve seul et, écœuré par la dégradation du climat social et politique en France, il s'expatrie une nouvelle fois durant l'été 1938 pour s'installer en Amérique du Sud, au Brésil.

C'est donc au Brésil qu'il va vivre la crise internationale qui se terminera par les accords de Munich. De nouveau, il s'engage dans la bataille politique par des articles publiés dans la Presse brésilienne et en rédigeant deux essais : *Scandale de la vérité* et *Nous autres Français*. Il condamne violemment la capitulation devant les dictatures fascistes que constituent à ses yeux les accords de Munich. L'événement le confirme dans les sentiments de dégoût et d'écœurement qui l'avaient conduit à quitter la France. Ses écrits sont alors un long réquisitoire contre la lâcheté et l'esprit de capitulation :

"J'ai passé des heures très dures, très pénibles. Je crains que mon pays ne se soit déshonoré, moins en manquant à sa parole qu'en essayant de justifier cette saleté par une casuistique à la fois infantile et ignoble, si les deux mots pouvaient aller ensemble" ¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Cité par *Le Figaro Littéraire*, 27 décembre 1952.

Cette lâcheté, cet esprit de capitulation, Bernanos, toujours au Brésil, les voit aussi se manifester et triompher avec la défaite, l'armistice de 1940 et l'avènement du régime de Vichy. Bien que celui-ci se réclame de principes traditionalistes assez proches des siens, le régime de Vichy ne trouve pas grâce à ses yeux. En fait, ce régime incarne, pour lui, un "avilissement des valeurs traditionnelles et spirituelles"(CA,201) :

"La prétendue révolution nationale se fait au nom du travail, de la patrie, de la famille, mais il importe moins de savoir "au nom de quoi" que "par qui" elle est faite. Lorsqu'il s'agit de se servir d'eux au lieu de les servir, les principes sont à qui veut les prendre et on les a vu présider aux plus grandes canailleries de l'Histoire" (CA, 93).

Et Bernanos de mettre à nouveau en cause le comportement de la [271] bourgeoisie française, coupable, selon lui, de n'avoir eu pour objectif, dans ces circonstances, que de protéger égoïstement ses intérêts, au détriment de l'intérêt national, au détriment de l'honneur national.

Ainsi, à l'occasion de la conquête de l'Éthiopie, de la guerre d'Espagne, des accords de Munich, de la "drôle de guerre", lui paraît s'être progressivement créé en France un climat favorable aux entreprises des dictatures fascistes et s'être développé un esprit de non-résistance, sinon de quasi-complicité avec celles-ci. De cette évolution, qui, à ses yeux, a entraîné la défaite de la France en 1940, Bernanos s'attache à découvrir et à dénoncer les causes qui, selon lui, sont à la fois des causes idéologiques, ce qui le conduit à revenir sur sa critique de l'Action française, et des causes sociales, qui l'amènent à réaffirmer son hostilité au comportement de la bourgeoisie conservatrice.

Sur le plan idéologique, c'est donc essentiellement le comportement de l'Action française qu'il met en cause, dans la mesure où il lui paraît donner le ton au reste de la droite. Dans cette perspective, il condamne maintenant ce qu'il appelle "l'immoralisme" de l'AF, en entendant par là l'idée selon laquelle l'intérêt national, tel que le définissent les conditions du moment, doit primer tout autre considération, en particulier toute autre considération morale ou spirituelle. C'est notamment au moment de Munich que Bernanos développera ce thème, lorsque les mouvements de droite, à la suite de Maurras, justifieront les accords de Munich et l'abandon de la Tchécoslovaquie en invoquant le réalisme et la préoccupation ex-

clusive des intérêts français. En sacrifiant, déclare-t-il avec véhémence, l'honneur et la fidélité à la parole donnée. Pour avoir favorisé le développement de cet état d'esprit réaliste et cynique, Bernanos dénonce alors en Maurras "un des corrupteurs de la jeunesse" et il lui impute pour partie le désastre de 1940, car, affirme-t-il, de ce réalisme à la lâcheté il n'y a qu'un pas :

"Finalement, c'est au nom de ce réalisme que de jeunes Français dégénérés ont fui devant les torpilles à sifflet, probablement parce que la plus ancienne maxime du réalisme, la plus incontestable, c'est que pour pouvoir continuer d'être réaliste, il faut d'abord sauver sa peau" (CA, 36).

Ces analyses consacrent la rupture de Bernanos avec le "réalisme" maurrasien et le glissement de sa réflexion vers une forme de moralisme.

En effet, les indignations de Bernanos durant ces années sont davantage celles d'un moraliste que d'un analyste politique. Ce qui motive sa fureur, ce n'est pas telle ou telle décision politique en [272] particulier, mais le fait que toute la politique française soit, selon lui, commandée par un état d'esprit que dominant la lâcheté, le défaitisme. Au-delà des actes concrets, c'est cet état d'esprit qu'il met au premier chef en accusation, aussi bien à l'occasion des accords de Munich qu'à propos de la défaite, de l'armistice et de l'instauration du régime de Vichy. Il écrit ainsi, de manière très significative, à propos de l'armistice de 1940 :

"Du point de vue où nous nous plaçons en ce moment, il ne s'agit plus de savoir si l'armistice était l'unique salut possible. Quand on nous démontrerait qu'il était militairement et politiquement avantageux, le fait matériel de son approbation par la presque totalité des français n'en serait pas moins un immense malheur pour mon pays, car il a marqué la faillite de notre esprit national".

Désormais, il lui apparaît que la politique ne peut se séparer de la morale et il tend à mettre au premier rang la fidélité à un certain nombre de valeurs, parmi lesquelles, sous l'influence peut-être de l'œuvre de Péguy, l'honneur occupe une place grandissante : "Il est vrai, écrit-il ainsi, que la politique est la science des faits, mais l'honneur d'un peuple est aussi un fait" (NAF, 59).

Sur le plan de la doctrine politique elle-même, il est aussi amené à mettre en question le nationalisme, qui lui apparaît de plus en plus comme "une décomposi-

tion du sentiment de la patrie" (GC,462). Il est conduit en effet à distinguer le patriotisme, considéré comme l'amour légitime, spontané et instinctif de la patrie, du nationalisme, qui en est, selon lui, la déformation idéologique, qui le transforme en "fanatisme religieux", servi par "une sorte de cléricalisme tricolore". Par ailleurs, il reproche aussi au nationalisme maurrassien, qui lui semble avoir fait de la nation un absolu, en plaçant au-dessus de tout l'intérêt national, d'aboutir dans les faits à légitimer les systèmes politiques dictatoriaux, même si, sur le plan intellectuel, l'Action française se défend d'une telle conclusion :

"Maurras a contribué plus qu'aucun autre à créer chez les gens de droite une mystique mussolinienne. Le courant de la pensée maurrassienne, poursuivant sa route à travers les couches profondes de la bourgeoisie conservatrice, a fini par l'orienter vers les dictatures... La doctrine nationaliste peut bien conclure à la monarchie, la mystique du nationalisme intégral aboutit à la dictature de salut public" (SV, 590).

Aussi Bernanos approuvera-t-il le Comte de Paris lorsque, en 1937, celui-ci prend ses distances avec l'Action française, en l'accusant "d'avoir fait dévier la tradition monarchiste en France" : "Théoriquement, son enseignement conclut à un royalisme rationnel, pratiquement il conduit au césarisme et à l'autocratie". De ce fait, dit encore Bernanos, l'image de la monarchie a été compromise et [273] dénaturée : "Pour des millions d'ouvriers et de paysans français, monarchie égale dictature ; un royaliste est un type dans le genre de Franco" (SV, 669).

À ce monarchisme, aux résonances dictatoriales selon lui, Bernanos est amené à opposer l'image d'une monarchie populaire, dans laquelle le roi, "premier serviteur du peuple, protecteur naturel du peuple contre les puissantes oligarchies - hier les féodaux, à présent les trusts - serait le droit du peuple incarné, le droit et l'honneur du peuple" (CA, 462). Car Bernanos insiste de nouveau sur la révolution sociale que devrait impliquer toute restauration monarchique, et dont Maurras lui paraît ignorer la nécessité : "La part du monde ouvrier qui se soulève contre la moderne féodalité de l'argent est dans la tradition monarchique et M. Maurras est dehors. On peut écrire que M. Maurras aujourd'hui se trouve allié à tout ce que la monarchie devrait briser pour agir" (SV, 50).

Toutefois, cette inclination d'une grande partie de la société française pour les dictatures n'a pas, selon Bernanos, que des causes idéologiques, elle a aussi des

causes sociales qui se dissimulent derrière l'alibi idéologique que, constitue la doctrine "réaliste" de l'AF. Et ici, dans le prolongement des analyses de *La Grande Peur*, c'est le comportement de toute la bourgeoisie française qui est, une fois de plus, mis en accusation. Selon Bernanos, celle-ci, obnubilée par la défense de ses privilèges, "aimant moins la France qu'elle ne redoutait la révolution" (LA, 40), a contribué à démoraliser la société française, en faisant passer l'esprit de classe et de parti avant la préoccupation de l'intérêt national. Ce sont ces arrière-pensées, inavouées et inavouables, qui lui paraissent expliquer aussi bien "l'ignoble politique de non-intervention en Espagne" que l'acceptation du "dépècement de la Tchécoslovaquie" (CA, 36) et, plus généralement, la complaisance à l'égard des dictatures fascistes, cause de l'effondrement moral qui, selon lui, a provoqué la défaite française de juin 1940 :

"La France est entrée dans la guerre avec des élites gagnées à l'idée de la défaite. Je ne dis pas qu'elles l'aient voulu d'une volonté délibérée. Elles l'attendaient. Cette monstrueuse attente les juge" (LA, 139).

Quant au Gouvernement de Vichy, c'est, pour Bernanos, le couronnement de cette politique et le maréchal Pétain lui apparaît comme le héraut de ceux qui, "recherchant impitoyablement leur sécurité" (CA, 63), espèrent, "dans une France agricole, potager de l'Europe" (CA, 29), pouvoir désormais "vivre tranquilles", à l'abri des "troubles sociaux" (CA, 63). Quant à ceux qui "se servent de l'ennemi contre la nation" (LA, 142), ils voient dans l'Allemagne "la seule gendarmerie blindée" capable de protéger durablement "leur prestige et leurs [274] sous" (CA, 362). Ainsi sont donc une nouvelle fois réaffirmées les responsabilités de la bourgeoisie dans la déliquescence de la société française et dans la démission de ses élites.

Si Bernanos est aussi acerbe dans la dénonciation de ceux qu'il suspecte de complaisance à l'égard des dictatures fascistes, c'est qu'ils lui apparaissent comme des inconscients et des irresponsables, qui méconnaissent la véritable nature des régimes fascistes, en considérant Hitler et Mussolini comme "des roublards, des Doriot qui ont réussi" (GC, 562), et en cultivant à leur propos "des images frivoles, accordées à leurs monotones soucis" (GC, 563). Ces "imbéciles" croient en effet avoir affaire à des "bien-pensants" de leur espèce, à de simples "hommes à poigne" (GC, 567), à la manière de Cavaignac ou de Gallifet, qu'il doit être possi-

ble d'amadouer, et qu'ils croient pouvoir utiliser pour leurs combinaisons de médiocre politique. C'est, à ses yeux, témoigner là d'une effroyable légèreté : "Quiconque ne voit en eux que les instruments d'une politique est bien aveugle" (GC, 565). C'est selon lui, à un autre niveau qu'il faut se placer pour comprendre l'ampleur d'un phénomène qu'il perçoit comme "un grand ébranlement de la conscience occidentale" (GC, 562), lié à la crise spirituelle d'une chrétienté en dégénérescence.

Au terme de *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos s'interrogeait déjà sur les conséquences de ce qu'il appelait la déspiritualisation des sociétés modernes : "La société moderne assiste sans comprendre à ce phénomène capital, unique : l'altération, peut-être désormais sans remède, du sens religieux dans l'homme moderne, qui fausse l'équilibre de la vie sociale, commence à développer d'énormes passions collectives dont la contagion menace de s'étendre d'un bout à l'autre de la planète" (GP, 332). C'est dans cette perspective, formulée dès le début des années 30, que se situe son analyse des dictatures fascistes et de leurs ambitions "totalitaires", qui s'attache à mettre l'accent sur l'aspect religion séculière de ces régimes : "On parle toujours, note-t-il, du réalisme des dictatures. On le vante. Mais les dictatures sont mystiques, elles tirent toute leur force d'une mystique" (CA, 37). Pour lui, en effet, la nature profonde de ces régimes n'est pas politique mais religieuse et l'emprise qu'ils exercent sur leurs fidèles est de type religieux :

"Des millions d'hommes croient trouver dans le totalitarisme une foi, une religion, avec sa mystique, sa morale et ses dogmes ; dans le Parti organisé une Église ; dans le Dictateur omniprésent et omnipotent un Pape ou même un Dieu" (LA, 54).

Pour Bernanos, ce sont de nouvelles formes d'idolâtrie, au sens religieux du terme, qui se constituent ainsi, idolâtrie de l'État, idolâtrie de la Nation, idolâtrie de la Race, des idolâtries auxquelles les hommes et les valeurs les plus sacrées sont sacrifiées sans scrupule, justifiant [275] l'ironie qu'il manifestait à la fin de *La Grande Peur* à l'égard "des beaux esprits qui nous soutiennent gravement que l'homme a depuis long temps donné la mesure de sa méchanceté" (GP, 347).

Si les dictatures modernes ont ainsi des aspects religieux, c'est, selon lui, parce que les causes de leur apparition et de leur succès sont religieuses. Il considère que le fascisme et, plus encore, le nazisme sont issus de la décomposition de la

chrétienté et qu'ils résultent d'une crise sans précédent des valeurs religieuses et morales de l'ancienne société chrétienne :

"Cette société, n'ayant gardé du christianisme que le vocabulaire et certaines habitudes morales, et incapable de résoudre ses propres contradictions, se trouve ainsi disponible pour n'importe quel ordre, pour n'importe quel maître" (CA, 495).

En fait ces régimes résultent du vide spirituel qui s'est ainsi peu à peu creusé et ils constituent dans leur fond "un grand effort manqué des peuples pour échapper au dégoût et au désœuvrement de l'âme" (NF, 259). Aux yeux de l'auteur de *Sous le soleil de Satan*, dans l'espace libéré par le reflux de la chrétienté, c'est un nouveau "paganisme" qui est en train de s'installer en tentant d'effacer deux millénaires d'histoire : "Vous ne reconnaissez pas certaines voix, elles sont pourtant les voix de la terre, des dieux de la terre, que le christianisme n'a étouffées qu'un moment, vingt siècles à peine, une misère. Les voix de la Terre proclament aussi leurs Béatitudes... Ces voix disent : "Malheur aux faibles ! Malédiction sur les infirmes ! Les forts posséderont la terre !" (GC, 567).

En contrepoint de cette dénonciation des entreprises fascistes, Bernanos va se faire le chantre de la Résistance, multipliant les articles dans les publications de la France Libre, que rejoignent deux de ses fils et son neveu. Il dit son admiration pour le général de Gaulle, mais il ne se ralliera expressément à lui qu'en 1942, au moment du conflit qui l'opposera au général Giraud après le débarquement allié en Afrique du Nord. Il devient ainsi un des inspireurs intellectuels et spirituels de la Résistance, qu'il conçoit, non seulement comme une opposition à l'occupation allemande ou au régime de Vichy, mais aussi comme l'espoir d'une révolution redonnant à la France le sens de sa dignité et de sa mission dans le monde :

"La Résistance française n'est pas la Révolution française, elle l'annonce. Elle fait mieux que l'annoncer, elle la rend possible et nécessaire" (CA, 437).

Aux yeux de Bernanos, la Résistance apparaît alors, en effet, comme la manifestation d'un élan populaire incarnant la jeunesse de la France, par opposition à la société bourgeoise vieillissante représentée par le régime de Vichy. La Résistance, c'est alors, pour lui, [276] l'espoir d'une France nouvelle, dressée pour la défense de la liberté dans un monde où celle-ci est de plus en plus menacée.

Mais, lorsque Bernanos rentre en France, sur l'invitation du général de Gaulle, en juin 1945, la France qu'il découvre est loin de correspondre à l'image idéalisée qu'il s'en était fait durant ses années d'exil. A peine débarqué, il constate que la Libération ne s'est pas accompagnée de la révolution morale, sociale et politique qu'il appelait de ses vœux durant les années noires de l'occupation. Sa déception de 1945 n'est pas sans rappeler ses désillusions après l'armistice de 1918. De même qu'alors les combattants de 14-18 se sont avérés incapables de régénérer le pays, de même les résistants se sont révélés impuissants à construire une France nouvelle :

"Au fond, trente-neuf millions et demi de Français ne voulaient pas la révolution et les cinq cent mille qui la voulaient ne savaient pas quelle révolution ils voulaient" (CII, 576).

Tout au contraire, au lieu de faire la révolution, les résistants, grossis de nombreux résistants de la dernière heure, se sont transformés en profiteurs, se lançant sans pudeur à l'assaut des places et des prébendes : "Jamais des hommes qui avaient eu l'honneur de combattre pour la France n'ont été aussi pressés de toucher le prix de leurs risques" ¹⁶¹. Le spectacle que donne le nouveau régime, celui de la IVe République, le confirme dans ses craintes. Avec une exaspération grandissante il condamne la résurrection des habitudes parlementaires, les combinaisons des partis, les querelles politiciennes. Il dénonce dans la IVe République "le plus abject des régimes que la France ait connus"(F,105), en l'accusant de faire le fit d'une dictature communiste, comme la IIIe République finissante se préparait à faire le lit d'une dictature fasciste.

En effet, avec la même vigueur qui avait été quelques années plus tôt la sienne pour dénoncer le péril fasciste, il met désormais en garde contre le péril communiste et contre les menaces que, selon lui, celui-ci représente pour la France et pour la liberté du monde. Voyant "le premier-né de l'hérésie totalitaire" (CA, 193) dans ce qu'il appelait en 1931 "la prodigieuse expérience russe" (GP, 332), il lui apparaît que le danger communiste est en fait de même nature que le danger fasciste : il s'agit de la même mainmise de la collectivité et de l'État sur la liberté des hommes. Déjà, avant la guerre, dans *Les Grands Cimetières*, il se refusait à opposer les régimes fascistes et le régime communiste et il ironisait sur ceux qui pou-

¹⁶¹ Inédit cité par le *Bulletin des amis de G. Bernanos*, n° 59-60, p. 10.

vaient être tentés "d'utiliser Hitler contre Staline, sans penser une seconde que la révolte des deux réformateurs est justifiée par l'identité des méthodes, le premier exploitant la mystique de la race, l'autre celle [277] de la classe, à des fins communes : l'exploitation rationnelle du travail et du génie humain unis au service de valeurs purement humaines" (GC, 221). À ses yeux, les régimes fascistes et les régimes communistes constituent des phénomènes "totalitaires" de même nature, qui s'expliquent par les mêmes causes et reposent sur la même exploitation de "la misère spirituelle de l'homme moderne" (F, 206). "Le fascisme, comme le communisme lui-même, souligne-t-il, n'a jamais été une opinion, mais une conception totale de l'homme, de la vie, de l'histoire, une religion, une foi" (CA, 495). Aussi en vient-il à affirmer que, finalement, la victoire de 1945 n'a été en réalité "qu'un règlement de comptes entre deux religions hégéliennes, marxiste et nazie" (F, 258).

Son engagement anticommuniste après 1945 lui semble de ce fait se situer dans le prolongement de son combat antifasciste de l'avant-guerre. Il lui paraît aussi se livrer dans les mêmes conditions, à savoir que, de même que s'était créé avant la guerre un climat d'acceptation du fascisme et de ses entreprises, de même, après la guerre, est en train de se créer un esprit de capitulation devant les entreprises communistes : "Le Munich de 1938 n'était que le premier grêlon d'une averse qui redouble depuis la paix : les Munich continuent de pleuvoir" (L, 83). Avant la guerre, ceci l'amenait à s'en prendre violemment à la bourgeoisie de droite et aux "bienpensants" de droite. Après la guerre, Bernanos s'en prend à la bourgeoisie de gauche et aux "bien-pensants" de gauche. Et, à ses yeux, ce sont d'ailleurs souvent les mêmes "bien-pensants" qui ont viré de bord parce que les circonstances ont changé, de même que les rapports de force, leur comportement traduisant cependant toujours la même médiocrité, la même lâcheté, le même conformisme, le même opportunisme. De même qu'avant la guerre il fustigeait particulièrement ceux qui se réclamaient du catholicisme, de même, après la guerre, il dénonce particulièrement le comportement de cette nouvelle variété de catholiques bien-pensants que sont désormais, à ses yeux, les catholiques de gauche, qu'ils soient de la variété démocrate-chrétienne ou de la variété catholique progressiste proche de la revue *Esprit* :

"Il y a dix ans, la masse catholique penchait dangereusement vers le totalitarisme de droite, avec une élite jeune et dynamique

déjà gagnée au fascisme. Aujourd'hui, la même masse penche vers le totalitarisme de gauche, avec une élite jeune et dynamique déjà gagnée au marxisme. Inutile de dire qu'entre temps le prestige de la force était passé de droite à gauche" (F, 172).

Certes, ces chrétiens invoquent pour se justifier leurs préoccupations de justice sociale, mais, selon lui, ce n'est là qu'un alibi idéologique de leur lâcheté, comme l'idée d'ordre social était l'alibi [278] idéologique des catholiques de droite avant 1939. En fait, ce n'est là qu'une manifestation de plus de l'opportunisme des bien-pensants qui, incapables d'assumer les conséquences de leur christianisme, essaient de racheter par leur complaisance actuelle pour le marxisme triomphant, la faiblesse coupable dont ils ont fait preuve dans le passé face aux tares du capitalisme et du libéralisme. Les mêmes comportements se retrouvent presque trait à trait pour justifier le même défaitisme : "Il s'agit de ne pas faire le jeu de la droite, comme jadis il ne fallait pas faire le jeu de la gauche. Rien n'a changé, à ceci près que ce ne sont plus les petits mufles de la nouvelle génération maurrassienne qui m'invitent à garder mon sang-froid devant les violences nécessaires, mais les col-laborateurs d'Esprit" (F, 208).

Sur ce thème, Bernanos multipliera les avertissements jusqu'à sa mort, en 1948, et il le fera de manière d'autant plus pressante que, pour lui, l'évolution vers le com-munisme marxiste s'inscrit dans un processus de décomposition de la civilisation occidentale qu'il a commencé à évoquer dans les années 30 et dont l'analyse va prendre une place de plus en plus prépondérante dans sa réflexion au cours des dernières années de sa vie.

2. La fin d'une civilisation

[Retour à la table des matières](#)

Ce thème va se trouver en effet au centre de toutes les réflexions de Bernanos à partir de 1945, aussi bien dans l'essai *La France contre les robots*, que dans les articles et conférences qui seront réunis plus tard dans *La Liberté, pour quoi faire ?* et *Français, si vous saviez...* Approfondissant des intuitions qui ont commencé à apparaître chez lui en 1931, dans la conclusion de *La Grande Peur*, il affirme avec de plus en plus d'insistance que les problèmes que pose l'évolution de la so-

ciété moderne ne sont plus seulement des problèmes économiques, sociaux ou politiques, mais que ceux-ci ne sont que des symptômes d'une crise plus générale, d'une crise de civilisation :

"Le problème qui se pose aujourd'hui, parce que de sa solution dépend le sort de l'humanité, n'est pas un problème de régime politique ou économique (démocratie ou dictature, capitalisme ou communisme), c'est un problème de civilisation" (L, 109).

Dans cette perspective, il ne va cesser jusqu'à sa mort de broser le tableau quelque peu apocalyptique d'un monde emporté dans une évolution de plus en plus rapide vers un système d'organisation totalitaire, vers une société de robots, dans laquelle ne pourront survivre que des êtres déshumanisés, ayant perdu leur bien le plus précieux, le goût et le sens de la liberté. Certes, reconnaît-il, on peut [279] se laisser abuser par les apparences, mais la réalité c'est pourtant la désagrégation progressive de toute une société qui est en fait minée de l'intérieur : "Une civilisation ne s'écroule pas comme un édifice, on dirait beaucoup plus exactement qu'elle se vide peu à peu de sa substance jusqu'à ce qu'il n'en reste plus que l'écorce" (FCR, 57). Ce crépuscule de la liberté qui lui semble menacer le monde moderne, il en voit particulièrement la manifestation dans deux phénomènes symptomatiques, sur lesquels il revient longuement : la croissance de l'État et l'inflation de la technique. "L'État contre la société, la Technique contre la vie" (L, 253), tels sont, à ses yeux, les phénomènes décisifs et destructeurs qui lui semblent mettre en question la liberté de l'homme du XXe siècle.

Le premier symptôme et la première manifestation de cette évolution, c'est donc d'abord la croissance pathologique de l'État moderne, qui lui apparaît comme "un prodigieux instrument de contrainte et d'asservissement" (F, 318). En effet, d'une part, l'État moderne voit grandir de jour en jour son pouvoir et les moyens de l'exercer et, d'autre part, ce pouvoir devient de plus en plus tentaculaire, intervenant dans tous les domaines de la vie collective, et, aussi, de la vie privée :

"L'État moderne n'est plus construit à l'échelle humaine, il est un monstre, il a des besoins de monstre. Les monstres ne discutent pas, ils croissent et leur croissance est leur seule loi. L'État moderne n'est plus à l'échelle humaine ; est-il même à l'échelle de la planète ?

Ces organisations colossales, qui se chargent de tout, assument tout, absorbent tout, n'ont plus rien de politique" (F, 181).

Cette dérive des sociétés modernes vers un étatsisme totalitaire, ou potentiellement totalitaire, est à ses yeux un fait général. Partout le tissu social est en train de se désagréger, laissant face à face des individus impuissants et un État omnipotent. L'État se développe en effet d'autant plus que s'éteignent les formes spontanées de la vie sociale et qu'il profite "de la dégénérescence de tous les organismes sociaux jadis indépendants" (L, 126). Cette hypertrophie de l'État est en réalité "un cancer qui substitue progressivement ses monstrueuses proliférations cellulaires à la société" (L, 126), comme un organe artificiel se substitue peu à peu à un corps vivant : "L'État est à la société ce qu'une armature de bois ou de métal est à un corps en train de pourrir. L'armature se fera de plus en plus rigide, prendra de plus en plus de place à mesure que le corps en occupera moins, jusqu'au jour où l'appareil orthopédique se sera tout à fait substitué au corps réduit à rien" (F, 310). Ce jour-là, la liberté des hommes aura vécu et ne sera plus qu'un souvenir.

Pour lui, cette évolution concerne aussi bien les démocraties [280] que les dictatures, les secondes ont simplement avancé plus vite que les premières sur cette voie. "On comprendra trop tard que les régimes totalitaires n'avaient fait que parcourir en peu d'années le même chemin que les démocraties réalistes et matérialistes doivent parcourir en un siècle ou deux" (LA,205). Et, ici, Bernanos redevient l'adversaire de la démocratie qu'il n'a jamais cessé d'être et il ne lui accorde aucune confiance pour freiner l'évolution étatiste qu'il déplore. Bien au contraire, la démocratie lui apparaît comme un des moteurs de ce processus. C'est qu'en effet "la démocratie signifie beaucoup moins liberté qu'égalité" (L, 98) et ce que cherchent les masses démocratiques par le jeu du suffrage universel, c'est à faire de l'État l'instrument de cette égalité, en le poussant à intervenir dans tous les domaines pour réduire les particularismes qui sont ressentis comme autant de sources de différences et donc d'inégalités. Le résultat de ce mouvement, c'est encore la croissance de l'État, qui se trouve renforcé dans ses pouvoirs pour lui permettre d'écraser les résistances, et incité à se développer par la disparition progressive de ces mêmes résistances.

Cette passion démocratique de l'égalité, qui tend à se transformer en passion de l'identité, fait donc peu de cas de la liberté, car, dit-il encore, "ce préjugé est poussé si loin que nous supporterions volontiers d'être esclaves pourvu que per-

sonne ne puisse se vanter de l'être moins que nous" (FCR, 71). De cet État, qui devient à leurs yeux l'instrument de leur bien-être, les citoyens des démocraties font "leur nourricier, leur tuteur, leur assureur" (FCR, 71) et ils "prétendent se décharger sur la collectivité de leurs devoirs ou de leurs risques, en se condamnant à lui abandonner aussi leurs droits" (LA, 200). Sans en être pleinement conscientes, les masses démocratiques en arrivent ainsi à détruire leur liberté de leurs propres mains car, "de chaque victoire de l'égalité, chaque citoyen peut tirer quelques avantages et une satisfaction d'amour-propre, mais le profit réel ne va qu'à l'État" (FCR, 98). Et Bernanos d'opposer à cette logique uniformisatrice et centralisatrice la tradition française qu'incarnait, selon lui, la France monarchique, dont il donne une interprétation quasi-fédéraliste : "Rien ne ressemble moins au totalitarisme que notre ancien ordre français, avec son accumulation presque inextricable de services et de privilèges découlant les uns des autres et s'équilibrant entre eux" (LA, 416).

Pour Bernanos, une illustration concrète de cette évolution étatiste et totalitaire réside dans ce qu'il décrit comme la tendance à la transformation des démocraties en "dictatures économiques", dans lesquelles l'État est amené à contrôler une part grandissante de l'activité économique, en profitant d'ailleurs des transformations du capitalisme lui-même et de son évolution monopolistique :

[281]

"Les trusts ont concentré peu à peu la richesse et la puissance autrefois réparties entre un très grand nombre d'entreprises pour que l'État moderne, le moment venu, distendant sa gueule énorme, puisse tout engloutir d'un seul coup, devenant ainsi le Trust des Trust, le Trust-Roi, le Trust-Dieu" (L, 84).

Dès lors, à partir de cette analyse bernanosienne, on voit comment capitalisme, démocratie et socialisme se conjuguent pour précipiter la croissance de l'État : le capitalisme en concentrant la puissance économique dans un petit nombre de mains, la démocratie en poussant l'État à contrôler cette puissance, le socialisme en réalisant ce contrôle. De ce fait, ce sont bien toutes les sociétés modernes qui sont engagées sur la voie de ce mouvement inexorable vers le développement d'un étatisme totalitaire.

Dans cette évolution, qui arrache peu à peu à l'homme moderne son âme et sa liberté, les effets de cette hypertrophie pathologique de l'État se conjuguent avec les conséquences de ce que l'on peut appeler la technicisation des sociétés modernes. De plus en plus, constate Bernanos, l'homme moderne attend son bonheur, la satisfaction de ses aspirations de la technique, des machines, des instruments que son génie a multipliés sans voir que peu à peu cette multiplication allait engendrer une organisation sociale de plus en plus contraignante, dans laquelle l'homme a de moins en moins de place. Un monde technicisé est, en effet, un monde trop rationalisé, trop soucieux d'efficacité et de sécurité, pour tolérer ces phénomènes et ces comportements imprévisibles que peut y engendrer la liberté. "Comprenez donc que la civilisation des machines est, elle-même, une machine, dont tous les mouvements doivent être de plus en plus parfaitement synchronisés... Vous avez multiplié les machines et la multiplication des machines pose chaque jour des problèmes de plus en plus difficiles à résoudre, dont chacun marque une étape vers le paradis exécrable où la liberté ne sera plus qu'une anomalie monstrueuse, un phénomène pathologique, où la liberté d'un seul individu devra être considérée comme une menace redoutable pour la collectivité toute entière" (L, 96).

En fait ces deux phénomènes, étatisation et technicisation, ne sont pas indépendants, ils progressent d'un même pas en s'engendrant réciproquement. C'est ainsi que la technicisation entraîne la croissance de l'État, car l'État constitue l'instrument organisateur et centralisateur qui permet de réduire les risques que présente pour le fonctionnement complexe d'une société technique la part d'imprévisibilité liée à la liberté humaine. Une société technique est en effet une société fragile, aux rouages délicats et interdépendants, dont l'État tend à devenir le protecteur tout puissant :

[282]

"À mesure que les machines se multiplient et accroissent démesurément leur puissance, le moindre sabotage peut avoir des conséquences incalculables. Le jour où un nouveau miracle de la technique aura permis à n'importe quel physicien de fabriquer dans son laboratoire quelque matière facile à désintégrer, mettant ainsi la destruction d'une ville entière à la merci du premier venu, je pense que les effectifs de gendarmerie comporteront les neuf dixièmes de la population et qu'un citoyen ne pourra plus traverser la rue, d'un trottoir à l'autre, sans ôter deux fois sa culotte devant un policier

désireux de s'assurer qu'il ne détient aucun milligramme de la précieuse matière" (L, 141).

Inversement, le développement technique fournit aussi à l'État des moyens de plus en plus perfectionnés pour lui permettre d'étendre son emprise sur la société et de contrôler avec une efficacité croissante les comportements humains. En effet, de plus en plus, par exemple, la vie quotidienne des individus est dépendante de moyens techniques qui, le plus souvent, supposent une organisation collective, dont l'État est plus ou moins le maître. La servitude technologique n'est donc pas de ce fait seulement un asservissement par rapport aux machines, mais aussi "un asservissement à la collectivité propriétaire des machines" (L, 114) :

"Quand les machines distribuent à tous la lumière et la chaleur, par exemple, qui contrôle les machines est le maître du froid et du chaud, du jour ou de la nuit. Vous haussez les épaules en disant que je veux en revenir à la chandelle, je désire seulement vous démontrer que les machines sont entre les mains du collectif une arme effrayante, d'une puissance incalculable. La question n'est pas d'en revenir à la chandelle, mais de défendre l'individu contre un pouvoir mille fois plus efficace et plus écrasant qu'aucun de ceux dont disposèrent jadis les tyrans les plus fameux" (L, 113).

Enfin, Bernanos s'attache à montrer que dans un tel contexte il ne peut être question de parler de démocratie et d'espérer un contrôle réel du peuple sur l'État. La mise en œuvre des moyens dont celui-ci dispose suppose des compétences qui donnent la réalité du pouvoir à une minorité de spécialistes et de techniciens, "à une petite aristocratie d'ingénieurs et de policiers" (F, 260) : "Il faut être fou pour ne pas voir que la dictature des masses est absolument incompatible avec la dictature technique et c'est visiblement à cette dictature que va le monde moderne" (F, 249).

Cette évolution tendrait donc à donner à l'État moderne des moyens de plus en plus considérables pour contraindre l'homme à se plier à la discipline qu'il impose. Mais Bernanos craint que ce ne soit là qu'une première étape, correspondant à une organisation encore primitive et rudimentaire de la société technicienne. Au lieu [283] d'imposer sa loi de l'extérieur, par la coercition, la tentation logique de cette civilisation assoiffée d'efficacité doit être, selon lui, de conditionner les hommes, pour les amener à intérioriser ces contraintes et à accepter volontaire-

ment la discipline qui leur est imposée, pour qu'ils renoncent donc d'eux-mêmes à l'exercice de leur liberté et "ne désirent que ce que les machines peuvent donner" (CA, 474).

"La technique, prophétise-t-il, prétendra tôt ou tard former des collaborateurs acquis corps et âme à son principe, c'est-à-dire qui accepteront sans discussion inutile sa conception de l'ordre de la vie, ses raisons de vivre. Dans un monde voué à l'efficacité et au rendement, il importe que chaque citoyen dès sa naissance soit consacré aux mêmes dieux" (FCR, 195).

Et Bernanos d'évoquer les moyens de conditionnement psychologique et idéologique qui pourraient permettre à la société technicienne future "de dominer, non seulement matériellement, mais spirituellement le monde, de contrôler les forces spirituelles du monde grâce à une philosophie de la Technique, à une métaphysique de la Technique" (CA, 247). Allant plus loin encore dans cette perspective, il envisage aussi les conséquences que pourraient avoir en ce domaine les progrès des techniques de manipulation biologique : "La biologie permettra d'agir directement sur les cerveaux, il ne s'agira plus alors de confisquer la liberté de l'homme, mais de détruire en lui jusqu'aux derniers réflexes de la liberté" (L, 127).

Ces deux phénomènes, étatisation et technicisation caractérisent donc, selon Bernanos, toutes les sociétés modernes et, à cet égard, il se refuse catégoriquement à distinguer entre les pays occidentaux et les pays communistes. Tous lui semblent rongés par le même cancer :

"Inutile d'opposer communisme et capitalisme. C'est la même chose. Tous deux aboutissent à la même croissance de l'État, qui s'est substitué à l'homme comme un cancer à l'organe qu'il détruit... Bref, des régimes jadis opposés par l'idéologie sont maintenant étroitement unis par la Technique. Et un monde gagné à la Technique est perdu pour la Liberté" (F, 47).

Cette parenté du communisme et du capitalisme n'est d'ailleurs pas, à ses yeux, fortuite ou accidentelle. Elle tient d'abord au mécanisme sociologique qui a déjà été évoqué, par lequel la concentration du capitalisme prépare et facilite la mainmise totale de l'État sur l'ensemble des activités économiques, faisant du communisme en quelque sorte l'héritier naturel du capitalisme : "Absorber le capitalisme dans l'État, devenu ainsi le trust des trusts, le trust unique, c'est purement

et simplement mettre un point final à l'entreprise commencée cent cinquante ans plus tôt" (F, 249).

Mais, de manière plus essentielle, cette parenté tient à l'identité [284] des principes fondamentaux qui sont à la base des deux types de sociétés, car celles-ci se rejoignent dans une même vision de l'homme et du monde et communient dans un même progressisme matérialiste, qui réduit l'homme à son seul destin économique et social : "Je dis que les petits-bourgeois intellectuels communistes de 1947 ressemblent comme des frères aux petits-bourgeois intellectuels libéraux de 1830. Même idée du progrès. Même mépris pour cette matière humaine qui n'est que le ciment de l'histoire. Même foi aveugle et niaise dans la technique, forme dégradée de la science, et dans l'intelligence pratique monstrueusement développée aux dépens de toute vie intérieure" (F, 247). Pour Bernanos, cette communion dans les mêmes valeurs est plus importante que les divergences apparentes car, insiste-t-il, "leur actuelle conception du monde, de la vie, du bonheur, d'une civilisation égalitaire et matérialiste, aussi bien que leur foi également naïve en l'idole Machine et en son prêtre l'Ingénieur les rapprochent beaucoup plus que ne les séparent les nuances idéologiques qui, d'ailleurs, tendent chaque jour à s'effacer" (CA, 459).

Par là, Bernanos met l'accent sur ce que sont pour lui les causes déterminantes de l'évolution catastrophique qu'il décrit. C'est, en effet dans cette vision matérialiste du destin de l'homme que se trouvent, à ses yeux, les racines de cette dérive vers le totalitarisme dont il dénonce la menace. Cette évolution, pour lui, n'est pas fatale, elle résulte d'une fausse conception de l'homme, d'une crise spirituelle :

"La civilisation totalitaire est une maladie de l'homme despiritualisé comme le goitre est une maladie de l'homme dévitaminisé" (L, 62).

À l'origine de cette évolution, se trouve donc, selon lui, "la déspiritualisation de l'homme, coïncidant avec l'envahissement de la civilisation par les machines, l'invasion des machines prenant à l'improviste une Europe déchristianisée" (L, 149). C'est qu'en effet, cette déspiritualisation a entraîné "la défaillance des hautes facultés désintéressées de l'homme au bénéfice de ses appétits" (F, 139), en orientant les préoccupations humaines vers "l'efficacité sur les choses" (L, 235). Une conception matérialiste du progrès s'est ainsi substituée à "la conception millénaire

re d'un rachat, d'une Rédemption, d'un mystérieux Paradis perdu, dont la douleur humaine gardait les clefs" (GP, 331).

Par là, affirme Bernanos, on tient une des clés permettant de déchiffrer en profondeur l'évolution du monde qui est en train de se construire car, note-t-il, "on ne comprend rien à la civilisation des machines si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration permanente contre toute espèce de vie intérieure" (F, 140). Pour lui, [285] en effet, "l'activité délirante" qui caractérise le comportement de l'homme moderne doit s'interpréter comme "l'expression dégradée et avilie de son angoisse métaphysique" (L, 76), et d'une angoisse métaphysique dont il n'est souvent plus conscient. Dès lors, s'est en effet amorcée une sorte de cycle d'interactions : la déspiritualisation préparant les voies d'une civilisation totalitaire qui, à son tour, favorise cette déspiritualisation, les deux phénomènes s'engendrant mutuellement dans une sorte de spirale infernale dont l'homme moderne devient le jouet plus ou moins consentant :

"La civilisation moderne n'est qu'une colossale entreprise en vue de distraire à tout prix, par des inventions mécaniques, une humanité trop récemment amputée pour ne pas souffrir de l'organe qu'elle a perdu, Sa machinerie la distrait et la distraction, devenue nécessaire, la pousse à multiplier sa machinerie, cercle infernal que rien ne semble devoir rompre jusqu'à ce que soit définitivement tarie cette vie intérieure qui faisait de l'homme un animal religieux" (CA, XI).

Tel est donc le mécanisme qui, selon l'auteur de *La France contre les robots*, est en train de broyer l'homme moderne, cet homme désormais sans ressort, qui lui paraît se trouver mûr pour toutes les servitudes, dans un monde voué à une organisation de plus en plus contraignante, dont il fait un tableau apocalyptique :

"Ce monde est enragé à poursuivre, coûte que coûte, la sinistre expérience d'une civilisation déspiritualisée, d'une civilisation de la matière, qui prétend recréer l'homme à son image et ressemblance et qui, au nom d'une justice et d'une égalité spéculatives, ruine peu à peu la personne humaine, substitue peu à peu à la conscience individuelle cette monstrueuse conscience collective, qui ne peut se réaliser totalement que dans une organisation totalitaire de la servitude totale, dont l'histoire de notre espèce ne fournit aucun exem-

ple, et dont l'homme moderne doit chercher modestement le modèle chez les termites et les fourmis" (F, 286).

Contre cet avenir, qui lui semble consacrer "la démission de l'homme en face de sa destinée" (L, 235), Bernanos ne cessera de mettre en garde ses contemporains, jusqu'à son dernier souffle, en 1948.

Pourtant, si Bernanos évoque avec insistance ces sombres perspectives, il ne désespère pas complètement de l'homme. Il pense que celui-ci est encore capable de se révolter, que tout n'est peut être pas joué :

"Cette civilisation est basée sur une fausse conception de l'homme. Elle est inhumaine et l'homme n'y peut entrer que par la force. Il n'y tiendra pas. On veut le faire pénétrer dans une boîte qui n'est pas à sa dimension. Il fera sauter la boîte" (F, 245).

Face aux menaces qui lui semblent peser sur l'homme moderne, il [286] lance un appel pressant à la révolte, à la révolution. La révolution qui briserait le cours de cette évolution est possible, répète-t-il, mais il faut la vouloir, car "l'avenir est quelque chose qui se surmonte. On ne subit pas l'avenir, on le fait" (L, 11). Cette révolution possible, il s'attache à en définir les contours. Il insiste notamment sur le fait que, pour être à la mesure du péril à combattre, cette révolution ne peut pas se borner à apporter des solutions fragmentaires à des problèmes isolés, mais qu'elle doit être "entière, globale, totale, absolue" : "Elle se fera contre le système tout entier, insiste-t-il, ou elle ne se fera pas" (L, 149). Il souligne aussi qu'elle ne saurait se limiter à une révolution institutionnelle : "L'idéologie, la chimère, c'est de croire que les institutions libres, à elles seules, font les hommes libres" (CA, 141), car, pour Bernanos, qui prend ainsi le contre-pied des idées de sa jeunesse maurrassienne, ce sont les hommes qui font les institutions et non les institutions qui font les hommes. C'est donc à une révolution morale qu'il appelle. Ce qui sauvera la liberté, c'est la révolte des hommes libres, et, puisque la déspiritualisation de l'homme est à l'origine du mal qui ronge le monde moderne, cette révolution doit être aussi une révolution spirituelle :

"Il faut une révolution analogue à celle d'il y a deux mille ans, je veux dire une nouvelle explosion des forces spirituelles dans le monde. Il faut d'abord, et avant tout, respiritualiser l'homme. Pour

une telle tâche, il est grand temps de mobiliser, en hâte, coûte que coûte, toutes les forces de l'Esprit" (F, 293).

Enfin, dans cette perspective d'une nécessaire "régénérescence spirituelle de l'humanité", le chrétien fervent qu'est Bernanos estime que les chrétiens ont un rôle capital à jouer et il appelle avec insistance de ses vœux "une nouvelle explosion de christianisme" (FCR, 181).

Mais Bernanos est obligé de constater que peu de ses contemporains sont disposés à entendre son appel. Aussi, renouant avec une démarche chez lui familière, est-ce dans la jeunesse qu'il place ses espoirs, pour que de ses rangs surgisse une sorte de nouvelle chevalerie : "Tout ce qui a existé une fois peut renaître. Et puisqu'il existe une chevalerie totalitaire, une fausse chevalerie, pourquoi l'autre ne surgirait-elle pas tout à coup ?" (F, 250). Tout particulièrement, cet appel s'adresse à la jeunesse française, car Bernanos, qui a toujours cru à l'existence d'une mission universelle de la France, pense que c'est à la France de prendre la tête de cette sorte de croisade qu'il appelle de ses vœux, pour lutter contre la barbarie qui lui semble triompher dans le monde moderne. Malgré leur médiocrité apparente, il veut croire que la France et sa jeunesse seront à la hauteur de la mission historique qu'il leur propose :

[287]

"Le monde n'est nullement disposé à attendre seulement de la France qu'elle relève des ruines et reconstruise des locomotives, afin de mériter par son travail, son économie, son bon sens, une modeste place à la suite des colossales organisations économiques dont j'ai dit qu'elles ne méritent plus le nom de nation... Le monde attend de nous, malgré tout - pardonnez-moi d'oser l'écrire - le monde épouvanté par les robots, par la menace prochaine d'une dictature capitaliste ou marxiste des robots, attend de nous - mon Dieu, dois-je d'écrire ? Ne ferais-je pas rire de moi ? - le monde attend de nous la restauration de l'esprit par la plus grande révolution de tous les temps... O Français, si vous saviez ce que le monde attend de vous !" (F, 57).

III. Une crise de civilisation

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup de commentateurs de Bernanos se sont montrés sévères pour la partie polémique de son œuvre et pour sa pensée sociale et politique ¹⁶². S'ils ne peuvent nier l'éclatant talent littéraire de ses essais et de la plupart de ses articles, ils soulignent néanmoins fréquemment les faiblesses de l'argumentation, l'insuffisance des analyses et sont tentés de ne retenir que la véhémence des apostrophes et des dénonciations, en se désintéressant de leur contenu. Pourtant, les intuitions bernanosiennes concernant les bouleversements sociaux et politiques de son temps sont loin d'être sans intérêt et témoignent, en tout cas, d'un regard critique sur certains des aspects du XXe siècle dont il n'a pas été le seul à s'inquiéter, comme le montre le rapprochement de certaines de ses analyses avec des courants d'idées apparus après sa mort, durant la seconde moitié du siècle.

Ainsi en est-il par exemple de la description que fait Bernanos de la croissance de l'État dans les sociétés modernes, en voyant dans ce phénomène un des éléments les plus significatifs de l'époque. Certes, on trouve ici l'écho de certaines thèses traditionalistes, comme l'influence des premières analyses "décentralisatrices" de Maurras, mais l'insistance avec laquelle Bernanos revient sur ce thème indique bien qu'il s'agit là pour lui d'un aspect essentiel de sa perception de l'évolution sociale et politique de son temps. Or, en voyant dans l'étatisme des dictatures totalitaires le symptôme exacerbé d'une tendance commune à toutes les sociétés modernes, Bernanos a posé un diagnostic que les sociologues ou les [288] politologues de la seconde moitié du siècle ont été, jusqu'à une époque récente, loin de démentir. S'il est un phénomène qui a caractérisé en effet l'évolution des sociétés au XXe siècle, c'est bien l'accroissement continu du rôle de l'État, même si les années 80 et la période postérieure à la chute du communisme semble avoir marqué un palier dans le développement de ce mouvement. Même dans un pays comme les États-Unis, dont la philosophie politique est profondément libérale et dont, au surplus, la structure constitutionnelle est fédérale, on a assisté au déve-

¹⁶² Cf. E. Mounier, *La Petite Peur du XXe siècle*, Paris, Seuil, 1949 ; P.-H. Simon, *L'Esprit et l'histoire*, Paris, Payot 1969.

loppement du pouvoir central fédéral. Au point que l'on a pu écrire, dans les années 60, en durcissant sans doute quelque peu le trait : "Il y a davantage de différence entre l'État américain de 1910 et cet État de 1960 (malgré l'identité constitutionnelle) qu'entre celui-ci et l'État soviétique (malgré les différences constitutionnelles)" ¹⁶³. Il est d'ailleurs symptomatique de constater que la plupart des courants politiques de la fin du XXe siècle ont été amenés à se préoccuper de cette évolution et ont tenté de la freiner en faisant appel à des notions idéologiques diverses, néo-libéralisme, participation, autogestion, décentralisation, régionalisation ou fédéralisme.

Dans nombre de cas, comme le soulignait Bernanos, cette croissance de l'État n'a d'ailleurs pas été préméditée, mais a été une conséquence du développement technique. C'est ainsi, par exemple, qu'à partir d'une certaine complexité, la coordination des réseaux électriques apparaît nécessaire et c'est naturellement vers l'État qu'on s'est tourné pour l'assurer. Dans d'autres cas, c'est la masse des investissements nécessaires dans certains secteurs d'activité qui dépasse les ressources privées et a entraîné le recours à l'État, ainsi en matière médicale, en matière de grands travaux d'intérêt collectif, en matière de recherche dans les industries de pointe. Dans certaines hypothèses, ce sont aussi les conséquences des techniques mises en œuvre qui ont obligé l'État à ne pas s'en désintéresser, ainsi en a-t-il été dans le domaine des recherches et de l'industrie atomiques. De même, lorsque certaines techniques prennent une importance vitale dans la vie collective, on a estimé qu'il n'était pas possible d'en laisser la maîtrise aux seuls groupements privés. Donc, dans de nombreuses circonstances, c'est la logique des sociétés techniques qui a entraîné la croissance de l'État. Cette croissance quasi-automatique a été en outre renforcée par ce que l'on peut appeler la dynamique de l'interventionnisme, les interventions tendant à s'enchaîner les unes les autres presque mécaniquement. En outre, le développement technique fournit à l'État des moyens d'une efficacité considérable pour étendre son pouvoir. Entre de [289] multiples exemples, il suffit d'évoquer les problèmes que pose le progrès de l'informatique pour s'en convaincre.

De même, comme le dénonçait Bernanos, l'évolution des démocraties s'est faite jusqu'à une période relativement récente dans le sens d'un interventionnisme

¹⁶³ J. Ellul, *L'illusion politique*, Paris, R. Laffont, 1967, p. 17.

croissant de l'État, qui n'a pas été sans répercussion sur la manière de concevoir les rapports de l'État et de la liberté. A ce que Georges Burdeau a appelé "*la démocratie gouvernée*" de type libéral, identifiant la démocratie "à l'épanouissement des libertés acquises, en obligeant les gouvernants à ne rien faire qui puisse troubler l'évolution spontanée de la société" a tendu à se substituer "*la démocratie gouvernante*", dans laquelle l'action de l'État est orientée vers une transformation de la société selon les revendications de la majorité des gouvernés ¹⁶⁴. Dans cette perspective, la liberté n'est plus garantie par les limites apportées à l'extension du pouvoir, mais par le fait que celui-ci se trouve entre les mains du peuple. Par ailleurs, ici encore, le progrès des techniques a sa part de responsabilité, car, en assurant à l'homme une maîtrise croissante sur les forces de la nature, il a amené l'homme contemporain à penser qu'il peut en être de même à l'égard de la société, la spontanéité anarchique de la nature des choses pouvant être disciplinée par l'établissement volontaire d'un ordre social rationnel dont l'État serait l'instrument. Au niveau de l'opinion commune, ceci s'est traduit comme le craignait Bernanos, par une identification croissante entre l'État et la société, rien n'étant plus étranger à l'État : "Les hommes, dans toutes les sociétés, a pu constater Jacques Ellul, ont mis leur espérance et leur foi dans l'État : c'est finalement de l'État qu'ils attendent tout. Sitôt qu'une difficulté apparaît, ils espèrent en sa décision ; sitôt qu'un trouble se manifeste, ils se lamentent sur l'incapacité de l'État" ¹⁶⁵.

On le voit, s'il est vrai que l'on peut reprocher à Bernanos de se contenter trop souvent d'intuitions plus ou moins approximatives, sans tenter de les approfondir par une analyse plus rigoureuse de la réalité, il n'en reste pas moins que ces intuitions témoignent d'une perception des problèmes sociaux et politiques qui ne manquait pas de lucidité, en mettant l'accent sur des phénomènes qui ont marqué le siècle, même si cette tendance étatisante semble depuis quelques années marquer le pas. Une fois que l'on a fait la part des outrances du polémiste, elles attirent l'attention sur des phénomènes qui n'ont pas été les moins caractéristiques des sociétés modernes. Nous [290] avons vu ce qu'il en est pour la croissance de l'État et sa relation avec le développement technique. Des observations analogues peuvent être faites sur ses dénonciations des tendances "totalitaires" du monde mo-

¹⁶⁴ G. Burdeau, *La Démocratie*, Paris, Seuil, 1966, p. 180.

¹⁶⁵ *Autopsie de la révolution*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 196. Dans ce sens cf. aussi les autres livres de J. Ellul, notamment *L'Illusion politique*, *Le Système technicien*.

derne, à condition de dépouiller ce qualificatif de ses résonances terroristes et policières que lui a données son application aux dictatures fascistes et communistes.

C'est ainsi que l'historien des idées ne peut pas ne pas souligner la parenté des critiques de Bernanos avec certaines analyses sur l'évolution des sociétés industrielles, qui ont connu leur heure de gloire à la fin des années 60, à l'occasion du mouvement de contestation qui a alors touché la jeunesse étudiante d'un certain nombre de pays développés. Elles ne sont pas, par exemple, sans rappeler les thèses exposées par le sociologue germano-américain Herbert Marcuse dans son ouvrage *L'Homme unidimensionnel*. Lui aussi parlera dans ce livre du "totalitarisme" des sociétés industrielles avancées, en entendant par là la tendance de leur appareil économique et technologique à intégrer et à régir toutes les activités, toutes les aspirations de l'homme : "Dans cette société, écrivait-il, l'appareil de production tend à devenir totalitaire, en ce sens qu'il détermine les activités et les attitudes qu'implique la vie sociale, comme les aspirations et les besoins individuels". Il ajoutait : "L'appareil fait peser ses exigences économiques, sa politique de défense et d'expansion, sur le temps de travail et sur le temps libre, dans le domaine de la culture matérielle comme dans celui de la culture intellectuelle" ¹⁶⁶. Ainsi se constituerait un univers parfaitement clos, dans lequel les fonctions économiques de production, de distribution et de consommation sont strictement articulées en un système global, qui manipulerait les individus en les asservissant à sa rationalité propre et exclusive, en les réduisant à une seule de leurs dimensions, celle de producteur-consommateur.

Si les sociétés industrielles se caractériseraient par l'enfermement de l'homme moderne dans cet univers "unidimensionnel", cet enfermement, selon Marcuse, n'est pas le résultat d'une contrainte extérieure pesant sur les individus, mais, le plus souvent, celui d'une intériorisation par ceux-ci des règles et des objectifs de ces sociétés. Les individus ainsi intégrés perdraient de ce fait peu à peu conscience du caractère répressif de ce monde, des besoins vitaux qu'il refrène au profit de besoins artificiels et superflus. Lancé à la poursuite de ces objets et de ces services, dont le besoin est suscité par la société, et auxquels il identifie son destin, l'homme "unidimensionnel" serait ainsi mûr pour s'intégrer corps et âme au cycle

¹⁶⁶ *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 21.

production-consommation. Dans ce processus, la publicité et les [291] moyens de communication de masse joueraient un rôle déterminant, dans la mesure où ils diffusent des modèles de conduite qui tendent à identifier les individus avec l'existence qui leur est imposée, en les persuadant qu'ils trouveront leur satisfaction et leur bonheur dans la recherche des seules fins compatibles avec celles de la société industrielle : "Les gens, écrit Marcuse, se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne haute-fidélité, leur maison à deux niveaux, leur équipement de cuisine. Le mécanisme qui relie l'individu à la société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il fait naître" ¹⁶⁷.

Il n'y a pas loin de cet homme "unidimensionnel" tel que le décrit Marcuse à la réduction de l'homme moderne à un "animal industriel" évoquée par Bernanos. Et, comme chez Bernanos, ce point de vue conduisait Marcuse à mettre l'accent sur la parenté des sociétés communistes et des sociétés occidentales, communiant, malgré leurs différences, dans la même primauté des fins économiques et techniques et dans la même mobilisation des individus au service de ces fins. "S'il y a une différence fondamentale entre les sociétés occidentales et soviétique, il y a parallèlement un fort courant vers l'assimilation. Les deux systèmes partagent des traits communs à la civilisation industrielle la plus récente : la centralisation et l'embrigadement évincent l'entreprise individuelle et l'autonomie des individus ; la concurrence est organisée et rationalisée ; les bureaucraties économiques et politiques exercent conjointement le pouvoir ; le comportement de la population est coordonné grâce aux mass-média, à l'industrie des distractions, à l'enseignement" ¹⁶⁸.

On peut noter ici que ce type d'analyse sur les tendances "totalitaires" des sociétés industrielles et de la civilisation technologique moderne s'est rencontré chez d'autres observateurs, aux orientations idéologiques assez différentes du freudomarxisme de l'École de Francfort dont se réclamait Marcuse. Ainsi dans les ouvrages du sociologue de la technique qu'a été Jacques Ellul, ou bien sous la plume du philosophe et historien britannique Christopher Dawson lorsque celui-ci constatait :

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 34.

¹⁶⁸ *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 103-104.

"La civilisation technologique implique une réglementation sociale toujours plus étendue et une coordination de plus en plus complète d'activités sociales jusque là indépendantes. En dehors de tout débat idéologique, la logique interne et l'efficacité concrète de ce système requièrent en effet une coordination, une unité [292] totale, afin que l'éducation, la science, le monde des affaires, celui de l'industrie, le gouvernement et l'opinion publique coopèrent dans un système complètement fermé dont il ne soit pas possible de s'échapper" ¹⁶⁹.

De même, le diagnostic que formulait, à la fin des années 60, l'économiste John Galbraith sur l'avenir de ce qu'il appelait le " système industriel" n'était guère différent : "Si nous continuons à croire, écrivait-il, que les fins du système industriel - l'expansion de la production et l'accroissement concomitant de la consommation, l'avance technologique, la propagation dans le public des images qui lui servent de points d'appui - ne font qu'un avec notre vie, alors notre vie sera toute entière au service de ces fins. Tout ce qui sera compatible avec celles-ci nous sera donné ou nous sera permis ; mais tout le reste nous sera interdit. Nos besoins seront influencés en fonction des exigences du système industriel, les actes de l'État également ; l'éducation sera adaptée aux besoins industriels ; et la discipline que requiert le système deviendra la morale de la collectivité. Toutes les autres fins seront présentées comme des entreprises superflues, négligeables ou anti-sociales. En somme, nous finirons par connaître la molle servitude de la suivante à qui l'on a appris à aimer sa maîtresse et à faire siens ses intérêts" ¹⁷⁰.

Si une telle lecture de l'évolution des sociétés modernes aboutit sans doute à des conclusions excessives, dont la crise de la croissance économique, à partir de 1974, a contribué à relativiser la portée et, surtout, l'audience, elle n'en traduit pas moins l'existence d'un certain nombre de phénomènes sur lesquels Bernanos n'a donc pas été le seul à s'interroger. Elle confirme en tout cas que la réflexion politique et sociale de Bernanos était moins légère que d'autres ont bien voulu le dire. À cet égard, on remarquera que Bernanos ne croyait pas, comme certains, que cette évolution de la société industrielle soit absolument inéluctable. On l'a vu, il estimait, comme Galbraith par exemple, que la clé de cette évolution résidait dans l'acceptation ou le refus par les individus d'un système de valeurs accordé

¹⁶⁹ "L'homme occidental et la civilisation des techniques", *La Table Ronde*, mai 1962, p. 128

¹⁷⁰ *Le Nouvel État industriel*, Paris, Gallimard, 1968, p. 403.

aux fins de cette civilisation technique. À ses yeux, c'est à une crise de nature d'abord spirituelle, au choix délibéré d'une certaine conception de la vie, qu'il fallait attribuer les transformations funestes, selon lui, du monde moderne. Or, ici encore, la voix de Bernanos n'est pas resté sans écho dans les décennies qui suivirent sa disparition, et il peut être tentant, par exemple, de rapprocher le diagnostic de Bernanos de l'analyse que faisait [293] Soljenitsyne, au lendemain de son exil en Occident, à la fin des années 70, dans son célèbre discours de Harvard ¹⁷¹.

La démarche intellectuelle de Soljenitsyne est très proche de celle de Bernanos. Pour lui, en effet, comme pour Bernanos, la réflexion sur les événements et les phénomènes politiques du XXe siècle ne saurait s'enfermer dans les limites d'une analyse seulement politique au sens étroit de ce terme. Au-delà de l'apparence politique, "le monde, constatait-il, est creusé de failles plus profondes, plus larges, plus nombreuses qu'on ne le croit au premier regard et cet éclatement profond et multiforme est pour nous, à divers points de vue, un risque de mort". Pour l'auteur du *Pavillon des Cancéreux*, le monde moderne est un monde fragile, "bâti sur des précipices", dont les impasses politiques lui semblent avant tout tenir à une "cruelle crise spirituelle", à "un état d'épuisement spirituel" : "Tous les succès techniques, cosmos compris, du Progrès tant célébré ne peuvent réussir à racheter la misère morale dans laquelle est tombé le XXe siècle et qu'il eut été impossible d'imaginer, fut-ce à partir du XIXe siècle".

Les causes de cette crise spirituelle, Soljenitsyne, comme Bernanos, les fait résider dans une conception matérialiste de l'existence, qui borne la destinée humaine à des perspectives uniquement terrestres et voit dans la maîtrise croissante de l'homme sur la nature et sur la matière le secret de son bonheur. C'est à ce progressisme matérialiste issu de la Renaissance et de la philosophie des Lumières que Soljenitsyne impute l'origine historique de la crise dont il cherche les racines :

"Le tournant de la Renaissance était inéluctable ; le Moyen-Age avait épuisé ses possibilités ; l'écrasement despotique de la nature physique de l'homme au profit de sa nature spirituelle y était devenu insupportable. Mais, du coup, nous avons bondi de l'Esprit vers la Matière, de façon disproportionnée et sans mesure. La conscience humaniste se proclama notre guide, dénia à l'homme l'existence du

¹⁷¹ Texte publié par *L'Express* du 18-26 juin 1978. Cf. aussi *Le déclin du courage*, Paris, Seuil, 1978.

mal à l'intérieur de lui et ne lui reconnut pas de tâche plus haute que l'acquisition du bonheur terrestre, et elle plaça à la base de la civilisation occidentale une tendance dangereuse à se prosterner devant l'homme et devant ses besoins matériels. Par delà le bien-être physique et l'accumulation des biens matériels, toutes les autres particularités, tous les autres besoins de l'homme, plus délicats et plus élevés restèrent hors de l'attention des constructions étatiques et des systèmes sociaux, comme si l'homme n'avait pas de sens plus élevé à donner à la vie".

[294]

C'est là une analyse philosophique que n'eut sans doute pas désavouée Bernanos ¹⁷² et qui conduisait Soljenitsyne, comme l'auteur de *La liberté, pour quoi faire ?*, à souligner "les traits communs à la conception du monde et de l'existence de l'Occident d'aujourd'hui et à celle de l'Orient d'aujourd'hui", qui lui paraissent résulter "de la logique du développement du matérialisme" dans toutes les sociétés modernes. Et à "la conspiration contre toute espèce de vie intérieure" dont parlait Bernanos, fait écho le constat de Soljenitsyne : "Nous avons placé trop d'espoirs dans les transformations politico-sociales et il se révèle qu'on nous enlève ce que nous avons de plus précieux : notre vie intérieure. À l'Est, c'est la foire au Parti qui la foule aux pieds ; à l'Ouest la foire du Commerce".

Assez logiquement, la parenté du diagnostic entraîne une analogie des remèdes envisagés par Soljenitsyne et Bernanos. Pour tous les deux, le monde se trouverait à la croisée des chemins et contraint à des choix qui ne peuvent que remettre en cause les fondements sur lesquels l'Occident a vécu depuis plusieurs siècles : "Le monde d'aujourd'hui, affirme Soljenitsyne, est à la veille, sinon de sa propre perte, du moins d'un tournant qui ne le cède en rien en importance au tournant du Moyen Age vers la Renaissance - ce tournant exigera de nous une flamme spirituelle, une montée vers une nouvelle hauteur de vues, vers un nouveau mode de vie, où ne sera plus livrée à la malédiction, comme au Moyen Age, notre nature physique, mais où ne sera pas non plus foulée aux pieds, comme dans l'ère moderne, notre nature spirituelle". Sans utiliser ce terme cher à Bernanos, c'est à une révolution spirituelle qu'appelle l'auteur du *Premier cercle* : "Nous n'éviterons pas

¹⁷² On peut noter que ce type d'analyse n'est pas totalement nouveau et qu'on l'a vu apparaître autour des années 30 chez certains auteurs comme Berdiaeff ou Maritain.

la révision des définitions fondamentales de la vie humaine et de la société humaine. L'homme est-il effectivement au-dessus de tout et n'existe-t-il pas au-dessus de nous un Esprit suprême ? Est-il vrai que la vie de l'homme et l'activité de la société doivent avant tout se définir en termes d'expansion matérielle ? Est-il admissible de développer celle-ci au détriment de l'ensemble de notre vie intérieure ? ".

Ainsi, s'il est vrai que Bernanos propose une "lecture" très particulière des bouleversements et des troubles sociaux et politiques de son temps, force est de constater que cette réflexion en termes de civilisation n'était pas aussi anachronique que certains l'ont parfois dit et qu'elle n'était pas si éloignée que l'on aurait pu le penser des préoccupations de son époque. Qu'il s'agisse des grands [295] mouvements politiques totalitaires du XXe siècle ou de l'évolution industrialiste et technicienne des sociétés modernes, elle conduit à s'interroger sur la valeur et la signification d'une approche des réalités sociales et politiques, qui pose des questions essentielles, allant bien au-delà de l'actualité que peuvent leur donner ou leur retirer les variations de la conjoncture économique ou politique de la fin de ce siècle.

[297]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Chapitre VI

André Malraux.
Une quête de sens.

[Retour à la table des matières](#)

S'il est un écrivain qui a fait corps avec son époque, dont l'œuvre et la vie sont inséparables des événements de son temps, c'est bien André Malraux. Sa vie a été, en effet, une "vie dans le siècle", pour reprendre le titre de la biographie que lui a consacrée Jean Lacouture ¹⁷³. Aventurier et journaliste anticolonialiste dans les années 20, militant antifasciste et organisateur de l'escadrille Espana dans les années 30, commandant de maquis, chef de la Brigade Alsace-Lorraine, puis éphémère ministre de l'Information dans les années 40, Délégué à la propagande du RPF autour des années 50, enfin inamovible ministre des Affaires culturelles du général de Gaulle de 1958 à 1969, Malraux a vécu intensément les bouleversements de son temps, en refusant de se limiter à un rôle de spectateur ou de témoin, tout en contribuant pourtant, par sa réflexion, à éclairer les enjeux intellectuels et spirituels de ce qu'il a vécu comme une crise de la civilisation du XXe siècle.

¹⁷³ J. Lacouture, *André Malraux, Une vie dans le siècle*, Paris, Le Seuil, 1973.

En tout cas, en assumant les responsabilités et les servitudes de l'action, Malraux n'a pas hésité à de nombreuses reprises à se remettre en cause et à risquer sa réputation d'écrivain ¹⁷⁴. De fait, son itinéraire idéologique a été la source d'un certain nombre d'incompréhensions et de malentendus. Pendant les années 30, Malraux est apparu comme le modèle de l'écrivain révolutionnaire, aussi bien par la signification de ses œuvres littéraires, *Les Conquérants*, *La Condition humaine*, *Le Temps du mépris*, *L'Espoir*, que par son engagement public aux côtés des communistes à l'occasion de ses activités [298] antifascistes et de son action militaire au cours de la guerre d'Espagne. Aussi, à la Libération, un certain nombre de ses admirateurs d'avant la guerre ne comprendront pas comment l'écrivain révolutionnaire a pu se transformer en compagnon puis en ministre du général de Gaulle. De même seront-ils décontenancés par le développement de la réflexion esthétique de l'auteur des *Voix du Silence*, qui leur apparaîtra comme une trahison de sa vocation d'écrivain engagé, dont avait témoigné, jusqu'aux *Noyers de l'Altenburg* (1943), son œuvre romanesque.

En fait, l'image d'un Malraux communisant avant la guerre s'opposant de façon manichéenne à l'image du Malraux gaulliste de 1945 simplifie abusivement une réalité beaucoup plus complexe. Certes, il est bien vrai qu'il y a, dans l'itinéraire de Malraux, une période "révolutionnaire", jusqu'en 1940, et une période "gaulliste", après la Libération, mais la rupture entre ces deux périodes est sans doute moins totale et moins nette que d'aucuns le disent. C'est si vrai que certains développements de *L'Espoir*, en 1937, aident par exemple à comprendre les positions qui seront celles de Malraux après la guerre. Contrairement aux apparences, les changements les plus profonds qui interviennent entre ces deux étapes de son itinéraire politique ne tiennent sans doute pas tant à la transformation de ses choix et de ses orientations qu'à une évolution de sa conception même de la politique et de l'engagement politique. En effet à ce que l'on peut appeler une conception "métaphysique" de la politique tend progressivement, à partir de 1936, à se substituer une conception plus "réaliste", dont les implications sont au moins aussi importantes que les événements de la Seconde Guerre mondiale pour expliquer son engagement gaulliste à la Libération.

¹⁷⁴ C'est ainsi, par exemple, que son engagement gaulliste et son action sous la Ve République lui ont vraisemblablement coûté l'attribution du prix Nobel de littérature.

Cela dit, au-delà de ces évolutions et de ces changements apparents, la pensée de Malraux trouve en profondeur son unité dans une réflexion philosophique et métaphysique, qui l'amène de façon récurrente à s'interroger sur les contradictions de la condition humaine et sur le nihilisme qui lui semble miner les fondements de la civilisation européenne. Ces interrogations métapolitiques se retrouvent aussi bien au cœur de son engagement révolutionnaire de l'avant-guerre qu'au centre de sa réflexion sur l'art et la culture après 1945. Derrière la diversité apparente de ces engagements est en effet présente la même perception obsédante d'une "crise du sens" de l'existence humaine, en quoi il voit l'une des causes majeures de la crise de civilisation dont il diagnostique les prémises dès ses premiers écrits des années 20. Une crise, qui l'amènera ensuite à chercher des ersatz de réponse à cette quête du sens dans l'action politique ou la création artistique, mais des réponses dont il mesurera assez rapidement les limites et le caractère pour partie [299] illusoire au regard des questions qui ne cesseront de le hanter jusqu'à sa disparition en 1976.

I. Malraux et la révolution

[Retour à la table des matières](#)

Durant ce qu'il est possible d'appeler la période "révolutionnaire" de Malraux, durant l'entre-deux guerres, on peut dire que son engagement politique correspond à une conception "métaphysique" de la politique, parce qu'il est pour lui l'aboutissement d'une recherche qui est au premier chef une recherche philosophique et métaphysique. C'est d'ailleurs si vrai que, dans un premier temps, la réflexion de Malraux est étrangère à la politique et ce n'est que progressivement qu'elle va déboucher sur un engagement révolutionnaire, avec notamment, sur le plan littéraire, la publication de *La Condition humaine* en 1933 et du *Temps du mépris* en 1935. Mais, en même temps, assez rapidement, Malraux va être amené à s'interroger sur les limites de cette espérance révolutionnaire. Ce sont ces interrogations qui constitueront notamment l'un des thèmes majeurs de *L'Espoir* et qui prépareront les voies de l'évolution ultérieure de sa réflexion.

1. De l'angoisse à l'action

[Retour à la table des matières](#)

L'engagement politique de Malraux, particulièrement dans la période de l'entre-deux-guerres, avant 1940, est inséparable d'une réflexion philosophique qui l'explique et le justifie. Le trait spécifique de l'attitude politique de Malraux, c'est, en effet, comme le notait Emmanuel Mounier, "une étroite fusion entre l'aventure politique, l'aventure esthétique et l'aventure métaphysique" ¹⁷⁵. Chez lui, la pensée et l'action sont indissociables et n'ont de sens que l'une par rapport à l'autre. Cette réflexion philosophique, qui éclaire le sens de son engagement politique et de celui de ses héros, s'est développée dès ses premières œuvres sur deux plans : d'une part, une réflexion métaphysique sur la condition humaine et ses limites et, d'autre part, une réflexion historique sur l'évolution de l'Occident au lendemain de la Première Guerre mondiale. Sans cet arrière-plan il est impossible de comprendre la véritable nature des rapports de Malraux avec la politique.

[300]

La réflexion métaphysique de Malraux est dominée par la présence obsédante de la mort. Elle constitue ainsi le personnage métaphorique central de *Lunes de papier*, sa première œuvre, un conte "farfelu" publié en 1921. Par la suite, il n'est pas un de ses écrits dont elle soit absente. C'est qu'en effet il voit dans la mort "l'âme du monde" (VS, 183) ¹⁷⁶, qui, "transformant la vie en destin" (E, 251), dévoile la réalité profonde de la condition humaine en révélant son absurdité radicale. Ainsi, dans *La Voie royale*, note-t-il, que la mort apparaît comme "l'irréfuta-

¹⁷⁵ E. Mounier, *L'Espoir des désespérés*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 15.

¹⁷⁶ Pour une bibliographie complète des œuvres de Malraux jusqu'en 1970, on pourra se reporter à l'ouvrage de Janine Mossuz, *André Malraux et le gaullisme*, Paris, Armand Colin, 1970. Les principales œuvres citées dans le texte sont les suivantes, avec indications sur l'édition utilisée et le sigle servant d'abréviation pour les désigner : *La Tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1927, (TO) ; *D'une Jeunesse européenne*, in Chamson et al., *Ecrits*, Paris, Grasset, 1927 (JE) ; *Les Conquérants (C)*, *La Voie royale (VR)*, *La Condition humaine (CH)*, *L'Espoir (E)* in Paris, Gallimard/La Pléiade, 1976 ; *Le Temps du mépris*, Paris, Gallimard, 1935, (TM) ; *Les Noyers de l'Altenburg*, Lausanne, Editions du Haut Pays, 1943 (NA) ; *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951, (VS) ; *La Métamorphose des dieux*, Paris, Gallimard, 1957, (MD) ; *Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1967, (A) ; *Les Chênes qu'on abat*, Paris, Gallimard, 1971, (Ch).

ble preuve de l'absurdité de la vie" (VR, 268). Absurde, la mort l'est d'abord par elle-même, car "rien ne peut justifier la fin de l'existence humaine" (VR, 268). Mais, elle l'est aussi, plus profondément, parce qu'elle est le symbole le plus parfait de toutes les contraintes qui pèsent sur l'homme et l'enferment dans sa finitude. Ce que la mort représente, c'est l'irréversible, c'est l'inéluctable, c'est tout ce que l'homme ne peut pas ou ne peut plus changer, c'est la force des choses en face de son impuissance :

"Vous ne savez pas ce que c'est que le destin limité, irréfutable qui tombe sur vous comme un règlement sur un prisonnier, la certitude que vous serez cela et pas autre chose, que ce que vous n'avez pas eu vous ne l'aurez jamais" (VR, 85).

Cette image pascalienne du prisonnier revient d'ailleurs souvent, de manière répétitive, sous la plume de Malraux pour figurer symboliquement la situation de l'homme aux prises avec ce qu'il appelle le "destin", qui incarne, selon lui, la mise en question de l'homme par "ce qui lui échappe, par ce qui le dépasse, le transcende ou l'anéantit" (VS, 178).

Aux yeux de l'auteur de *La Condition humaine*, l'expérience de la mort paraît donc démasquer "l'énigme fondamentale" de la vie, dont le cours échappe, à ses moments les plus décisifs, à la volonté de l'homme, en le livrant à d'incompréhensibles et injustifiables fatalités : "Nous savons que nous n'avons pas choisi de naître, que [301] nous ne choisissons pas de mourir. Que nous n'avons pas choisi nos parents. Que nous ne pouvons rien contre le temps" (NA, 197). Cette absurdité, il la voit aussi résulter de l'impuissance de l'homme devant la nature, devant "l'indifférence du monde" (NA, 127), devant "l'intarissable fatalité des astres" (TM, 56), comme de l'affrontement avec la souffrance sur lequel se brise inexorablement l'aspiration de chaque être au bonheur

"L'homme est absurde parce qu'il n'est maître ni du temps, ni de l'angoisse, ni du Mal ; le monde est absurde parce qu'il implique le Mal et que le Mal est le péché du monde" ¹⁷⁷.

De ce fait, l'homme, prisonnier de sa condition, est voué à éprouver douloureusement cette absurdité, cette vanité de l'existence, ce vertige de l'inexplicable

¹⁷⁷ Cité par F. Dorenlot, *Malraux ou l'unité de la pensée*, Paris, Gallimard, 1971, p. 49.

dès lors que sa pensée s'essaie à déchiffrer la signification de la vie humaine. La lucidité ne peut alors qu'engendrer l'angoisse, qui est donc le lot de chaque homme "Tous souffrent... et chacun souffre parce qu'il pense. Tout au fond l'esprit ne pense l'homme que dans l'éternel et la conscience de la vie ne peut être qu'angoisse" (CH, 430).

Cette prise de conscience de l'absurdité de la condition humaine ne peut donc être, aux yeux de Malraux, que la conclusion de tout homme qui pense. Mais, en même temps, elle correspond aussi à un moment historique, celui de la crise dans laquelle lui semble glisser l'Occident au lendemain de la Première Guerre mondiale. En effet, tout au long des âges, l'homme a tenté d'exorciser son angoisse en cherchant un sens à la vie dans des constructions religieuses ou philosophiques. Ainsi l'homme occidental a-t-il trouvé pendant des siècles dans le christianisme la réponse à ses questions, qui donnait un sens à sa mort et à ses souffrances. Mais, depuis le XVIIIe siècle, l'homme occidental a rejeté le message chrétien et désormais, pour lui, le monde est devenu indéchiffrable. "Au centre de l'homme européen, dominant les grands mouvements de la vie, constate Malraux, il est une absurdité essentielle" (TO, 78). En effet, souligne encore Malraux, si l'humanisme individualiste et rationaliste qui s'est substitué au christianisme a pu faire illusion pendant quelques décennies, il est désormais à bout de souffle et laisse l'homme européen en proie à des questions qui n'ont plus de réponse :

"Pour détruire Dieu et après l'avoir détruit, l'esprit européen a anéanti tout ce qui pouvait s'opposer à l'homme : parvenu au terme de ses efforts, comme Rancé devant le corps de sa maîtresse, il ne trouve que la mort... Et jamais il ne fit plus inquiétante découverte..." (TO, 175).

[302]

Dans *La Tentation de l'Occident* et dans *D'une Jeunesse européenne*, deux essais publiés en 1926 et 1927, Malraux prend acte de l'agonie de cet humanisme qui, exsangue, ne lui paraît avoir survécu que de peu à la mort de Dieu. A la mort de Dieu est en train de succéder la mort de l'homme. C'est ce constat que fait l'interlocuteur chinois de *La Tentation de l'Occident* ¹⁷⁸: "La réalité absolue a été

¹⁷⁸ Cet essai se présente sous la forme d'un échange de lettres entre un Chinois voyageant en Europe et un Français voyageant en Orient.

pour vous Dieu puis l'homme ; mais l'homme est mort et vous cherchez avec angoisse à qui vous pourriez confier son étrange héritage..." (TO, 175). De ce fait l'homme occidental est entré dans l'âge du nihilisme : "Les Européens sont las d'eux mêmes, de leur individualisme qui s'écroule, las de leur exaltation. Ce qui les soutient est moins une pensée qu'une fine structure de négations... Il n'est pas d'idéal auquel nous puissions nous sacrifier, car de tous nous connaissons les mensonges, nous qui ne savons point ce qu'est la vérité" (TO, 139, 216).

En raison de cette crise des certitudes qui avaient modelé l'Europe et l'Occident, et dont la guerre de 14 a sonné le glas, l'homme moderne est obligé désormais de camper "dans les royaumes métalliques de l'absurdité", en tentant de vivre avec cette angoisse que crée en lui le vide qu'il rencontre lorsqu'il essaie "de chercher sous les actes des hommes une raison d'être plus profonde" (TO, 139). La conscience de l'absurde n'est donc pas seulement au cœur de l'analyse métaphysique que fait Malraux de la condition humaine, elle jaillit aussi de la crise spirituelle que traverse le monde moderne :

"Le monde moderne porte en lui-même, comme un cancer, son absence d'âme. Il ne s'en délivrera pas ; elle est impliquée par sa propre loi... Et il en sera ainsi jusqu'à ce qu'un appel collectif de l'âme torde les hommes ; ce jour-là vacillera sans doute ce monde dans lequel nous vivons" ¹⁷⁹.

Pour Malraux, c'est en fonction de ce désarroi qu'il faut désormais se déterminer, en résistant à la tentation que l'on pourrait avoir de retrouver un principe de salut dans la foi chrétienne qui a marqué l'Occident de son empreinte ineffaçable : "Certes, il est une foi plus haute, déclare-t-il à la fin de *La Tentation de l'Occident*, celle que proposent toutes les croix des villages et ces mêmes croix qui dominent nos morts. Elle est amour et l'apaisement est en elle. Je ne l'accepterai jamais ; je ne m'abaisserai pas à lui demander l'apaisement auquel ma faiblesse m'appelle" (TO, 217). Pour lui, il faut donc, au milieu des décombres des valeurs de l'Occident, choisir la [303] lucidité, face "à un horizon nu et au miroir qu'appelle le désespoir, vieux maître de la solitude" (TO, 217).

Le problème qui se pose alors à Malraux est de savoir que faire de sa vie dans ce monde sans Dieu, sans certitude, dans ce monde radicalement absurde. L'inter-

¹⁷⁹ A. Malraux, NRF, 1927, n° 6, p. 818.

rogation de Malraux est alors proche de celle qu'il placera dans la bouche de Tchen, dans *La Condition humaine*, lorsque celui-ci s'écrie : "Que faire d'une âme s'il n'y a ni Dieu, ni Christ ?" (CH, 360). La recherche d'une réponse à cette question va conduire Malraux à l'engagement politique par étapes successives. En effet, il va chercher d'abord sa voie dans l'aventure, puis dans l'aventure révolutionnaire, enfin dans la révolution. C'est cet itinéraire que jalonnent dans son œuvre littéraire les romans qu'il publie entre 1928 et 1937, *La Voie royale*, *Les Conquérants*, *La Condition humaine*, *Le Temps du mépris*, *L'Espoir*. Il faut toutefois noter ici que, si *La Voie royale* a été publié en 1930, postérieurement aux *Conquérants*, il semble bien cependant que son ébauche ait précédé la rédaction des *Conquérants* et qu'en tout cas ce livre soit l'expression littéraire d'une étape de sa réflexion antérieure à l'apparition des thèmes politiques dont on trouve l'écho dans *Les Conquérants*.

En effet, pour écrire ce roman, Malraux s'est inspiré d'une expédition qu'il avait organisée en 1923-24 au Cambodge, avec sa femme Clara, pour retrouver un temple enfoui dans la jungle et y prélever des bas-reliefs destinés à être revendus en Europe et aux États-Unis. En fait, cette aventure se termina assez piteusement avec son arrestation par les autorités françaises et sa condamnation à un an de prison avec sursis. Cette expérience qui, au départ, était celle d'un jeune dandy parisien tenté par l'aventure, allait contribuer à lui donner une conscience politique, en lui révélant les tares de l'administration coloniale et en le sensibilisant aux injustices dont lui paraissaient victimes les indigènes d'Indochine. Aussi, après un bref séjour en France, revient-il en 1925 à Saïgon pour animer un journal, *L'Indochine*, dans lequel, pendant près d'un an, il va s'attacher à prôner une politique égalitaire d'assimilation en faveur des indigènes de ce pays. Jusqu'en 1933, l'action politique de Malraux se limitera à cette expérience journalistique, qui s'achèvera avec son retour en France en 1926. En effet, contrairement à la légende qu'il laissa se créer par la suite, il n'a jamais participé à la révolution chinoise ¹⁸⁰, ses contacts avec la Chine se limitant en réalité à un voyage à Hong-Kong en 1924 et à un séjour touristique en Chine continentale en 1931. C'est néanmoins avec les matériaux accumulés au cours de son aventure indochinoise que Malraux écrira ses trois [304] premiers romans, qui, en tenant compte de la rectification chrono-

¹⁸⁰ Cf. sur ce point la biographie de J. Lacouture, op. cit.

logique déjà évoquée, reflètent une évolution très nette de ses rapports avec la politique.

Au départ du cheminement intellectuel qui, par étapes, va conduire Malraux à l'engagement politique se trouve la volonté d'échapper à l'absurde par l'action. En effet, après avoir montré qu'un regard lucide sur la condition humaine conduit à constater son absurdité, qui culmine dans cette échéance inéluctable qu'est la mort, il considère que la noblesse de l'homme est de ne pas se résigner à sa condition, de ne pas accepter cette absurdité et que c'est là que réside la spécificité de l'animal humain :

"Quelque chose d'éternel demeure en l'homme... en l'homme qui pense ; quelque chose que j'appelle sa part divine : c'est son aptitude à mettre le monde en question" (NA, 147).

Ressentir l'incohérence et le non-sens du monde, en souffrir, les dénoncer, c'est d'ailleurs déjà s'insurger contre l'absurde. La vocation de l'homme, aux yeux de Malraux, est donc de se dresser contre la mort et contre l'absurdité qu'elle symbolise. Transformant la formule d'Heidegger, il propose de définir l'homme, non comme un "être-pour-la-mort", mais comme un "être-contre-la-mort" ¹⁸¹. Aussi, la réflexion sur la mort ne doit-elle pas conduire à une attitude d'acceptation et de résignation, mais à un refus, à une révolte, à une véritable mobilisation de toutes les forces de l'homme pour "exister contre la mort"(VR, 253). "Ce n'est pas pour mourir que je pense à la mort, déclare Perken, le héros de *La Voie royale*, c'est pour vivre" (VR, 253).

Ce refus de l'absurde conduit les héros de Malraux, comme Malraux lui-même, à chercher une issue dans l'action. Cette vie qui est donnée à l'homme, malgré toutes les limites qui l'enserrent, il importe de la maîtriser, d'en faire quelque chose : "une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie" (C, 143). Et faire quelque chose de sa vie, c'est, avant tout, pour le Malraux des années vingt, agir. "L'homme est ce qu'il fait" écrira-t-il plus tard. L'action apparaît alors comme un moyen d'exorciser l'angoisse existentielle : "On trouve toujours l'épouvante en soi, déclare un des personnages de *La Condition humaine*, il suffit de chercher assez profond : heureusement on peut agir" (CH, 424). Dans cette perspective, l'effon-

¹⁸¹ Cf. Gaétan Picon, *Malraux par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 74.

drement de toutes les certitudes comme la conscience de l'absurde deviennent même autant d'incitations à l'action. "L'absence de finalité donnée au monde était devenue une condition de l'action" (VR, 199). Et il insiste sur le fait que ses héros tirent leur capacité d'action du sentiment aigu qu'ils ont de l'absurdité de la vie. Tel est [305] le cas de Perken. Tel est aussi le cas de Garine, le personnage principal des *Conquérants* : "Je sais qu'à cette idée est attaché le sens même de sa vie, que c'est de cette sensation profonde d'absurdité qu'il tire sa force" (C, 152).

L'action a donc pour Malraux et ses héros romanesques une signification métaphysique. Contre les fatalités qui cernent la condition humaine, l'action apparaît comme la manifestation de la liberté de l'homme, l'expression de sa résistance au "destin". L'action est en effet d'abord, fondamentalement, un refus, une révolte. Ce refus s'exprime nettement, aussi bien chez Perken - "Je ne veux pas être soumis" (VR, 158) - que chez Garine : "Il y a tout de même une chose qui compte dans la vie : c'est de ne pas être vaincu..." (C, 14). Par ailleurs, positivement, l'action est aussi un moyen pour l'homme d'affirmer son existence, d'imposer sa présence au monde en le transformant, "en laissant une cicatrice sur la carte" (VR, 87).

Ainsi, à travers le comportement des personnages de ses romans, comme à travers son propre engagement, la recherche de Malraux est alors celle d'un dépassement de l'absurde par l'action. Cette recherche va prendre des formes diverses. Dans un premier temps, c'est dans l'aventure pure, et dans l'aventure individuelle, qu'il cherchera sa voie. Ce sera l'expédition cambodgienne de 1924 dans sa vie privée, et, dans son œuvre, la rédaction de *La Voie royale*, qui en est la transposition littéraire. Ce qui pousse en effet le héros de *La Voie royale* à vivre sa vie d'aventurier et à risquer son existence pour tenter de se tailler un royaume au cœur de la jungle indochinoise, c'est, sans équivoque possible, une révolte de nature métaphysique, la volonté de se dépasser, "de posséder plus que lui-même, d'échapper à la vie de poussière des hommes qu'il voyait chaque jour" (VR, 199). Il justifie son entreprise par le refus "d'accepter vivant la vanité de son existence, comme un cancer, de vivre avec cette tiédeur de mort dans la main" (VR, 199). Dans l'affrontement violent avec la nature et avec les hommes, Perken vit son action comme l'affirmation de sa liberté, comme un défi à l'absurde et à la mort :

"Qu'était ce besoin d'inconnu, cette destruction provisoire des
rapports de prisonnier à maître, que ceux qui ne la connaissent pas

nomment aventure, sinon sa défense contre elle [la mort]... Il éprouvait si furieusement l'exaltation de jouer plus que sa mort, elle devenait à tel point sa revanche contre l'univers, sa libération de l'état humain, qu'il se sentit lutter contre une folie fascinante, une sorte d'illumination" (VR, 199, 270).

La Voie royale est donc de ce fait l'illustration la plus pure de la signification prométhéenne que Malraux attache à l'action en tant que telle, quelle que soit sa finalité.

[306]

Mais, en même temps, ce livre met en lumière les limites de cet activisme et de cette révolte purement individuelle. Il souligne en effet que l'action de l'aventurier n'a de signification qu'en elle-même et par rapport à lui, peu important finalement son objectif. Aux yeux de Perken, ce qui importe, c'est, en effet, "de trouver son combat à défaut de victoire" (VR, 199). Pour lui, note encore Malraux, "être roi est idiot, ce qui compte c'est se faire un royaume" (VR, 216). Toutefois, lorsque son aventure s'achève, au moment de mourir, Perken mesure douloureusement la vanité et le caractère illusoire de ses efforts : "Il savait... que, sur la grappe d'espoirs qu'il était, le monde se refermerait... que rien, dans l'univers, jamais, ne compenserait plus ses souffrances passées, ni ses souffrances présentes" (VR, 304). C'est de ce sentiment d'échec que les autres héros de Malraux vont essayer de se libérer par l'engagement politique, en donnant désormais à leur action une dimension sociale et collective.

2. De l'aventure à la révolution

[Retour à la table des matières](#)

Avec *Les Conquérants*, la recherche métaphysique des personnages de Malraux va en effet rencontrer la politique sous la forme de l'aventure révolutionnaire que vit, en Chine, Garine, au service du Kuomintang, lors de l'insurrection de Canton en 1925. Comme le héros de *La Voie royale*, Garine, le personnage central des *Conquérants*, a quitté l'Europe pour l'Asie avec "le sentiment de la vanité de toute vie, d'une humanité menacée par des forces absurdes" (C.108). Mais, ici, c'est en s'associant à une action collective que Garine va tenter d'exorciser les

démons de l'absurde. Ayant pris conscience des limites de l'aventure individuelle, son but est désormais "de se lier à une grande action quelconque et de ne pas la lâcher, d'en être hanté, d'en être intoxiqué" (C, 44). Cette "grande action quelconque", Garine la trouve dans la révolution communiste chinoise.

Cela étant, son engagement révolutionnaire reste fortement teinté d'individualisme. Il ne traduit pas, par exemple, une véritable communion avec ses camarades de combat. Même s'il reconnaît partager avec eux "un dégoût haineux de la bourgeoisie" (C, 45), il ne les aime pas vraiment. Il avoue : "Je n'aime pas les hommes. Je n'aime même pas les pauvres gens, le peuple, ceux en somme pour qui je vais combattre..." (C, 45). Il ironise aussi sur les illusions de ceux qui prétendent travailler au bonheur de l'humanité" (C, 37) et se montre extrêmement sceptique sur leur capacité de changer profondément les choses : "Je sais bien qu'ils deviendraient abjects [307] dès que nous aurions triompher ensemble" (C, 45). En fait, la révolution ne l'intéresse que comme action, lutte, combat : "Nous avons en commun notre lutte et c'est bien le plus clair..." (C, 45). Dans cette perspective activiste, la révolution devient presque pour lui une sorte de jeu :

"Mon action me rend aboulique à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, à commencer par ses résultats. Si je me suis lié si facilement à la révolution, c'est que ses résultats sont lointains et toujours en changement. Au fond, je suis un joueur. Comme tous les joueurs, je ne pense qu'à mon jeu, avec entêtement et avec force. Je joue aujourd'hui une partie plus grande qu'autrefois et j'ai appris à jouer : mais c'est toujours le même jeu" (C, 137).

L'engagement révolutionnaire de Garine, tel que le décrit Malraux, apparaît donc comme un moyen pour celui-ci de donner plus de force et plus d'ampleur à son action. C'est, pour lui, une occasion d'élargir les dimensions de sa vie, en satisfaisant une volonté de puissance qui donne plus d'intensité à son existence, tout en continuant à traduire son refus des fatalités de l'absurde : "De la puissance, remarque Malraux, il ne souhaitait ni argent, ni considération, ni respect : rien qu'elle même" (C, 37). Car, derrière ce goût de la puissance, il y a, comme le fera dire l'auteur de *La Condition humaine*, à l'un de ses personnages, la volonté prométhéenne "d'être plus homme dans un monde d'hommes, d'échapper à la condition humaine" (CH, 483).

Pourtant, si le mouvement général du livre peut être interprété dans ce sens et apparaître comme encore très marqué par des préoccupations activistes et individualistes, le choix révolutionnaire des héros des *Conquérants* ne paraît pas cependant complètement gratuit et arbitraire. S'il est vrai que Garine est tenté de s'agréger à "une grande action quelconque", il semble cependant que son choix ne pouvait se porter ailleurs que sur une action de type révolutionnaire : "La révolution..., tout ce qui n'est pas elle est pire qu'elle, il faut bien le dire, même quand on est dégoûté" (C, 109). On trouve de ce fait dans *Les Conquérants* une certaine justification de l'action révolutionnaire, conçue comme un combat contre la misère et l'injustice, un combat qui est certes fondé, parfois, sur la haine, mais qui est aussi, et surtout, l'expression d'une revendication de dignité, traduisant la volonté des hommes d'exister en tant qu'individus : "La révolution française, la révolution russe ont donné à chacun sa terre ; cette révolution est en train de donner à chacun sa vie" (C, 10).

Malraux souligne d'ailleurs - et l'on retrouve là une analyse à portée philosophique et métaphysique - que cette revendication est, en Asie, un produit importé de l'Occident qui est issu de son sens [308] de la vie individuelle et de son goût de l'absolu hérités du christianisme :

"Les pauvres ont compris que leur détresse est sans espoir, qu'ils n'ont rien à attendre d'une vie nouvelle... Tout homme détaché de la vie chinoise, de ses rites, de ses vagues croyances et rebelle au christianisme, est un bon révolutionnaire... En même temps que la terreur d'une mort sans signification, d'une mort qui ne rachète ni ne compense, naît la possibilité pour chaque homme de vaincre la vie collective des malheureux, de parvenir à cette vie particulière, individuelle, qu'ils tiennent confusément pour le bien le plus précieux des riches" (C, 75).

Aussi, si Garine semble, comme on l'a vu, manifester un grand scepticisme sur les résultats possibles de son engagement révolutionnaire, l'espoir révolutionnaire qu'il a contribué à faire naître par son action ne lui semble pas cependant totalement dépourvu de signification : "Pourtant, pourtant... En cet instant même, combien d'hommes sont en train de rêver de victoires, dont il y a deux ans, ils ne soupçonnaient même pas la possibilité ! J'ai créé leur espoir. Je ne tiens pas à faire des phrases, mais, enfin, l'espoir des hommes c'est leur raison de vivre et de mou-

rir... Il me semble que je lutte contre l'absurde humain en faisant ce que je fais ici..." (C, 108).

Il n'en reste pas moins que la signification des *Conquérants* reste ambiguë. Si la politique occupe dans ce roman une grande place, la révolution et l'espoir révolutionnaire tendent cependant à constituer une sorte de toile de fond qui laisse au premier plan une recherche qui est encore essentiellement individuelle. Ce que cherche Garine, c'est avant tout lui-même, c'est à donner un sens à sa vie. En fait, on peut noter que le fond des rapports des premiers héros de Malraux avec la société est caractérisé par une sorte d'anarchisme. Ceux-ci ne sont pas loin de partager les sentiments qui s'expriment violemment par la bouche de Hong : "Tout état social est une saloperie. Sa vie unique. Ne pas la perdre. Voilà !" (C, 101). C'est qu'en effet ils ont tendance à percevoir l'ordre social comme une des formes de cet ordre du monde qu'ils récusent pour son absurdité. Dès lors, leur refus de la condition humaine débouche aussi sur un refus de l'ordre social. Ainsi en est-il pour Perken :

"Ces termites vivent dans leur termitière, soumis à leur termitière. Je ne veux pas être soumis... La soumission à l'ordre de l'homme sans enfants et sans dieu est la plus profonde des soumissions à la mort" (VR, 252, 198),

Il en est de même pour Garine, chez qui, d'ailleurs, la conscience de l'absurde est née initialement du constat de l'absurdité de la société, et qui, de ce fait, est amené à mettre en cause, non pas les formes de [309] telle ou telle société, mais la société dans sa nature même de société : "Je ne tiens pas la société pour mauvaise et pour susceptible d'être améliorée. Je la tiens pour absurde. Qu'on la transforme cette société ne m'intéresse pas. Ce n'est pas l'absence de justice en elle qui m'atteint, mais quelque chose de plus profond, l'impossibilité de donner à une forme sociale, quelle qu'elle soit, mon adhésion. Je suis asocial, comme je suis athée et de la même façon... Je sais que tout au long de ma vie je trouverai à mon côté l'ordre social et je ne pourrai jamais l'accepter sans renoncer à tout ce que je suis" (C, 40). Si le révolté peut ainsi communier avec le révolutionnaire dans son hostilité à l'ordre social établi et dans son combat pour le détruire, sa collaboration ne peut devenir qu'ambiguë dès lors qu'il s'agit de créer une nouvelle société, et l'on comprend alors les réserves que Trotsky a pu, par exemple, émettre sur la portée

révolutionnaire des *Conquérants*, dont il remarquera qu'elle est "corrodée par les outrances de l'individualisme et du caprice esthétique" ¹⁸².

Les ambiguïtés que l'on rencontre dans *Les Conquérants* s'estomperont avec les œuvres ultérieures, *La Condition humaine* en 1933, *Le Temps du mépris* en 1935, *L'Espoir* en 1937. Ces œuvres traduisent en effet le ralliement des héros de Malraux à la cause révolutionnaire et cette évolution reflète celle de Malraux lui-même, qui, à partir de 1933, devient ouvertement ce que l'on appellera plus tard un "compagnon de route" du Parti communiste. C'est ainsi que, sept semaines après l'avènement d'Hitler, en mars 1933, il participe avec Gide à un meeting antifasciste organisé par l'Association des écrivains et artistes révolutionnaires que contrôle le Parti, où il déclare :

"Le fascisme allemand nous montre que nous sommes face à la guerre. Nous devons faire notre possible pour qu'elle n'ait pas lieu... À la menace répondons par la menace et sachons nous tourner vers Moscou, vers l'Armée Rouge" ¹⁸³.

Dans les mois qui suivent, l'antifascisme et aussi l'anticolonialisme l'amènent à lier plus étroitement son action à celle du Parti communiste. Il participe ainsi à la campagne en faveur de Thaelman et Dimitrov, deux hauts responsables communistes tombés aux mains de la Gestapo et accusés de l'incendie du Reichstag. Il prend la parole au Congrès des écrivains qui se réunit à Moscou en 1934, en y exaltant le surgissement "d'une civilisation d'où sortent les Shakespeare", puis, dans les années 35-36, prend une part active aux manifestations qui visent à organiser une mobilisation antifasciste des intellectuels.

[310]

En revanche, Malraux est absent des débats politiques qui préparent le Front populaire, absence que Jean Lacouture explique par le fait que Malraux estime, dès ce moment, inévitable un affrontement avec l'Allemagne nazie ¹⁸⁴ et ne partage pas pour cette raison les illusions pacifistes qui étaient alors celles de beau-

¹⁸² *La Révolution étranglée*, Paris, 1931, p. 32.

¹⁸³ Cité par J. Lacouture, op. cit., p. 148.

¹⁸⁴ Dès 1933, sa conviction est faite et il écrit dans l'hebdomadaire *Marianne* : "Jeunes gens, hommes de moins de quarante ans, vous savez que la guerre est là. L'Europe présente la porte en elle, comme tout corps vivant porte la mort ; vous mourrez peut-être de l'avoir faite ; vous ne mourrez pas sans l'avoir faite"(11 novembre 1933).

coup des dirigeants de la gauche française. Par contre, Malraux reparaît au premier rang dès le déclenchement de la guerre d'Espagne. Il choisit immédiatement son camp et organise, en recrutant des volontaires et mercenaires étrangers, l'escadrille Espana qui, pendant les premiers mois de la guerre, constituera un embryon d'aviation pour le gouvernement républicain, qui se trouvait alors cruellement dépourvu de moyens en ce domaine. Dans cet engagement il apparaît comme très proche des communistes, de même que dans les actions de propagande en faveur de l'Espagne républicaine auxquelles il se consacrera à partir de 1937, tout en terminant la rédaction de *L'Espoir*.

À l'image de l'évolution de leur créateur après 1933, l'engagement révolutionnaire des héros de Malraux devient plus total et plus radical. La révolution n'est plus alors seulement l'occasion pour eux de trouver, dans des circonstances exceptionnelles, le sens de leur existence et de déployer leur "capacité d'action". La volonté de puissance déserte désormais le camp de la révolution et, dans *La Condition humaine*, elle s'incarne dans Féral, le représentant des sociétés capitalistes occidentales, dont les entreprises sont vouées à l'échec. De même, apparaît comme une voie sans issue l'agitation terroriste à laquelle se livre Tchen, qui cherche dans le terrorisme la solution à ses angoisses et à ses contradictions personnelles. Les préoccupations individuelles s'effacent donc et, pour les héros exemplaires de *La Condition humaine*, comme Kyo, Katow, ou Hemmelrich, la révolution s'impose comme une évidence, comme une exigence objective, qui apparaît comme la conséquence logique de leur refus d'accepter la souffrance et l'humiliation des hommes. Ainsi pour Kyo.

"Le sens héroïque lui avait été donné comme une discipline, non comme une justification de la vie. Il n'était pas inquiet. Sa vie avait un sens et il le connaissait : donner à chacun de ces hommes, que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente, la possession de sa propre dignité. Il était des leurs : ils avaient les mêmes ennemis. Métis hors caste, dédaigné des Blancs [311] et plus encore des Blanches, Kyo n'avait pas tenté de les séduire : il avait cherché les siens et les avait trouvés. Il n'y a pas de dignité possible, pas de vie réelle pour un homme qui travaille douze heures par jour, sans savoir pour quoi il travaille. Il fallait que ce travail ait un sens, devienne une patrie" (CH, 361).

Ces personnages ne se servent pas de la révolution, comme le faisait Garine dans *Les Conquérants*, ils la servent. Ils identifient leur existence à l'aventure col-

lective qu'elle constitue et ce sont les finalités mêmes de la révolution qui deviennent pour eux porteuses de sens. D'occasion de libération, la révolution devient cette libération même.

Désormais, pour Malraux, le héros est "celui qui engage sa vie pour d'autres hommes" ¹⁸⁵, non plus seulement afin de se réaliser et de s'accomplir lui-même, mais pour permettre aux autres de se découvrir et de conquérir leur dignité et leur liberté. "Je pense, dit Kyo, que le communisme rendra la dignité possible pour ceux avec qui je combats" (CH, 528). L'action collective n'est donc plus seulement une action *avec* les autres, mais *pour* les autres. Elle devient l'expression d'une communion, d'une fraternité : "Le Front Populaire, déclare un des personnages de *L'Espoir*, c'est, entre autres choses, l'ensemble de ceux qui ont horreur de l'humiliation... Le contraire de l'humiliation, mon gars, ce n'est pas l'égalité, c'est la fraternité" (E, 742).

La recherche des héros de Malraux n'est donc plus alors une recherche individuelle de leur singularité, mais la découverte des liens qui les rattachent aux autres. Tel est le sens de la conclusion de la préface du *Temps du mépris* :

"Il est difficile d'être un homme. Mais pas plus de le devenir en approfondissant sa communion qu'en cultivant sa différence - et la première nourrit alors avec autant de force au moins que la seconde ce par quoi l'homme est homme, ce par quoi il se dépasse, invente ou se conçoit".

Dans cette perspective, Malraux est amené à exalter tout ce qu'apporte à l'homme son adhésion à une communauté fraternelle animée par un idéal qui dépasse chacun des hommes qui y participent : "Les hommes unis à la fois par l'espoir et par l'action, constate Scali dans *L'Espoir*, accèdent, comme les hommes unis par l'amour, à des domaines auxquels ils n'accèdent pas seuls. L'ensemble de cet escadrille est plus noble que presque tous ceux qui le composent" (E, 839).

Comme on l'a souvent noté, les plus belles scènes de *La Condition humaine* et de *L'Espoir* sont celles qui sont une illustration [312] de la fraternité humaine. Ainsi, dans *L'Espoir*, le sauvetage des aviateurs tombés dans la montagne, entourés de la sollicitude de tous les villageois. Ou bien, dans *La Condition humaine*, la scène du préau, où l'on voit Katow, prisonnier, donner à ses compagnons d'infor-

¹⁸⁵ *Commune*, 15 mai 1934.

tune la dose de cyanure qui lui permettrait de se suicider et d'échapper ainsi à une exécution atroce. De même, seuls la fraternité et le souvenir des combats poursuivis en commun permettent au héros prisonnier du *Temps du mépris* de tenir et, finalement, d'échapper à la prison sans avoir rien perdu de sa foi et de sa ferveur. C'est d'ailleurs par une sorte de miracle de la fraternité qu'il échappe à la mort, un autre prisonnier se faisant passer pour lui et mourant à sa place. De cette fraternité révolutionnaire, Malraux exalte aussi la dimension universelle en l'opposant au nationalisme et au racisme des doctrines fascistes. "Il est dans la nature du fascisme, note-t-il, d'être la nation et dans la nôtre d'être le monde" ¹⁸⁶. C'est une fraternité internationaliste qui ignore, en effet, les frontières et les races pour servir l'humanité au-delà de tous les particularismes. "J'ai compris ça, constate Barca, un vieux paysan de *L'Espoir*, quand nous on veut faire quelque chose pour l'humanité, c'est aussi pour notre famille. C'est la même chose. Tandis qu'eux ils choisissent, ils choisissent..." (E, 648).

Il y a plus. Ce que l'action collective apporte à l'homme ce n'est pas seulement la chaleur de cette solidarité momentanée, c'est aussi le sentiment de se rattacher à une action qui s'inscrit dans la durée, à un combat qui sera poursuivi après lui, au delà de son éphémère existence. *L'Espoir* s'achève ainsi sur l'espérance d'une victoire et *La Condition humaine* décrit dans ses dernières pages comment May et Hemmelrich poursuivent la lutte révolutionnaire malgré son apparent échec, persuadé que leurs efforts individuels n'auront pas été complètement inutiles :

"La Révolution venait de passer par une terrible maladie, mais elle n'était pas morte, Et c'était Kyo et les siens, vivants ou non, qui l'avaient mise au monde" (CH, 460).

Cette certitude explique aussi la sérénité de Kyo alors qu'il va mourir au milieu de ses compagnons de combat prisonniers comme lui. Tandis que Garine, miné par la maladie, quittait Canton, à la fin des *Conquérants*, avec un sentiment d'échec, Kyo, lui, meurt apaisé, sûr que sa lutte n'aura pas été vaine : "Il avait combattu pour ce qui, de son temps, aurait été chargé du sens le plus fort et du plus grand espoir ; il mourrait parmi ceux avec qui il avait voulu vivre ; il mourrait, comme chacun de ces hommes couchés, pour avoir donné un sens à sa vie.

¹⁸⁶ Commune, juillet 1935.

Qu'eût valu une vie pour laquelle il n'eût pas [313] accepté de mourir. Il est facile de mourir quand on ne meurt pas seul" (CH, 540).

Ainsi, l'engagement révolutionnaire de Malraux et de ses héros apparaît après 1933 comme une adhésion aux objectifs libérateurs de la révolution et comme une communion à l'espoir des hommes qui croient en elle. Mais, en même temps, qu'elle découvre cette dimension collective de l'aventure humaine qui légitime l'engagement politique révolutionnaire, la réflexion de Malraux conserve des résonances métaphysiques qui éclairent son action politique d'un jour particulier. Le drame essentiel de l'homme reste, pour lui, son combat contre l'absurdité de sa condition et, comme l'a noté Gaétan Picon, ce combat révolutionnaire au service des exploités et des opprimés est encore une lutte contre le destin, dans la mesure où ces victimes "sont comme le symbole social d'une humiliation métaphysique" ¹⁸⁷. De ce fait, la révolution, "cette apocalypse de la fraternité", comme il le dira dans *L'Espoir*, a, elle aussi, un contenu métaphysique et il est frappant à cet égard de voir combien sont insistants, sous la plume de Malraux, les rapprochements entre révolution et religion.

C'est ainsi que l'espoir révolutionnaire lui semble obéir à la même logique que l'espérance religieuse et correspondre à une même fonction : donner un sens à ce qui n'en a pas, compenser les souffrances qui sont le lot de la condition humaine, en apportant aux hommes désespérés l'espoir d'un salut.

"Il y a un espoir terrible et profond en l'homme... Celui qui a été injustement condamné, celui qui a trop rencontré la bêtise ou l'ingratitude, ou la lâcheté il faut bien qu'il reporte sa mise... La révolution joue, entre autre rôle, celui que joua jadis la vie éternelle, ce qui explique beaucoup de ses caractères" (E, 883).

De ce fait, la révolution est conçue plus ou moins explicitement comme le tout-autre, comme une rupture radicale et définitive avec la quotidienneté, avec ses routines et ses pesanteurs. Elle devient l'espérance d'un commencement absolu, rejetant au néant tout le passé et ses injustices, en donnant naissance à un monde nouveau, purifié, conforme à ce qu'il devrait être.

¹⁸⁷ G. Picon, op. cit., p. 96.

"La révolution, c'est les vacances de la vie... Si nous sommes vaincus, ici et à Madrid, les hommes auront vécu un jour selon leur cœurs... Ils sont libres. Ils ne l'ont jamais été. Alors, pas de dialectique ; pas de bureaucratie à la place des délégués ; pas d'armée pour en finir avec l'armée ; pas d'inégalités pour en finir avec l'inégalité ; pas de combines avec les bourgeois. Vivre comme la vie doit être vécue. Dès maintenant ou décéder" (E, 736).

[314]

Par là, la révolution est non seulement, comme le pense Kyo, "ce qui est chargé du sens le plus fort", c'est aussi ce qui donne un sens à la vie de ceux qui travaillent à son avènement. Pour ceux qui la servent, la révolution, comme la religion, devient la justification de leur existence, ce par quoi elle prend un prix et une signification. Enfin, comme la religion, la révolution crée entre les hommes une communauté, en les faisant travailler à une même tâche, en les faisant participer à un même idéal, à une même vision du monde. Ainsi, le personnage de Garcia évoque-t-il, dans *L'Espoir*, "cette communion souterraine, qui avait été en effet la chrétienté, et qui était la révolution ; ils avaient choisi la même façon de vivre et la même façon de mourir" (E, 606).

Dans cette perspective, la révolution n'est plus seulement une transformation politique et sociale. Comme Malraux lui-même l'écrira, "la révolution rend à l'homme opprimé, humilié et anxieux une raison de vivre, une espérance. En faisant descendre cette espérance du ciel sur la terre, elle prend la place de la religion, elle fait pour les masses souffrantes et désorientées ce que l'Église ne saurait faire" ¹⁸⁸. Pourtant, Malraux va être amené assez rapidement à prendre conscience des limites auxquelles se heurte cette conception quasi mystique de la révolution.

¹⁸⁸ Cité par P.-H. Simon, *La Littérature française au XXe siècle*, Paris, Colin, 1957, p. 136.

3. *Les limites de la révolution*

[Retour à la table des matières](#)

Dès *L'Espoir*, c'est-à-dire dès la publication du livre dans lequel son engagement révolutionnaire est pourtant le plus clair, et dans lequel sa proximité avec les communistes est la plus avouée, on peut pourtant déjà déceler dans la réflexion de Malraux des prémisses de l'évolution qui allait être la sienne après 1944. En effet, si ce livre sur la guerre d'Espagne chante l'espoir révolutionnaire, il est cependant déjà, par certains de ses aspects, une mise en cause de la révolution, une prise de conscience, en tout cas, de ses limites. Et ceci parce que *L'Espoir* n'est pas seulement l'évocation de ce que devrait être la révolution, mais parce que ce roman est aussi la description de ce qu'elle est, ou de ce qu'elle devient, lorsqu'elle tente de s'incarner dans l'action et dans la réalité concrète.

Cette réflexion s'ordonne autour de ce qui constitue le thème majeur de *L'Espoir*, à savoir l'opposition entre la révolution comme "illusion lyrique" et l'efficacité révolutionnaire. Dans cette perspective, [315] Malraux est amené à critiquer, tout en comprenant la légitimité de leurs mobiles et de leurs aspirations, les révolutionnaires qui veulent que le monde soit immédiatement conforme à leurs rêves, qui désirent que se bâtisse sans délai la société à laquelle ils aspirent. Mais il leur reproche de ramener ainsi l'action politique à ses buts éthiques et de négliger ses exigences techniques, que celui qui veut que ses rêves s'inscrivent dans la réalité ne peut ignorer. Cette attitude, dont Malraux, converti aux vertus du réalisme", fait le procès, c'est par exemple celle du "Négus", cet anarchiste qui se refuse à recréer dans les armées républicaines une discipline militaire analogue à l'ancienne. C'est aussi celle d'Hernandez, un officier resté fidèle à la République, qui veut continuer à observer des principes que ses adversaires ne respectent pas. Or, pour vaincre, constate Malraux, la justesse de la cause que l'on défend et la noblesse des sentiments ne sont pas des armes suffisantes. Pour vaincre, selon la formule de Garcia, il faut "organiser l'Apocalypse" :

"La question est tout bonnement : une action populaire comme celle-ci - ou une révolution - ou même une insurrection - ne maintient sa victoire que par une technique opposée aux moyens qui la

lui ont donnée. Et parfois même aux sentiments... L'Apocalypse veut tout, tout de suite ; la révolution obtient peu - lentement et durement. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir de l'Apocalypse. Et que, dans la lutte, ce désir, passé un temps assez court, est une défaite certaine, pour une raison très simple : par sa nature même l'Apocalypse n'a pas de futur... Notre fonction, c'est d'organiser l'Apocalypse" (E, 666).

Nombreux sont dans *L'Espoir* les développements de ce genre, qui sont une incitation à faire l'apprentissage de l'efficacité et du réalisme révolutionnaires.

Cet apprentissage, plusieurs des personnages de *L'Espoir* vont le faire, mais au prix d'une mutilation douloureuse de leur espérance révolutionnaire, en sacrifiant une partie de l'idéal qui était initialement le leur. Ainsi en est-il pour Magnin, qui, à l'image de Malraux, commande une escadrille républicaine de volontaires et de mercenaires étrangers, et qui souffre de s'entendre dire par Garcia qu'il ne peut fonder le fonctionnement de son escadrille sur la seule fraternité :

"C'est bien possible... Mais le rêve de liberté totale, le pouvoir au plus noble et ainsi de suite, tout ça fait partie de ce pour quoi je suis ici..." (E, 665).

C'est aussi le drame d'Hernandez qui, se demandant pourquoi la révolution ne pourrait pas être faite par "les hommes les plus humains", se voit répondre par le même Garcia : "Parce que les [316] hommes les plus humains ne font pas la révolution, mon bon ami ; ils font les bibliothèques ou les cimetières..." (E, 746). Déçu, refusant l'attitude de certains de ses compagnons qui acceptent d'accuser faussement de vol un homme qu'ils jugent politiquement nuisible, Hernandez combattra courageusement jusqu'au bout avec les siens, mais, blessé et prisonnier, il préférera se laisser fusiller plutôt que de profiter d'une possibilité d'évasion. Enfin, ce drame c'est aussi celui de Manuel, un militant communiste qui accepte les responsabilités croissantes qu'on lui confie, en mesurant douloureusement combien celles-ci l'éloignent de l'image qu'il se faisait de l'action révolutionnaire. Après une scène déchirante, au cours de laquelle sa fonction l'oblige à refuser la grâce de deux de ses soldats déserteurs, il avoue : "Il n'est pas un des échelons que j'ai gravés dans le sens d'une efficacité plus grande, d'un commandement meilleur qui ne m'écarte davantage des hommes. Je suis chaque jour un peu moins humain..." (E, 908).

Cette réflexion sur le problème de l'efficacité révolutionnaire est étroitement liée au problème des rapports de Malraux avec le communisme et avec les communistes, des rapports qui, on l'a déjà signalé, ont été, de 1933 à 1939, relativement étroits. Pourtant la nature profonde de ces rapports a été pour le moins ambiguë. Tout d'abord, il apparaît assez nettement que, si Malraux a été un compagnon de route du Parti communiste, il n'a sans doute jamais été marxiste. C'est ainsi que, faisant fi des thèses du matérialisme historique, Malraux ne croit pas, par exemple, que les facteurs économiques soient décisifs dans la naissance d'une conscience révolutionnaire. Pour lui, avant tout, la révolution c'est le refus de l'humiliation, la revendication d'une dignité bafouée, ce qui vaut d'ailleurs à un de ses personnages les foudres d'un communiste orthodoxe :

"Quand j'apprends concrètement que la République a triplé les salaires ; que les paysans, en conséquence, ont pu acheter des chemises ; que le gouvernement fasciste a ramené les salaires anciens ; qu'en conséquence les milliers de chemiseries qui s'étaient ouvertes ont dû fermer, je comprends pourquoi la petite bourgeoisie espagnole est liée au prolétariat. L'humiliation n'aurait pas armé deux cents hommes" (E, 742).

Par ailleurs, le marxisme l'inquiète par l'aspect fataliste qu'il peut comporter si l'on insiste trop sur le poids historique déterminant des facteurs économiques et sociaux. Il privilégie une interprétation beaucoup plus volontariste de l'histoire : "Il y a dans le marxisme le sens d'une fatalité et l'exaltation d'une volonté. Chaque fois que la fatalité passe avant la volonté je me méfie"(CH, 415). C'est ce genre de formule qui le fera considérer comme trotskyste dans les années [317] 33-35. En fait, la théorie marxiste, en tant que construction intellectuelle, ne le séduit guère et l'incite plutôt à la méfiance. On le voit ainsi, dans *Les Conquérants*, critiquer son "vocabulaire doctrinal" et mettre en cause son "dogmatisme" (C, 42). Quant à lui, il préfère mettre l'accent sur la fonction utilitaire et mobilisatrice du marxisme, dans la mesure où celui-ci constitue pour le prolétariat un moyen de prendre conscience de lui-même, de son identité, de sa force : "Le marxisme n'est pas une doctrine, c'est une volonté ; c'est, pour le prolétariat et les siens, la volonté de se connaître de se sentir comme tels ; vous ne devez pas être marxistes pour avoir raison, mais pour vaincre sans vous trahir" (CH, 362).

En réalité, ce qui intéresse d'abord Malraux, c'est le dynamisme du communisme en tant que mouvement historique, c'est l'efficacité révolutionnaire du Parti communiste. Le plaidoyer de *L'Espoir* en faveur de l'efficacité est aussi, de ce fait, un plaidoyer en faveur du Parti communiste et des vertus de l'action qui sont les siennes et celles de ses militants : esprit de discipline et sens de l'organisation notamment. Malraux insiste particulièrement sur le réalisme des communistes. Pour lui, les communistes sont "ceux qui veulent faire quelque chose" (E, 738), qui sont préoccupés par le réel, par "les difficultés de l'exercice du pouvoir" (C, 11), et dont le pragmatisme ne s'embarrasse pas de trop de scrupules sur les moyens mis en œuvre :

"Concrètement, mieux vaut être infidèles qu'incapables... Quand nous avons dû être soldats, nous avons été soldats. Après, nous avons dû être administrateurs, ingénieurs, quoi encore ? Nous l'avons été. Et si, en dernière analyse, nous devons être curés, nous serons des curés. Mais nous avons fait un État révolutionnaire et ici nous ferons une armée. Concrètement. Avec nos qualités, avec nos défauts. Et c'est l'armée qui sauvera la République et le prolétariat" (E, 738).

Là réside sans doute la clé du compagnonnage de Malraux avec le Parti communiste de 1933 à 1939. Le Parti lui apparaît alors comme l'instrument le plus efficace dans la lutte contre le fascisme et on peut penser que son analyse de la situation n'est pas très éloignée de celle que fait dans *L'Espoir* le personnage d'Enrique : "J'ai été autrefois dans le trotskysme. Aujourd'hui, le fascisme est devenu un article d'exportation. Il exporte des produits finis : armée, aviation. Dans ces conditions, je dis que la défense concrète de ce que nous voulons défendre ne repose plus en premier lieu sur le prolétariat mondial, mais bien sur l'Union soviétique et le Parti communiste. Cent avions russes feront plus pour nous que cinquante mille miliciens qui ne connaissent pas la guerre. Or, agir avec le Parti est agir avec lui sans réserve : le Parti est un bloc"(E, 698). Tel est le raisonnement [318] qui conduit sans doute Malraux, dans son action, à taire ses réticences, au point d'être considéré à cette époque par Trotsky comme un agent stalinien.

Pourtant, les réserves de Malraux à l'égard du Parti communiste existent dès ce moment et il suffirait qu'elles passent au premier plan - ce qui n'est pas le cas dans *L'Espoir* - pour justifier une attitude anticomuniste. C'est ainsi qu'il met en

cause la tendance sectaire du Parti à se constituer en monde clos, sans indulgence et sans pitié pour tout ce qui n'est pas lui. La discipline qui fait sa force tend à écraser les hommes qui le composent. "Manuel est un honnête homme, mais, note-t-il, il ne pense qu'à travers son parti" (E, 746). De même, Magnin entre en conflit avec le communiste Enrique, qui lui demande de garder dans son escadrille trois recrues allemandes que la sécurité militaire lui conseille de renvoyer, mais dont le Parti se porte garant. Pour Enrique, la solidarité de parti passe avant toute autre chose, avant même les principes qu'il met en œuvre par ailleurs, avant la confiance qu'il sait pouvoir avoir dans le jugement de Magnin. D'où la réaction sévère de ce dernier :

"Être révolutionnaires, pour vous [communistes], c'est être malins... Vous êtes bouffés par le Parti. Bouffés par la discipline. Bouffés par la complicité : pour celui qui n'est pas des vôtres vous n'avez ni honnêteté, ni devoirs, ni rien... Les partis sont faits pour les hommes, pas les hommes pour les partis..." (E, 737).

Si Malraux, dans *L'Espoir*, ne critique plus aussi violemment que dans *Les Conquérants* "l'insupportable mentalité bolchevique, exaltation stupide de la discipline" (C, 141), il est certain cependant qu'il y avait là une source latente de divergence.

De même, ce sont vraisemblablement les sentiments de Malraux lui-même qu'exprime le personnage d'Alvéar, lorsque cet intellectuel, historien de l'art, déclare : "Je veux avoir des relations avec un homme pour sa nature et non pour ses idées. Je veux la fidélité dans l'amitié et non l'amitié suspendue à une attitude politique. Je veux qu'un homme soit responsable devant lui-même... et non devant une cause, fut-elle celle des opprimés" (E, 987). Enfin, c'est par la bouche de ce même personnage qu'il s'interroge sur les finalités mêmes de l'action du Parti en évoquant les risques de servitude politique qu'elles peuvent recéler :

"Le gain que vous apporterait la libération économique, qui ne dit qu'il sera plus grand que les pertes apportées par la société nouvelle, menacée de toutes parts, obligée par son angoisse à la contrainte, à la violence, peut-être à la délation ? La servitude économique est lourde ; mais si, pour la détruire, on est obligé de renforcer la servitude politique, ou militaire, ou religieuse, ou policière, alors que m'importe ?" (E, 837).

[319]

Ainsi, les réserves de Malraux à l'égard du communisme, qui s'expriment plus ou moins clairement au moment où il paraît, dans son action, le plus proche des communistes, ne sont pas négligeables, même si un souci d'efficacité immédiate le conduit à les estomper. Son jugement est alors certainement proche de l'opinion, lourde de sous-entendus, qu'expose Garcia, lorsque celui-ci déclare : "Ils ont toutes les vertus de l'action - et celles-là seules. Mais en ce moment c'est d'action qu'il s'agit" (E, 987).

En fait, les développements de *L'Espoir* sur l'opposition entre ce que l'on peut appeler la mystique révolutionnaire et l'efficacité révolutionnaire ont une signification qui va bien au-delà des problèmes posés par la guerre d'Espagne et la lutte contre le fascisme. Ils traduisent aussi sans doute, plus profondément, une évolution dans la façon dont Malraux appréhende désormais les problèmes politiques. On peut penser par exemple que sa critique de la révolution comme "illusion lyrique" est pour une part une autocritique et que la leçon de réalisme que donne Garcia à Hernandez est une leçon que Malraux se donne à lui-même :

"La partie que vous jouez est perdue d'avance parce que vous vivez politiquement, dans une action politique, et que votre partie n'est pas politique. Elle est la comparaison de ce que vous voyez avec ce que vous rêviez. L'action ne se pense qu'en termes d'action. Il n'y a de pensée politique que dans la comparaison d'une chose concrète avec une autre chose concrète, d'une possibilité avec une autre possibilité - les nôtres ou Franco - une organisation ou une autre organisation - pas une organisation contre un désir, un rêve ou une apocalypse" (E, 738).

Cette leçon, il note d'ailleurs avec lucidité que ce sont les intellectuels qui ont le plus de mal à l'assimiler, car ce sont eux qui ont le plus tendance à préférer la pureté des mythes et des rêves aux simplifications brutales et inévitables de l'action politique : "Le grand intellectuel... est, par définition, par essence, anti-manichéen. Or, les moyens de l'action sont manichéens, parce que toute action est manichéenne. À l'état aigu dès qu'elle touche les masses ; mais même si elle ne les touche pas. Tout vrai révolutionnaire est un manichéen-né. Et tout politique" (E, 895). Ainsi, ce qui est ici souligné avec force, ce sont les limites qu'apporte inéluctablement au rêve révolutionnaire son incarnation dans le réel. Parce que "l'ac-

tion ne se pense qu'en termes d'action", tout mouvement révolutionnaire ne peut échapper, s'il veut avoir quelque chance de transformer la réalité, à la logique de l'action et à ses servitudes, et se trouve dès lors plus ou moins condamné à renoncer à une partie de ses aspirations.

Plus largement encore, on peut dire qu'avec cette dénonciation [320] des pièges de "l'illusion lyrique", *L'Espoir* est aussi une invitation à prendre une plus juste mesure de ce qu'est la politique et de ce qu'on peut en attendre. L'engagement politique est décrit dans *L'Espoir* avec des perspectives moins grandioses que celles que l'on trouvait dans *La Condition humaine*. Pour Garcia, par exemple, l'objet de la révolution c'est "de changer les conditions de vie des paysans espagnols" (E, 899), ce n'est pas de trouver une réponse à des interrogations philosophiques ou métaphysiques : "Beaucoup d'hommes attendent de l'Apocalypse la solution de leurs propres problèmes. Mais la révolution ignore ces milliers de traîtes qui sont tirées sur elle et continue..." (E, 738). Cette méditation est donc une réflexion sur les limites de la politique, sur la relativité de la politique, qui ne peut exorciser et dénouer les contradictions de la condition humaine :

"Pour un homme qui pense, la révolution est tragique. Mais, pour un tel homme, la vie aussi est tragique. Et, si c'est pour supprimer sa tragédie qu'il compte sur la révolution, il pense de travers, c'est tout... Ni la révolution ni la guerre ne consistent à se plaire à soi-même" (E, 899).

Au-delà de l'accent mis sur les déceptions inévitables, ce sont, en fait, les limites métaphysiques de l'action politique qui se profilent. La révolution, ni aucune politique ne peuvent satisfaire la soif d'absolu et de signification de l'homme, pas plus qu'elles ne peuvent résoudre le drame de l'homme affronté à la mort et à l'absurde. Le constat de *L'Espoir*, selon lequel "les cimetières des révolutions sont les mêmes que les autres..." (E, 760), répond à la question posée par l'un des personnages de *La Condition humaine* : "Quelle foi politique rendra compte de la souffrance du monde ? Quelle foi politique détruira la mort ?" (CH, 435). L'engagement révolutionnaire ne peut affranchir l'homme des fatalités qui pèsent sur lui, il s'avère impuissant à délivrer l'homme du temps, de la mort, de la solitude, de l'indifférence du cosmos, de l'angoisse. Par là *L'Espoir* traduit la résurgence chez Malraux des doutes qu'il manifestait déjà en 1930 lorsqu'il notait : "Bien entendu, il faut d'abord vaincre, mais il reste à savoir si, la victoire obtenue, l'homme ne se

retrouvera pas en face de sa mort et, ce qui est peut être plus grave, en face de la mort de ceux qu'il aime" ¹⁸⁹.

Ainsi, à la fin des années 30, la révolution, pour Malraux, reste l'espoir, mais un espoir de changement de la société qui n'est plus cette conception quasi mystique de la révolution qui transparaissait à travers les pages de *La Condition humaine*. Il continue à adhérer à une politique révolutionnaire, mais c'est une politique dont il [321] mesure désormais les risques et les limites en termes concrets, pragmatiques, qui lui enlèvent cette résonance métaphysique qui était la sienne précédemment. Pour l'auteur de *L'Espoir*, l'action révolutionnaire garde son sens, dans la mesure où elle est lutte contre la souffrance des hommes et source de fraternité, mais elle s'inscrit dans des limites inéluctables qui sont celles de toute entreprise humaine obligée de composer avec les exigences et les pesanteurs du réel.

Par là, on l'a vu, *L'Espoir* traduit la prise de conscience et l'acceptation de la relativité de l'action révolutionnaire et, sans doute, plus largement de toute action politique. C'est, en fait, ce sens de la relativité de tout choix politique qui, sur le plan concret, explique pour une part le compagnonnage de Malraux avec le Parti communiste, dont il apprécie l'efficacité dans le combat révolutionnaire et dans la lutte contre le fascisme, malgré les réserves qui peuvent être les siennes quant aux formes de cette action et malgré les inquiétudes qu'il peut nourrir concernant une société qui serait construite par le seul Parti communiste. Cette attitude le conduit par exemple à garder le silence sur le rôle des communistes dans les luttes impitoyables qui déchirèrent en Espagne le camp républicain, comme elle lui fera excuser les procès de Moscou ¹⁹⁰. Elle sera encore la sienne après la victoire du franquisme en Espagne, bien que celle-ci consacre l'inutilité des sacrifices sur les principes consentis au nom de l'efficacité, et elle continuera encore d'être la sienne en 1939, au moment de la signature du pacte germano-soviétique, qu'il désapprouve en privé, mais qu'il se refusera à condamner publiquement.

Cependant, en même temps qu'elle justifie les engagements concrets de Malraux à la fin des années 30, l'évolution que traduit *L'Espoir* prépare les voies de

¹⁸⁹ *Monde*, 19 octobre 1930.

¹⁹⁰ "Pas plus que l'Inquisition n'a atteint la dignité fondamentale du christianisme, les procès de Moscou n'ont diminué la dignité fondamentale du communisme" (*The Nation*, 13 mars 1937).

son engagement de la Libération. D'une part, parce qu'elle le conduit à prendre congé du mythe "lyrique" de la révolution et à en percevoir les limites métaphysiques. D'autre part, parce que sa réflexion politique prend désormais un tour plus réaliste et plus pragmatique qui pèsera sur ses choix de l'après-guerre. Désormais, il tend, semble-t-il, à faire siennes les formules de Garcia : "L'action ne se pense qu'en termes d'action. Il n'y a de pensée politique que dans la comparaison d'une chose concrète avec une autre chose concrète, d'une possibilité avec une autre possibilité" (E, 738).

[322]

II. Malraux et le gaullisme

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'itinéraire idéologique et politique de Malraux la guerre apparaît comme un intermède un peu obscur entre son engagement aux côtés des communistes de l'avant-guerre et son engagement gaulliste de la Libération. A la déclaration de guerre, il s'engage et est affecté à un régiment de chars. Pendant la débâcle de juin 40, il est fait prisonnier puis s'évade. Éprouvé, semble-t-il, par les déceptions successives qui ont été les siennes, défaite en Espagne, défaite en France, Malraux va se retirer pour un temps de l'action. Après avoir tenté vainement de prendre contact avec le général de Gaulle ¹⁹¹, il s'installe sur la côte d'Azur, puis dans le Périgord, et se consacre à son œuvre littéraire. Il écrit *Les Noyers de l'Altenburg*, un essai sur Lawrence et travaille à sa *Psychologie de l'art*. C'est dans le Périgord qu'au début de 1944 il va renouer avec l'action en prenant la tête d'un maquis sous le nom de Colonel Berger. Il participe aux combats qui, dans le Massif Central, accompagnent le débarquement de Normandie, mais il est arrêté par la Gestapo en juillet 1944. Libéré quelques semaines plus tard par le reflux des armées allemandes, il retrouve son maquis et prend le commandement de la Brigade Alsace-Lorraine qui, au sein de la Première Armée, contribue à la défense de Strasbourg et à la libération de Colmar, avant de s'enfoncer en Allemagne jusqu'à Stuttgart.

¹⁹¹ La réalité de cette tentative a été contestée par certains.

Entre temps, Malraux a aussi renoué avec la politique en prenant la parole au congrès du Mouvement de libération nationale (MLN), qui se réunit à la Mutualité en janvier 1945 pour débattre de l'éventualité d'une fusion des mouvements de Résistance qui le constituaient avec le Front national que contrôlait le Parti communiste. L'intervention de Malraux est décisive et consacre une éclatante rupture avec ses orientations de l'avant-guerre. L'ancien compagnon de route du PC se prononce en effet sans équivoque pour le maintien de l'indépendance du MLN, en mettant vigoureusement en garde contre l'impérialisme des communistes, et il entraîne dans ce sens la décision du congrès. Il souhaite aussi à cette occasion que le MLN choisisse une orientation socialiste et jette les bases d'un "travaillisme à la française".

Quelques mois plus tard, le 10 août 1945, il rencontre le général de Gaulle et commence alors pour lui l'aventure gaulliste. Il entre dans son cabinet quelques jours plus tard et devient, en novembre, un éphémère ministre de l'Information, jusqu'à la démission du général en janvier 1946. Cette brève expérience suffit à l'attacher au [323] sort du général de Gaulle et il le restera indéfectiblement jusqu'à sa mort. Dès 1946, il travaille à préparer son retour au pouvoir et, en 1947, il joue un rôle actif dans la création du Rassemblement du peuple français, le RPF, dont il est le Délégué à la propagande. Il devient alors le chantre du gaullisme, multipliant les meetings, où son éloquence incantatoire fascine les militants. Après 1951, il suit le général de Gaulle dans sa "traversée du désert" pour resurgir, en 1958, comme ministre de l'Information, puis comme ministre des Affaires culturelles dans les gouvernements de la Ve République, jusqu'à la retraite du général en avril 1969.

Ces engagements politiques de Malraux sont donc des engagements très concrets, se traduisant par des responsabilités importantes, tant au niveau partisan, qu'au niveau gouvernemental, qui traduisent sa préoccupation d'intervenir de manière active et efficace dans la vie politique de son temps. Si ce "réalisme" tend à dissocier son engagement politique des préoccupations philosophiques qui n'ont jamais cessé d'être les siennes, celles-ci ne disparaissent pas et vont désormais s'investir dans sa réflexion sur l'art, puis se manifester, sous la Ve République, en arrière-plan de la politique culturelle dont il sera le maître d'œuvre.

1. Le gaullisme et la philosophie de l'art

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, c'est apparemment un autre Malraux qui semble se révéler et qui va s'engager dans l'aventure du gaullisme. En fait, ce changement d'orientation est peut-être moins surprenant qu'il n'y paraît et le Malraux anticomuniste des années 50 est sans doute moins éloigné qu'on ne l'a dit du Malraux communiste des années 30. En revanche, ce qui s'est peut-être davantage modifié, c'est son approche de la politique, son engagement de l'après-guerre traduisant d'ailleurs sur ce point une évolution amorcée dans *L'Espoir*. Tout en gardant son importance historique, la politique semble perdre aux yeux de Malraux sa dimension métaphysique. Sa réflexion politique devient beaucoup plus concrète, beaucoup plus "politique" et ce n'est plus dans la politique qu'il cherche désormais à déchiffrer l'énigme de la condition humaine.

Ceci ne signifie pas que cette dernière préoccupation ne reste pas pour lui obsédante, mais sa méditation métaphysique ne se mêle plus étroitement, comme auparavant, à sa réflexion politique et s'identifie maintenant à sa réflexion sur l'art. Il faut d'ailleurs noter ici que l'évolution de la pensée de Malraux sur l'art n'est pas [324] de ce fait sans rapport avec l'évolution de son attitude politique. Avant la guerre, métaphysique, esthétique, politique sont chez lui étroitement mêlées et cette fusion ou cette confusion donnent alors à sa conception de la politique une coloration très particulière. Après la guerre, les différents niveaux de sa réflexion semblent plus distincts, la politique d'un côté, la réflexion philosophique et les recherches sur l'art de l'autre, et cette séparation est sans doute un des éléments qui contribuent - avec évidemment le poids des événements historiques - à donner à son engagement politique un visage sensiblement différent de celui qui était le sien avant la Seconde Guerre mondiale.

Son engagement gaulliste, Malraux va donc essentiellement le motiver en termes politiques, aussi bien dans les discours qu'il prononce sur les tribunes du RPF que dans les articles qu'il écrit dans sa presse. Au premier rang de ces motifs se trouve l'hostilité au communisme. Il est difficile de préciser quelle a été la genèse de cet anticomunisme. On a vu que, déjà, dès avant la guerre, certains dé-

veloppements critiques de *L'Espoir* pouvaient être interprétés dans ce sens. Mais, en même temps, il restait fidèle à son compagnonnage avec les communistes et, en 1941, - quelques semaines, il est vrai, après l'invasion de la Russie par les armées hitlériennes - on le trouve encore plein d'indulgence pour l'Union soviétique où, dit-il, "la police ne joue pas le rôle répressif qu'elle joue dans les régimes fascistes : elle constitue l'armature de la résistance" ¹⁹².

En revanche, au congrès du MLN, en janvier 1945, sa position sur ce sujet est sans ambiguïté : pour lui, face au communisme, "une nouvelle résistance commence", et cette déclaration consacre le terme d'une évolution à laquelle ne semblent pas avoir été étrangères les frictions qui l'ont opposé à certaines organisations communistes pendant son commandement au maquis, comme aussi la prise de conscience de l'efficacité du noyautage communiste au sein des mouvements de résistance : "Je veux bien m'allier, je ne veux pas être cambriolé", déclarera-t-il alors à Roger Stéphane ¹⁹³. Et, un peu plus tard, il dira au général de Gaulle : "Les communistes se servent du jeu à leurs propres fins, mais ils ne le jouent pas" (A, 129).

Au long de sa dénonciation du péril communiste, Malraux ne peut cependant oublier combien il a été lié à eux dans la période antérieure. De ce fait, son réquisitoire prend souvent les allures d'une autojustification. C'est ainsi qu'il est amené à expliquer son évolution en opposant "la prédication communiste à la réalité [325] russe" (Ca, 21 mars 1950) ¹⁹⁴ et en soulignant combien le communisme, tel qu'il s'est incarné dans l'expérience soviétique, est infidèle à "l'éternel songe de justice des hommes" (1,158) ¹⁹⁵ qui était sa justification :

"Il n'était pas entendu que les lendemains qui chantent seraient ce long ululement qui monte de la Caspienne à la Mer Blanche et que leur chant serait le chant des bagnards" (I, 158).

¹⁹² In R. Stéphane, *Chaque homme est lié au monde*, Paris, Sagittaire, 1947, pp. 72-73.

¹⁹³ R. Stéphane, *Fin d'une jeunesse*, Paris, La Table Ronde, 1954, p. 43.

¹⁹⁴ La référence (Ca) désigne les articles publiés par Malraux dans l'hebdomadaire *Carrefour*, tandis que la lettre (R) renvoie aux articles publiés dans *Le Rassemblement*.

¹⁹⁵ La référence (1) désigne un "Appel aux intellectuels" prononcé par Malraux en 1948, que celui-ci a, par la suite, ajouté en postface aux éditions ultérieures des *Conquérants* et qui figure à ce titre dans l'édition de La Pléiade.

Il s'attache donc à montrer que, en réalité, ce n'est pas lui qui a changé, mais que c'est le communisme qui s'est modifié, qui s'est transformé et dénaturé. "Il est arrivé à André Gide et à moi-même d'être sollicités de porter à Hitler les pétitions de protestation contre la condamnation de Dimitrov innocent de l'incendie du Reichstag. C'était un grand honneur pour nous (il n'y avait d'ailleurs pas foule). Lorsque, maintenant, Dimitrov au pouvoir fait pendre Petkov innocent, qui a changé ? Gide ou moi ou Dimitrov ?" (1, 158).

Ce qui devait réaliser la libération de l'homme a donné en fait naissance à une dictature analogue par ses méthodes à ces régimes fascistes ou fascisants que Malraux avait combattus avant la guerre aux côtés des communistes. Comme ces régimes, la société communiste attend de la contrainte et de la coercition la conformité des comportements individuels aux directives des dirigeants et, comme ces régimes, elle repose sur ce qu'il appelle le "quatrième pouvoir", celui de la police politique, qui lui semble être un de ces "organismes particuliers, liés à l'État totalitaire au même titre que les Chambres l'étaient à la démocratie du XIXe siècle" (R, 17 avril 1948). Ainsi évoque-t-il les victimes innombrables de la police stalinienne :

"Si nous disions à une salle russe - que ceux qui ont connu la Guépéou se lèvent, ils resteraient peut-être assis, mais il n'y aurait peut être pas assez de place pour tous les fantômes jusqu'au delà de cette nuit" (D, 2/7/1947) ¹⁹⁶.

Il décrit l'arsenal désormais classique de la répression politique : les camps de concentration, la torture, "la dénonciation des parents par les enfants" (R, 17 avril 1948), les chantages divers. Il insiste surtout sur les techniques d'avilissement, qui conduisent l'adversaire au reniement de soi, à l'abdication de sa dignité d'homme : "Je pense au [326] pape Jean XXII, les yeux arrachés, à qui l'autre pape vainqueur fait chanter de sa langue mutilée : "Il est juste que je sois traité ainsi". S'adressant à Staline, Malraux ajoute : "Le plus important, disait Nietzsche, c'est d'épargner à tout homme la honte - "J'ai construit la Russie même sur la honte, répondrais-tu" (C, 27 décembre 1949).

¹⁹⁶ La référence (D) désigne les discours prononcés par Malraux, reproduits notamment in *La Politique, la culture*, Paris, Gallimard-Folio, 1996.

De même qu'a été trahie l'espérance de justice et de liberté qui animait le marxisme, de même la Russie soviétique a trahi le message pacifiste et universaliste qui était le sien dans les premiers temps de la révolution. Au contraire, ce que l'on constate, c'est "l'agonie du mythe politique de l'Internationale" (1, 158) :

"Comme je voudrais entendre les dialogues des commissaires de la République aux vestes de cuir avec les maréchaux dorés sur tranche. Il n'y a pas une disposition de Lénine qui n'ait été abandonnée, au pays où l'Internationale a cessé d'être un hymne officiel, en attendant de devenir un beau matin interdit" (R, 31 mars 1948).

Si cette part du message révolutionnaire du communisme s'est ainsi estompée, ce n'est pas un hasard, c'est, en fait, parce que le nationalisme russe a été plus fort que le communisme ou, plutôt, parce que le communisme a été récupéré par le nationalisme russe et mis au service de ses objectifs de toujours :

"Par une résurrection shakespearienne, au pays même dont l'Internationale fut l'hymne, et ne l'est plus, voici que resurgissent les nationalismes. Le communisme donne enfin à l'orgueil russe les victoires que celui-ci cherchait en tâtonnant dans le panslavisme et justifie enfin le nationalisme passionné qui se réfugiait dans la mission chrétienne des slaves" (10 juillet 1948).

Le communisme devient alors le camouflage idéologique derrière lequel se dissimule en réalité un impérialisme nationaliste, celui de la Russie : "La Russie a trouvé ce qu'elle cherchait à tâtons depuis qu'elle en a fini avec les Turcs : son droit à la domination de l'Occident" (Ca, 27 décembre 1949). De ce fait, dénoncer le communisme, ce n'est pas seulement condamner le type de régime dictatorial qui s'est installé en Russie, et qui pourrait s'installer un jour en France, c'est aussi combattre pour le salut de la France, menacée dans son existence nationale par une Russie qui, au lendemain du second conflit mondial, apparaît comme une redoutable puissance militaire : "Lorsqu'une France faible se trouve en face d'une puissante Russie, je ne crois plus un mot de ce que je croyais lorsqu'une France puissante se trouvait en face d'une faible Union soviétique" (A,122). La transformation des rapports de force lui apparaît donc grosse de menaces pour la France et lui semble d'ailleurs rendre compte des changements survenus dans la stratégie du Parti communiste : "Une Russie faible veut des fronts [327] populaires, une Russie forte veut des démocraties populaires" (A,125). Dès lors, faire le jeu du

communisme c'est souvent, de manière plus ou moins inconsciente, se mettre au service des intérêts d'une puissance étrangère au détriment de ceux de son propre pays.

Cette dénonciation du péril communiste révèle un autre changement de taille dans la réflexion politique de Malraux : la découverte des valeurs nationales. C'est ainsi qu'en 1945, au général de Gaulle qui l'interroge sur l'itinéraire qui l'a conduit jusqu'à lui, il déclare : "J'ai épousé la France". Là encore, il est difficile de reconstituer le cheminement idéologique antérieur de Malraux. Certes, il est des textes de l'avant-guerre, notamment dans *La Tentation de l'Occident*, qui semblent indiquer que Malraux, au moins le jeune Malraux, n'était pas insensible à la vigueur des solidarités nationales :

"L'esprit donne "l'idée de nation", mais ce qui fait sa force sentimentale, c'est la communauté des rêves. Nos frères sont ceux dont l'enfance s'est déroulée suivant le rythme des épopées et des légendes qui dominaient la nôtre. Nous avons tous senti la fraîcheur et la brume du matin d'Austerlitz et l'émotion de ce long soir douloureux où l'on apporta pour la première fois des pains de fougère dans Versailles lourd de silence. Que d'images il faut à des hommes blancs pour leur donner une âme nationale" (TO, 95).

De même, la préface qu'il avait donnée, en 1924, pour une réédition d'un livre de Maurras, *Mademoiselle Monck*, reconnaissait "la force intellectuelle" du nationalisme maurrassien. Mais, par la suite, il devait condamner de manière très explicite le nationalisme, qui lui apparaissait comme le choix d'un monde clos, qu'il opposait à la dimension internationaliste du communisme, "ouvert sur l'univers". En 1941 encore, il déclare "le nationalisme est un sentiment, une idée, pas un régime" ¹⁹⁷.

Le changement que l'on constate sur ce point en 1945 est donc tout à fait net et incontestable. Il semble s'expliquer, pour une part, par son expérience de la Résistance et par la fidélité aux valeurs qui animaient les hommes avec lesquels il avait combattu, au maquis ou dans la Brigade Alsace-Lorraine. Peut-être aussi, comme l'a noté Janine Mossuz ¹⁹⁸, le spectacle pitoyable de l'Allemagne vaincue

¹⁹⁷ In R. Stéphane, op. cit., p. 84.

¹⁹⁸ Janine Mossuz, *André Malraux et le gaullisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1970. Cet ouvrage constitue la meilleure analyse des positions politi-

lui a-t-il fait-il prendre conscience à quel point la souffrance des hommes [328] peut être liée au destin de leur pays. Enfin, les événements de l'après-guerre lui paraissent démontrer que les solidarités nationales sont plus fortes que les solidarités idéologiques. A ses yeux, on l'a vu, le communisme a été phagocyté par le nationalisme russe et les crises mêmes qui secouent le communisme lui semblent avoir des causes plus nationales qu'idéologiques : "Pourquoi Tito est-il devenu un rebelle ou en passe de le devenir ? Parce qu'il a épousé la Yougoslavie" (R, 18 juillet 1948). Pour lui, d'ailleurs, c'est toute l'histoire du XXe siècle qui est caractérisée par la montée des nationalismes :

"Depuis la grande voix de Michelet jusqu'à la grande voix de Jaurès, ce fut une sorte d'évidence, tout au long du siècle dernier, qu'on deviendrait d'autant plus homme qu'on serait moins lié à sa patrie... Nous savons désormais qu'on ne sera pas d'autant plus homme qu'on sera moins Français. Pour le meilleur comme pour le pire nous sommes liés à la patrie" (I, 158).

Désormais, c'est dans cette "passion sauvage et peut-être millénaire" (Ca, 27 décembre 1949) qu'il va retrouver cette "fraternité dans l'effort et dans l'espoir" qu'il avait jusque-là cherchée dans l'engagement révolutionnaire.

"Contre les administrateurs de l'illusion nous assumons la France" (R, 30 novembre 1951). Cette profession de foi, en son nom et au nom du RPF, indique dans quel esprit Malraux va mettre désormais au service de la France son jeune nationalisme. C'est au secours d'une France meurtrie, blessée, chancelante qu'il s'agit de se porter. Pour l'auteur de *L'Espoir*, la France de la IVe République est une France décadente, qui est en train de devenir infidèle à sa tradition historique, qui était d'apporter au monde un témoignage de valeur universelle. La France que célèbre Malraux n'est pas en effet une France de la puissance, une France de la conquête, mais une France missionnaire : "La plus grande France peut être, pour les Français, c'est celle de Louis XIV, mais, pour le monde, c'est celle qui s'appelle chrétienté, qui s'appelle Révolution" (R, 24 avril 1948). Or, en ces années d'après guerre, la France lui paraît tourner vers la démission et perdre aux yeux du monde sa "valeur légendaire" (R, 27 novembre 1948), ce que, déclare-t-il, ne sau-

ques de Malraux après 1945. On y trouve aussi d'abondantes citations des discours de Malraux qu'il était le plus souvent difficile de consulter par ailleurs avant la publication de *La Politique, la culture*.

raient excuser ni expliquer les nouvelles données de la vie économique et politique internationale :

"Nous ne croyons pas que la France va redevenir ce qu'elle fut quand elle était à la fois le pays le plus riche, le plus peuplé et le puissant d'Europe. Mais nous disons qu'il est intolérable que ceux qui s'en disent chargés admettent que la France de Jaurès aille chercher ses leçons de justice sociale et ses modèles d'habitation ouvrière chez Juliana de Hollande et nous disons qu'il est odieux [329] que la France de dix siècles doive envier l'armée du maréchal Tito, successeur du petit roi Alexandre de Yougoslavie. Nous n'entendons être ni l'Amérique ni la Russie ; mais, n'étant pas l'Amérique, quand on est la France, on pourrait encore être quelque chose" (R, 30 novembre 1951).

Dénonçant "l'indifférence désespérée avec laquelle tant d'hommes répètent la phrase du vieux Renan : "La France se meurt ne troublez pas son agonie" (Ca, 28 février 1950), il appelle à une nouvelle résistance pour que renaisse la France : "Compagnons, comme alors, une France de figures silencieuses, une France veuve de la générosité qu'elle apporta au monde, veuve de sa Libération, veuve d'elle-même - une France trois fois veuve est autour de vous dans la nuit, sous ces arbres et sur ces tombes. Nous disons que nous lui serons fidèles" (R, 19 février 1949).

Cette décadence de la France, engagée sur la voie du déclin et du renoncement, lui semble avoir une de ses causes principales dans la crise endémique de l'État qui caractérise la jeune IVe République. Malraux cloue au pilori ce qu'il appelle, avec le général de Gaulle, le régime des partis. Pour lui, les partis qui se disputent le pouvoir ne font que défendre les intérêts particuliers qu'ils représentent et leur action n'est qu'une suite interminable de négociations qui n'ont pour but, finalement, que la sauvegarde de leurs avantages électoraux. C'est "la compromission permanente, la négociation permanente, la justification parlementaire permanente" (R, 24 avril 1948). Les exigences du "salut public" sont de ce fait radicalement méconnues et les sacrifices qui sont demandés aux Français perdent toute signification, parce que l'État, en proie aux partis, est incapable d'assurer les arbitrages nécessaires et flotte au gré des pressions contradictoires que font peser sur lui les différents groupes sociaux attachés chacun à faire triompher leurs intérêts particuliers. Tel est, par exemple, le jugement qu'il exprime à propos d'un plan de redressement économique proposé en 1948 :

"Nous ne sommes pas contre ce plan parce qu'il implique des sacrifices, nous savons qu'il n'y aura pas de relèvement de la France sans sacrifices, mais la France veut savoir pourquoi. Elle ne veut pas se sacrifier pour que demeurent les partis, parce que les partis, ça lui est égal ; elle ne veut pas se sacrifier pour que continuent les négociateurs, parce que ça lui est égal. Elle veut se sacrifier pour que les Français vivent " (D, 17 décembre 1948).

Dès lors, c'est en fait une paralysie générale qui lui semble progressivement gripper tous les rouages d'un État condamné à l'impuissance : "On ne fait rien parce qu'on ne peut rien faire ; puisqu'on ne peut rien faire, ne faisons rien. La phrase semble traduite de la langue mandarinale, de toutes les langues de l'agonie" (R, 29 [330] avril 1950). Parallèlement à cette démission de l'État, les partis sont aussi accusés de corrompre son fondement démocratique, dans la mesure où ils n'hésitent pas à trafiquer les verdicts du suffrage universel lorsque ceux-ci ne leur sont pas favorables, en repoussant par exemple les élections cantonales de 1948 ou en organisant le système des apparentements aux élections législatives de 1951. "La France sent si bien l'absurdité de fonder une démocratie sur un suffrage universel faussé par un système soucieux avant tout de se perpétuer, avec ses faiblesses, qu'elle devient chaque jour plus indifférentes aux élections" (Ca, 23 janvier 1952).

À cette "politique des politiciens", Malraux oppose la "politique de l'Histoire" qu'incarne à ses yeux le général de Gaulle. Ce ralliement s'inscrit chez lui dans une philosophie de l'histoire qui met l'accent sur l'action décisive des individus dans l'histoire, à ses moments les plus dramatiques.

"Qu'il s'agisse de la Turquie de Kemal, de la France d'Henri IV ou de Mirabeau, les grands pays ensanglantés ont toujours été sauvés par un petit nombre d'hommes" (R, 21 février 1948).

Cette sorte de loi se vérifie particulièrement, selon lui, dans l'histoire de la France, jalonnée par l'intervention de grands hommes aux heures les plus tragiques. "Il n'y a pas d'exemple que la République en danger ait fait autre chose que de faire appel à un homme" (R, 21 février 1948). Pour lui, le grand homme, "la grande personnalité", c'est "un homme par qui une vérité essentielle s'est exprimée", c'est "l'homme qui a accompli de grandes choses et que l'on suppose prêt à en accomplir d'autres". Or, tel lui apparaît le général de Gaulle, qu'il décrit comme

"un homme possédé par la France", qui, "il y a huit ans opposait à toutes les voix qui se voulaient celles de l'évidence et de la raison le non, sur lequel allait, une fois de plus, se fonder notre histoire" (R, 26 juin 1948). Désormais, pour l'auteur de *L'Espoir*, le salut de la France passe par cet homme, dont le destin, dans des circonstances exceptionnelles, s'est identifié à celui du pays. Le salut public, c'est donc désormais "le rassemblement sur un homme" (R, 21 février 1948).

Ce rassemblement va s'institutionnaliser avec la création en 1947 du Rassemblement du peuple français, le RPF, dont Malraux fut un des principaux dirigeants jusqu'en 1951. À ses yeux, il ne s'agit pas là de créer un nouveau parti qui s'ajouterait à ceux qui existent déjà, ou de proposer une nouvelle doctrine politique, mais de donner une incarnation à une action, à une volonté de résurrection nationale :

"Le gaullisme n'est pas une théorie, comme le marxisme et même le fascisme, c'est un mouvement de salut public" (Ca, 31 mars 1948).

[331]

Comme son nom l'indique, ce mouvement se veut un rassemblement, reflétant l'unité et la diversité de la nation, regroupant tous les Français animés par la volonté de servir leur pays, au-delà des divisions que créent les intérêts particuliers et les querelles partisans. Malraux compare alors le public de ses meetings "à une ville en marche, au métro aux heures d'affluence". Il insiste : "Nous sommes des gens de toutes sortes... Ni la droite, ni la gauche : le pays" (R, 16 octobre 1948). De même, le gaullisme se veut l'héritier de toutes les traditions qui ont fait la France et Malraux imagine, pour symboliser cette ambition, une longue rue qui porterait les noms de Leclerc et de Jaurès : "une voie imaginaire unissant celui qui fut assassiné lorsqu'il venait de dire : "Et maintenant il ne reste que la France" et celui pour qui la France reste présente jusqu'au fond du désert, une longue voie où la main généreuse serrerait l'épée brisée" (R, 21 février 1948). Se réclamant de l'exemple de Barrès, Malraux proclame "que quiconque a maintenu la générosité française appartient à tous les nôtres et que nul n'a le droit de l'oublier" (R, 14 juin 1951).

Tout en refusant d'enfermer l'action du RPF dans un programme, Malraux indique cependant ce que sont les grands objectifs de son action. Tout d'abord, l'ac-

tion du mouvement, comme celle du régime qu'il souhaite voir naître, doit être commandée par une préoccupation prioritaire : le souci de l'intérêt général. Dans la mesure où le gaullisme est une doctrine, c'est, selon lui, une doctrine de l'intérêt général, qu'il rattache à l'héritage de la Révolution française, à laquelle il fait de fréquentes références, et dont les grandes figures traversent souvent ses discours :

"L'idéologie profonde que le général de Gaulle a opposée au marxisme, il l'a nommée à plusieurs reprises l'intérêt général ; je rappelle aux amateurs de fascisme que la formule appartient à Robespierre qui en est l'inventeur" (D, 2 juillet 1947).

Cette référence à "l'intérêt général" signifie que tous les intérêts particuliers doivent s'effacer devant l'intérêt national. D'où la méfiance que Malraux manifeste, comme le général de Gaulle, pour les "intermédiaires", à travers lesquels ces intérêts particuliers s'expriment, qu'ils soient partis, syndicats, ou groupes de pression.

Ce souci, à résonance jacobine, d'assurer dans la vie politique la primauté de l'intérêt général de la nation doit se traduire concrètement "par un arbitrage puissant et, d'autre part, par un amalgame réel dans lequel la nation se reconnaisse" (R, 2 mai 1948). La préoccupation de l'intérêt général débouche de ce fait sur la volonté de restaurer l'État, afin de créer un "État fort", capable d'imposer les arbitrages nécessaires, capable de servir les intérêts de la nation et, en même temps, capable aussi de protéger la liberté des [332] individus contre les pressions et les usurpations des factions de toutes sortes :

"Pour nous, la garantie de la liberté politique et de la liberté de l'esprit n'est pas dans le libéralisme politique, condamné à mort dès qu'il a les staliniens en face de lui : la garantie de la liberté, c'est la force de l'État au service de tous les citoyens" (1, 201).

Pour que la nation se reconnaisse dans cet État, celui-ci doit être "la force organisée de l'ensemble des citoyens" (R, 24 avril 1948) et être un État démocratique, en contact étroit avec les citoyens, "à fonder sur le recours au peuple, sur l'élection de l'exécutif par le peuple, sur l'élection du législatif par le peuple et sur le recours au peuple en cas de conflit" (D, 2 juillet 1947). Enfin, dans ce régime, dont la description s'inspire du célèbre discours de Bayeux du général de Gaulle, tout en annonçant ce que sera plus tard la Ve République, la continuité de l'État et

de la nation doit s'incarner dans la personne d'un chef de l'État responsable devant le peuple : "Arbitre et non spécialiste du dosage, mainteneur de la continuité nationale et non administrateur des intérêts des partis, le chef de l'État doit pouvoir, en cas de conflit avec le Parlement, faire appel au dernier arbitre comme au dernier recours : le pays lui-même, le peuple souverain" (R, 1 juin 1951).

On le constate, c'est donc en des termes relativement précis que se développe la réflexion politique de Malraux dans ces années d'après-guerre et cette approche contraste avec le ton de sa réflexion politique antérieure. Une analyse sur des données concrètes, réalistes, tend à se substituer aux grandes envolées métaphysiques. Et l'on peut penser que c'est un peu son autocritique que fait Malraux lorsqu'il déclare à propos du jugement à porter désormais sur le communisme :

"Je répète qu'il est temps de substituer la question "qu'est-ce que c'est ?" à la volonté d'expliquer toujours la signification cachée, historique de préférence, de ce qui est" (I, 167).

Ceci ne signifie pas que, pour lui, la politique se réduise désormais aux perspectives à courte vue d'une gestion au jour le jour. La politique conserve, à ses yeux, son caractère d'aventure collective de tout un peuple aux prises avec les difficultés de l'Histoire, mais ce n'est plus en elle que l'homme peut espérer trouver la signification de sa vie et exorciser son angoisse existentielle. La politique ne peut abolir le tragique de la condition humaine. Toute politique est du domaine du relatif. La politique, telle que la conçoit Malraux, perd donc sa signification métaphysique, mais elle garde une dimension épique, celle des "grands rêves" capables de mobiliser l'énergie d'un peuple et de transformer le monde :

[333]

"Pour qu'un monde soit un monde, il faut de grands rêves et la volonté inlassable de les incarner. Comme au temps des luttes contre l'Islam, de tels rêves violents et lourds de volonté sont en cause ; et, cette fois comme les autres, il ne restera de ceux qui n'auront pas combattu pour eux que la trace des esclaves dans la vaine poussière des armées vaincues. Voilà ce qui nous lie. Voilà pourquoi nos divisions ne comptent plus. Et peu importe qu'on se bouscule quand c'est pour avancer" (R, 19 février 1949).

La politique qui l'intéresse est donc bien cette "politique de l'Histoire" évoquée précédemment, c'est-à-dire une politique qui dépasse la simple gestion quotidienne, pour rejoindre les "grands rêves" des hommes, avec l'ambition de laisser une "cicatrice" dans la mémoire de l'humanité. C'est aussi une politique qu'il veut vécue et non rêvée, dont il souhaite qu'elle s'incarne dans l'action et dans la réalité concrète, et ceci explique, pour une part, pourquoi l'ancien révolutionnaire accepte désormais de fréquenter les palais gouvernementaux. "L'aventure n'existe plus, note-t-il au lendemain de la Libération, qu'au niveau des gouvernements". Ceci dit, au regard de la méditation sur la condition humaine qui accompagnait sa réflexion politique avant la guerre, c'est quand même une conception plus modeste de la politique à laquelle se réfère Malraux après 1945. Ce changement se traduit aussi par le fait que ses préoccupations métaphysiques ne disparaissent pas, mais sont liées désormais, non plus à sa réflexion politique, mais à sa réflexion sur la création artistique.

En effet, à partir des années 1941-43, après la rédaction des *Noyers de l'Altenburg*, la réflexion métaphysique de Malraux va s'identifier avec sa réflexion sur l'art et donner naissance à la série de ses ouvrages esthétiques : *Le Musée imaginaire* (1947-1950), *Les Voix du silence* (1951), *La Métamorphose des dieux* (1957). Sa recherche reste la même : découvrir une vérité capable de fonder en signification la destinée humaine. Mais, désormais, c'est à la création esthétique qu'il va demander la réponse qu'il avait cru précédemment trouver dans l'héroïsme solitaire de l'aventurier ou dans la lutte fraternelle du révolutionnaire. C'est qu'en effet, à ses yeux, l'art n'est pas un simple divertissement esthétique : il s'inscrit directement dans cette aventure métaphysique qu'est l'affrontement de l'homme avec le destin. Pour lui, la création artistique doit s'interpréter en termes de révolte et de liberté. L'art, c'est le monde dans lequel l'homme est souverain et peut se libérer des contraintes du réel. L'art est, dans cette perspective, affirmation de l'homme et manifestation de son refus d'accepter le monde tel qu'il est : "L'artiste ne se soumet jamais au monde et soumet toujours le monde à ce qu'il lui substitue" (VS, 321). Le pouvoir de l'artiste est [334] donc celui de recréer le monde et d'imposer à son chaos un ordre voulu par lui.

À l'absurdité du cosmos s'oppose ainsi le monde des formes que l'homme modèle au gré de sa liberté. Par là, l'art devient un "anti-destin". Il est "l'éternelle revanche de l'homme" (VS, 631) sur les fatalités qui le cernent et prend de ce fait

la signification métaphysique que Malraux lui attribue : "L'art naît de la volonté d'arracher les formes du monde que l'homme subit pour les faire entrer dans celui qu'il gouverne" (VS, 318). En même temps qu'il est refus du destin, l'art révèle aussi à l'homme sa "part divine", qui est justement cette capacité qui est la sienne de dépasser sa condition et son absurdité essentielle. C'est d'ailleurs pour cette raison que, selon Malraux, toute œuvre d'art, quelle que soit la société dont elle est issue, est porteuse d'un message de portée universelle, dont la signification est perceptible à tout homme :

"Chacun des chefs-d'œuvre est une purification du monde, mais leur leçon commune est celle de leur existence, et la victoire de chaque artiste sur la servitude rejoint, dans un immense déploiement, celle de l'art sur le destin de l'humanité" (VS, 637).

C'est là que réside l'unité de ce "musée imaginaire" que constituent les chefs d'œuvre de la création artistique de tous les temps et de tous les pays, qui, tous, témoignent de la grandeur de l'homme et constituent ce patrimoine fondamental de l'humanité que Malraux appelle la culture : "la culture est l'ensemble de toutes les formes d'art d'amour et de pensée qui, au cours des millénaires, ont permis à l'homme d'être moins esclave" ¹⁹⁹.

Ainsi, l'art et la culture prennent une signification métaphysique et apparaissent comme des réponses à "l'invincible question" (VS, 629) sur le sens de la condition humaine qui traverse l'histoire, et que pose avec une acuité sans précédent le nihilisme dans lequel s'enfonce le XXe siècle : "Une foule de tous les pays, à peine consciente de sa communauté, semble attendre de l'art de tous les temps qu'il comble en elle un vide inconnu" (MD, 34). Pour le Malraux de l'après-guerre, qui déclare : "Je suis en art comme on est en religion" ²⁰⁰, l'art, qui témoigne de la possibilité pour l'homme de maîtriser ce qui le domine, devient capable de sauver l'homme de l'absurde et de l'angoisse, de l'arracher à sa condition d'homme et à ses servitudes. Pour celui qu'aucune foi ne défend contre la fascination du néant et contre le fardeau écrasant du destin, la culture apparaît comme source de sens, "conscience de ce qui fait de l'homme [335] autre chose qu'un

¹⁹⁹ Arts, 5 juin 1952.

²⁰⁰ In R. Stéphane, *Fin d'une jeunesse*, Paris, 1954, p. 69.

accident de l'univers" ²⁰¹. C'est donc désormais à la culture et à l'art, et non plus à la politique, que Malraux demande des réponses aux interrogations métaphysiques qui continuent à commander sa réflexion, et cette évolution est le corollaire logique de l'évolution "réaliste" de sa réflexion sur la politique.

2. Politique et culture

[Retour à la table des matières](#)

En 1958, Malraux va revenir à la politique active avec l'avènement de la Ve République après une retraite de six ans. En effet, après avoir joué un rôle important dans la période ascendante du RPF, de 1947 à 1951, Malraux, qui concevait l'action de celui-ci en termes quasiment insurrectionnels, s'en était éloigné lorsque, après les élections législatives de 1951, le mouvement gaulliste, diminué, s'était orienté vers une action surtout parlementaire. Après 1952, il avait suivi le général de Gaulle dans sa "traversée du désert", manifestant cependant quelque intérêt pour les tentatives réformistes de Mendès-France. De même qu'il s'était retiré de la vie politique avec le général de Gaulle, il revient à la politique lorsque celui-ci arrive au pouvoir après les événements de mai 1958. Ministre délégué à la présidence du Conseil en juin, il deviendra ministre d'État chargé des Affaires culturelles, le 9 janvier 1959, et il le demeurera durant dix ans, jusqu'à la démission du général de Gaulle après l'échec du référendum de mars 1969.

Dans cette action gouvernementale, le militant politique et le philosophe de l'art vont dans une certaine mesure se rejoindre. Car, si cet engagement se situe évidemment dans le prolongement de son action au sein du RPF, la politique culturelle qu'il sera amené à poursuivre reflétera aussi sa réflexion antérieure sur l'art et la culture. Il faut cependant noter que Malraux, devenu ministre, ne va pas limiter ses activités au seul domaine des activités culturelles et qu'il participe à l'ensemble de l'action entreprise par le général de Gaulle. En particulier, comme il l'avait été au temps du RPF, il va se faire le chantre du gaullisme. Dès l'investiture du général de Gaulle, en juin 1958, il tient une conférence de presse dont le contenu est essentiellement politique et c'est lui qui, le 4 septembre 1958, précède

²⁰¹ *Arts*, 5 juin 1952.

le général de Gaulle à la tribune de la place de la République lorsque celui-ci présente aux français son projet de constitution. Durant les années suivantes, il prononce plusieurs grands discours exaltant l'action de la Ve République à l'occasion de [336] la commémoration de quelques grandes dates de l'histoire nationale. Après 1962, ses interventions s'inscriront aussi dans l'histoire électorale de la Ve République. Tout en n'étant membre d'aucune des formations gaullistes successives, il est cependant souvent présent aux manifestations qu'elles organisent et il intervient activement par ses discours dans les campagnes électorales en 1962, 1965, 1967 et 1968. Ainsi Malraux ne se confine pas au secteur d'activité que délimite son ministère et joue pendant cette période un rôle politique non négligeable. Cette participation à l'ensemble de la politique gouvernementale se manifeste aussi par les nombreux voyages qu'il sera amené à accomplir à l'étranger, qui le transformeront en une sorte d'ambassadeur itinérant du gaullisme, expliquant et justifiant l'action du général.

La première justification de la politique poursuivie par le général de Gaulle se trouve pour Malraux dans le discrédit qui était celui de la IVe République. Comme au temps du RPF, il continue de dénoncer les tares du "système du malheur" (D, 14 juillet 1958) : la prédominance des intérêts particuliers sur l'intérêt général, l'impuissance des gouvernants liée à l'arbitraire des assemblées et aux combinaisons des partis :

"Chacun parlait pour les siens. C'eût donc été au pouvoir d'arbitrer ; mais, pour mieux survivre, le pouvoir, né des partis et toujours dépendant d'eux, n'arbitrait pas, il conciliait" (D, 30 octobre 1962).

Dès lors, c'était l'incapacité à poursuivre un projet de quelque durée, l'inaptitude à la décision quelle qu'elle soit, l'immobilisme, l'absence de direction : "Cette démocratie était devenue essentiellement un système de conciliation. La conciliation est un excellent système de gérance, mais c'est un très mauvais système de création et de défense" (D, 2 juillet 1958). Mais, désormais, ce réquisitoire est prononcé avec moins de violence et d'acrimonie que sous la IVe République, car il s'agit moins de condamner le régime disparu que de plaider pour le nouveau régime établi en 1958 et en faire ressortir en contrepoint les vertus. Face à l'impuissance de la IVe République, la Ve République, c'est, en effet, la restauration d'un pouvoir politique capable de décider et de gouverner, c'est la restauration de

"l'indispensable autorité de l'État moderne"(D, 30 octobre 1962). Et Malraux s'indigne que, comme le font les partis de l'opposition, on puisse qualifier de dictature une telle entreprise : "Si la France subit une dictature, d'où vient que l'on peut nous en accuser tous les matins ?" (D, 30 octobre 1962).

Pour célébrer et légitimer le nouveau régime, Malraux fait appel à la tradition républicaine et l'on voit réapparaître dans ses discours les références à la Révolution de 1789 et à la première [337] République qui lui sont chères. La Ve République, c'est, en effet, à ses yeux, l'héritière de la République "de Danton et de Saint Just", organisant "la ruée de tout un peuple vers son destin historique" (D, 4 septembre 1968). De même qu'il s'efforce de disculper la Ve République de l'accusation de fascisme, de même il s'attache à récuser l'étiquette de parti de droite qui est accolée au gaullisme par ses détracteurs :

"La Résistance, la lutte contre Vichy, le droit de vote donné aux femmes, les comités d'entreprise, les nationalisations, la Sécurité sociale, la décolonisation, les nouvelles institutions, l'aide aux pays sous-développés, la transformation de l'armée, la monnaie stable, la République deux fois rétablie, l'indépendance de la France debout, est-ce que c'était la droite ?" (D, 20 juin 1968).

À plusieurs reprises, il situe même le gaullisme dans une tradition de gauche, issue de la Révolution française et incarnant la générosité de la France.

Parallèlement, surtout après 1965, il dénie à l'opposition de gauche, qui lui paraît vouloir ressusciter les errements de la IVe République, le droit de s'identifier à cette tradition : "La gauche n'est pas à gauche, parce que la gauche ne peut se définir par des gouvernements qui n'ont su ni faire la guerre ni faire la paix, parce que la gauche est l'immense rêve de la gauche qui se rêve et ne s'accomplit pas et, enfin, parce qu'un gouvernement de gauche ne peut se définir ni par Suez, ni par Sakhiet, ni par Dien Bien Phu" (D, 31 janvier 1967). Comme sous la IVe République, la gauche est, à ses yeux, incapable de gouverner parce que le rapprochement des partis qui la constituent n'obéit qu'à des considérations électorales et ne résisterait pas à l'épreuve du pouvoir : "Il n'y a pas d'union des gauches, le peuple entier le sait et les politiciens le proclameraient dès que le pouvoir serait atteint : l'objet réel de l'union c'est l'élection" (D, 15 décembre 1965). Cette opposition de gauche à laquelle se heurte le général de Gaulle après 1962, c'est donc, pour Malraux, le retour des politiciens et de leur aveuglement électoraliste :

"D'où la nécessité où sont les politiciens d'inventer un monde imaginaire, dans lequel les obstacles réels - le sous-développement, les autres nations, la misère, la transformation sans précédent du monde - sont remplacés par un seul adversaire : l'adversaire politique transformé en diable. La religion des États totalitaires, c'est le manichéisme épique ; celle des politiciens, depuis bien longtemps, c'est le manichéisme électoral" (D, 15 décembre 1965).

Plus profondément, au-delà de ces attaques polémiques, on retrouve dans ces critiques contre la gauche le débat sur la fin et les [338] moyens que l'on a vu s'amorcer dans *L'Espoir*. Déjà, sous la IVe République, intéressé par les tentatives réformistes de Pierre Mendès-France, Malraux invitait la gauche "à choisir entre appeler le pays à une action ou l'appeler à un rêve, ce qui présente de grands avantages électoraux" ²⁰². Dans cette même perspective, l'erreur de la gauche sous la Ve République est, à ses yeux, d'avoir choisi la seconde voie et d'incarner "le mélange de désir émouvant et d'inévitable démagogie qu'implique l'éternelle intention politique opposée à l'action politique" (D, 15 décembre 1965). Cette critique est très significative, non seulement de son attitude à l'égard de la gauche, mais aussi de sa façon d'envisager, après 1945, l'engagement politique, en préférant aux séductions romantiques de "l'illusion lyrique" les réalités, et en acceptant les servitudes et les limites de l'action ²⁰³ : "La politique, dira-t-il encore, n'est pas ce qu'on désire, c'est ce qu'on fait" ²⁰⁴.

Si Malraux critique ainsi l'impuissance de la gauche, dans des termes qui ne sont pas sans rappeler sa condamnation de la politique des partis sous la IVe République, on ne trouve plus cependant chez lui la passion anticommuniste qui l'animait au temps du RPF. Certes, en 1958, il se prononce pour "la neutralisation dans le domaine des décisions nationales du Parti communiste" (D, 2 juillet 1958), ce qui signifie alors, dans son esprit, qu'il ne soit pas trop massivement représenté au parlement et qu'il soit tenu à l'écart du gouvernement, mais ce ne

²⁰² *L'Express*, 28 janvier 1955.

²⁰³ Ceci explique sans doute, pour une part, sa totale solidarité avec la politique du général de Gaulle concernant l'Algérie et le fait qu'il acceptera de paraître justifier un temps le recours à la torture dans la lutte contre le terrorisme, alors qu'il l'avait condamné dans une déclaration publique quelques semaines avant mai 1958. Malraux semble alors avoir accepté de transiger avec ses principes sur ce point pour assurer la réussite historique d'une politique dont il approuvait l'orientation d'ensemble et qu'il voyait se traduire par des actes.

²⁰⁴ Cité par J. Lacouture, *op. cit.*, p. 409.

sont plus les exclusives tranchantes contre le "parti de l'étranger" qu'il lançait dans les années 50. Il est vrai que la situation internationale n'est plus la même et que la coexistence pacifique s'est substituée à la guerre froide. Par la suite, il analyse plus qu'il ne condamne la stratégie du PCF, en insistant surtout sur son influence prépondérante au sein de l'opposition de gauche : "S'il avait la moindre autorité, déclare-t-il à propos de la candidature de François Mitterrand à l'élection présidentielle de 1965, le Parti communiste ne le soutiendrait pas" (D, 15 décembre 1965).

Le PC continue à ses yeux à représenter un danger politique potentiel par son poids relatif dans l'opposition de gauche, mais il [339] n'est plus pour la France ce péril mortel qu'il lui paraissait représenter au début de la IVe République. De ce fait, les analyses de Malraux le placent d'ailleurs un peu en marge de la propagande gaulliste, dans laquelle l'anticommunisme continuait à jouer un grand rôle. Ce décalage sera particulière sensible à l'occasion des événements de mai 1968. Alors que ses compagnons brandissent l'épouvantail communiste, en dénonçant les responsabilités du PC dans le déclenchement des troubles, il insiste, quant à lui, sur l'évolution réformiste de celui-ci, qu'il diagnostiquait d'ailleurs dès la fin de 1967 et que confirme, à ses yeux, son débordement par les groupes gauchistes :

"Pris dans l'ensemble, ce sont des réformistes. Le communiste de ma jeunesse, le trotskyste, même le stalinien de 1934, tout ça a complètement disparu. En fait, quand vous écoutez Waldeck Rochet, vous avez le sentiment de quelqu'un qui défend une doctrine avec assez de pertinence et de force, mais vous n'avez pas du tout le sentiment que ce qui est vraiment en jeu c'est la révolution, ou alors c'est une révolution extrêmement future".

Ainsi, si, pour l'auteur de la célèbre formule "Il n'y a que les communistes et nous", le Parti communiste demeure un obstacle non négligeable sur la voie du redressement entrepris par le général de Gaulle, l'affrontement avec celui-ci n'a plus les allures épiques du duel à mort qui mobilisait le Malraux de l'immédiat après-guerre.

Face aux critiques et aux oppositions auxquelles se heurte la Ve République, la pugnacité de Malraux s'explique en profondeur par le fait que, pour lui, le général de Gaulle, en restaurant l'autorité de l'État, a recréé l'instrument nécessaire de toute politique. "La politique, pour moi, implique la création puis l'action d'un

État. Sans État, toute politique est au futur et devient plus ou moins une éthique" (A, 140). Par ailleurs, pour le jacobin qui s'est réveillé chez Malraux pendant la Seconde Guerre mondiale, le salut de la nation est indissociable de l'existence d'un État fort. C'est là, pour lui, une sorte de loi historique d'application universelle, qu'en 1960 il invite les jeunes nations africaines à méditer :

"Pour qu'il demeure de l'indépendance autre chose que le souvenir d'un temps d'enthousiasme - car il existe maintes formes de dépendance, même dans l'indépendance - il n'est qu'un recours : l'État. Lénine mourant retrouve les rois de Babylone, Cyrus, "qui fut le premier à gouverner selon la justice", Richelieu, Saint-Just et Napoléon : "Il n'est pas une révolution, dit-il, qui n'ait renforcé le pouvoir de l'État". Les nations ont inventé bien des formes d'État, depuis les théocraties de l'ancien Orient jusqu'aux États totalitaires ; mais l'histoire des États faibles a toujours été celle des nations condamnées" (D, 10 août 1960).

[340]

À ses yeux, le général de Gaulle, en restaurant l'État, a donc restauré la France, la nation française. Car, sur ce point l'orateur du RPF n'a pas varié, et la nation reste pour lui le lieu privilégié où peut s'exprimer et s'enraciner cette "fraternité dans l'espoir" (D, 4 septembre 1958) à laquelle il continue d'attacher tant de prix.

Malraux considère en effet que l'histoire du monde au XXe siècle est avant tout l'histoire des nations, l'histoire de l'affrontement des nationalismes : "La nation est la découverte capitale du siècle" (D, 31 janvier 1967) répète-t-il en 1967 et cette conviction explique l'intérêt qu'en 1971-72 il portera à la lutte du Bangladesh pour faire reconnaître son existence nationale. Le salut public passe donc par le salut de la nation. Mais, comme au temps du RPF, il réaffirme que la vocation de la France n'est pas de se replier égoïstement sur elle-même, mais d'assumer une mission et une vocation de portée universelle. Dès sa première intervention après le retour au pouvoir du général de Gaulle, il déclare : "La France, vous le savez comme moi, est depuis longtemps malade de n'avoir plus de mission... Les Français ne pardonnent ni aux autres ni à eux-mêmes d'être devenus un peuple sans mission. Prudemment, mais fermement, nous voulons proposer à la France une mission nouvelle" (D, 24 juin 1958).

En évoquant cette mission de la France, la réflexion de Malraux va changer de plan, car il va la définir en des termes moins politiques que culturels, qui se relie directement à sa réflexion antérieure sur l'art et l'évolution des civilisations. En effet selon lui, c'est en fonction des modifications prodigieuses qui sont en train de provoquer "un changement total de civilisation" (D, 19 janvier 1966) qu'il faut désormais penser le destin de la France, dans un monde que le développement des techniques et du machinisme bouleverse de fond en comble, en transformant aussi bien le mode de vie des sociétés que des individus.

"Nous ne sommes pas les Romains plus les machines, nous sommes des Romains transformés par les machines que nous avons inventées et que les hommes n'avaient jamais inventées avant nous. Construire les pyramides ou les cathédrales, ce n'est ni construire les gratte-ciel ni gouverner l'atome. César se fut entretenu sans peine avec Napoléon, non avec le Président Johnson" (D, 20 juin 1968).

En particulier, grâce au progrès des techniques de communication, une "civilisation planétaire" est en train de naître, qui partage les mêmes connaissances et le même héritage. Ouvrant la campagne de l'UNESCO pour le sauvetage des temples de Nubie, Malraux remarque qu'avec ce geste "la première civilisation mondiale revendique publiquement l'art mondial comme son indivisible héritage" [341] (D, 8 mars 1960). Il souligne qu'une sorte d'imaginaire collectif est en train de se créer progressivement, modelé par des moyens de communication qui de plus en plus bousculent les barrières des langues et des nationalités, une évolution que lui paraît symboliser ce film dans lequel "une actrice suédoise joue Anna Karénine, l'œuvre d'un génie russe, conduite par un metteur en scène américain, pour faire pleurer des enfants aux Indes et en Chine" (D, 19 mars 1966) ²⁰⁵.

Mais ce progrès incontestable est ambivalent. Cette "planétarisation" peut, en fait, servir au pire comme au meilleur : "Jamais le monde n'a connu des usines à rêves comme les nôtres, jamais le monde n'a connu une pareille puissance d'imaginaire, jamais le monde n'a vu ce déluge d'imbécillité" (D, 19 mars 1966). A travers l'évolution qu'il observe avec passion, Malraux voit l'emporter souvent le

²⁰⁵ Dès son passage au ministère de l'Information, en 1945, Malraux s'est intéressé au développement des moyens de communication audiovisuels. De cet intérêt constant témoigne aussi son intervention aux côtés de Jacques Chaban Delmas au cours des émissions télévisées de la campagne électorale de 1974.

pire, qu'il s'agisse de l'utilisation de ces techniques pour des tâches de propagande dans les États totalitaires ou de leur asservissement à la "puissance de l'instinct" dans les sociétés occidentales :

"Ces usines si puissantes apportent les moyens du rêve, les pires qui existent, parce que les usines du rêve ne sont pas là pour grandir les hommes, elles sont là tout simplement pour gagner de l'argent. Or le rêve le plus efficace pour les billets de théâtre et de cinéma, c'est naturellement celui qui fait appel aux éléments les plus profonds, les plus organiques et, pour tout dire, les plus terribles de l'être humain et, avant tout, bien entendu, le sexe, le sang et la mort" (D, 19 mars 1966).

Face à cette dégradation et à ces risques, il faut réagir pour donner un autre visage à cette "civilisation planétaire" : "Il est indispensable aujourd'hui que, sur le monde entier, en face des immenses puissances du rêve qui contribuent à écraser l'homme, soit donnée à tous la seule possibilité de combat aussi forte que celle des ténèbres" (D, 19 mars 1966). Pour ce faire, Malraux considère qu'il faut puiser dans l'héritage culturel de l'humanité les témoignages qui disent la grandeur de l'homme et son éternel combat contre les servitudes de sa condition : "En cinquante ans, notre civilisation qui se veut, qui se croit la civilisation de la science - et qui l'est - deviendrait l'une des civilisations les plus soumises aux instincts et aux rêves élémentaires que le monde ait connues. C'est par là, je crois, que le problème de la culture s'impose à nous... Nos dieux sont morts et nos démons bien [342] vivants. La culture ne peut évidemment pas remplacer les dieux, mais elle peut apporter l'héritage de la noblesse du monde" (A, 348).

C'est dans ces perspectives, d'un combat culturel planétaire destiné à donner une âme à cette civilisation nouvelle en train de prendre forme, que Malraux situe la mission qui, selon lui, doit être désormais celle de la France :

"Une nouvelle civilisation et la culture qu'elle appelle sont aujourd'hui l'enjeu de toutes les formes de l'esprit. Et l'objet capital de cette culture, c'est une notion de l'homme sans laquelle la nouvelle civilisation ne pourrait vivre : il n'y a pas de civilisation sans âme" (D, 25 août 1959).

Pour cette tâche, il ne croit pas, en effet, que l'on puisse faire confiance aux deux géants dont l'ombre domine la planète : leur matérialisme théorique et prati-

que, qui les voue à la puissance militaire et économique, les rend trop étrangers aux réalités spirituelles et culturelles, auxquelles lui semble lié le sort du monde de demain : "Nous ne pouvons admettre une colonisation de l'esprit par les États-Unis et l'URSS, qui n'ont rien conquis de l'esprit avec leur force matérielle" (D, 25 août 1958). Aussi en appelle-t-il à la constitution d'un "troisième continent" destiné à rassembler toutes les nations qui veulent sauvegarder leur âme et leur identité entre les États-Unis et la Russie. Ce "troisième continent", il ne le conçoit pas comme une unité politique, mais comme un ensemble culturel regroupant particulièrement tous les pays dont les créations, dans le domaine de l'art et de l'esprit, ont apporté leur pierre au patrimoine spirituel de l'humanité. Quant à l'identification des pays concernés par cet appel, elle reste assez vague et assez imprécise : cela va des pays héritiers de civilisations prestigieuses aux nations marquées du sceau de la catholicité, en passant par les pays qui entretiennent avec la France et la culture française des relations privilégiées. Plus généralement, tous les pays qui ne sont ni "communistes" ni "américains" lui semblent pouvoir avoir vocation à figurer dans cet ensemble, et encore faut-il noter qu'en plusieurs occasions Malraux ne semble pas en exclure totalement les États-Unis, en mettant en avant la notion de "civilisation atlantique" ²⁰⁶.

En tout cas, la mission que Malraux assigne dans cette perspective à la France est d'engager "une action intellectuelle et spirituelle" pour faire naître et pour donner vie à ce troisième continent. "Il est temps, déclare-t-il, que la France prenne l'initiative d'exprimer le génie profond des peuples" (D, 10 décembre 1958). [343] Pour ce faire, le rôle de la France doit être notamment de susciter des échanges permettant aux différentes cultures de s'enrichir les unes les autres, en favorisant l'accès de tous aux chefs d'œuvre de l'humanité, ces chefs d'œuvre qui témoignent de l'inlassable combat de l'homme contre les fatalités du destin : "Patiemment, opiniâtrement puissions-nous créer la première civilisation qui mette toutes les grandes œuvres de l'humanité au service de tous les hommes qui les appellent, et puissions-nous lui donner le visage de notre espoir fraternel" (D, 7 avril 1960).

Dans ces perspectives planétaires se trouve la justification de la dimension internationale qu'il donnera à sa politique culturelle pendant les dix années de son

²⁰⁶ On notera qu'au début de la Seconde Guerre mondiale, Malraux avait déjà fait une certaine place dans sa réflexion géopolitique à l'idée de "civilisation atlantique" (cf. J. Mossuz, op. cit., pp. 38-40).

ministère. Par là prennent tout leur sens les nombreux voyages que Malraux effectuera à travers le monde et les échanges culturels qu'il organisera, comme l'envoi de la Joconde aux États-Unis et celui de la Vénus de Milo au Japon, ou bien l'exposition Toutankhamon à Paris. C'est aussi dans le même esprit qu'il conçoit les orientations de sa politique culturelle pour la France et les français. C'est en termes de civilisation, en fonction de la crise spirituelle de l'Occident qu'il définit son action. La politique culturelle a, pour lui, une signification spirituelle, une signification métaphysique : "Si le mot culture a un sens, il est ce qui répond au visage qu'a dans une glace un être humain quand il y regarde ce que sera son visage de mort. La culture est ce qui répond à l'homme quand il se demande ce qu'il fait sur cette terre" (D, 19 mars 1966). Et à cette réponse tous les hommes doivent pouvoir avoir accès par la réalisation d'une véritable démocratie culturelle :

"Si noble, ou si usé, que soit le mot démocratie, il n'y a qu'une culture démocratique qui compte et cela veut dire quelque chose de très simple. Cela veut dire qu'il faut que, par ces maisons de la culture qui, dans chaque département français, diffuseront ce que nous essayons de faire à Paris, n'importe quel enfant de seize ans, si pauvre soit-il, puisse avoir un véritable contact avec son patrimoine national et avec la gloire de l'esprit de l'humanité" (D, 18 novembre 1959).

Telle est l'idée-force qui commandera la politique culturelle de Malraux et qui s'incarnera notamment dans la création des Maisons de la culture, auxquelles il assignera une fonction quasi religieuse, en les définissant comme les "cathédrales du XXe siècle" : "La maison de la culture est en train de devenir - la religion en moins - la cathédrale, c'est-à-dire le lieu où les gens se rencontrent pour rencontrer ce qu'il y a de meilleur en eux" (D, 28 janvier 1966).

Mais, en même temps que Malraux se consacre ainsi avec ténacité au développement de cette politique culturelle, qui trouve sa justification dernière dans une méditation grandiose sur le devenir [344] des civilisations, sa réflexion reste cependant hantée par le nihilisme qui lui paraît continuer à ronger la civilisation occidentale : "Il n'y a plus de signification de l'homme, il n'y a plus de signification du monde", répète-t-il en 1966 en inaugurant la Maison de la culture d'Amiens (D, 19 mars 1966). Ainsi, après avoir dépouillé l'engagement politique de son auréole métaphysique, il se montre aussi sans illusions sur les limites de la

réponse que la culture peut proposer aux interrogations de l'homme, comme en témoigne son dialogue avec Nehru rapporté dans les *Antimémoires* :

Malraux : "Il s'agit de savoir si l'intoxication par l'action peut faire taire la question que la mort pose à l'homme". Nehru : "Si elle n'y parvient pas, vous croyez que l'art peut y parvenir ?". Malraux : "Hélas, non ! Mais, pour que l'art joue le rôle que nous *lui* voyons aujourd'hui, il faut que la question soit sans réponse" (A, 342).

"L'art ne résout rien, disait déjà Malraux à Roger Stéphane en 1945, il transcende seulement". La culture témoigne de l'éternelle recherche de l'homme, elle n'est pas par elle-même solution, elle n'est que la "monnaie de l'absolu", remplaçant, faute de mieux, les religions qui cimentaient les "civilisations de l'âme", sans pouvoir totalement se substituer à elles. "Je ne pense pas, écrit Malraux au critique Pierre-Henri Simon ²⁰⁷, qu'un humanisme, quelles que soient son étendue et même ses racines, puisse apporter l'adhésion profonde - la communion - par quoi les grandes religions unissent les vivants et les morts, l'ombre fugitive des hommes et le cosmos. Sa nature n'est pas la leur. Mais, je pense que, dans un monde passablement désert, la volonté de nous relier aux formes disparues de la grandeur est, hors d'une foi profonde, le seul moyen que l'homme conserve pour se tenir encore droit". Au cœur de l'action et de la réflexion de Malraux reste donc tapie une inquiétude à laquelle les événements de mai 1968 vont apporter, à ses yeux, la confirmation de l'histoire.

III. Une crise du sens

[Retour à la table des matières](#)

Les événements de mai 1968 trouvent en effet dans Malraux un témoin attentif, qui voit dans ces troubles la concrétisation de ses analyses antérieures sur l'évolution de l'Occident. D'emblée, il récuse les explications politiques ou politiciennes et il diagnostique dans le malaise étudiant le symptôme superficiel d'un désordre qui est, selon lui, beaucoup plus profond :

[345]

²⁰⁷ P.-H. Simon, *Témoins de l'homme*, Paris, Payot, 1967, p. 175.

"Je vois donc - c'est pour cela que je parle de répétition générale - un drame mondial... Je suis frappé de voir que nous avons affaire en ce moment à une jeunesse qui, depuis peu de temps, semble véritablement vouloir parler. Remarquez qu'elle ne dit pas grand chose. Nous sommes au début d'un drame. Je ne crois pas du tout que cela va finir parce qu'on va organiser un peu mieux l'Université. Bien sûr, on l'organisera mieux, mais le drame est d'une autre ampleur".

Dans cette perspective, il est l'un des premiers à parler de crise de civilisation : "Nous ne sommes pas en face d'un besoin de réformes, mais en face d'une des crises les plus profondes que la civilisation ait connues" (D, 20 juin 1968). Il impute cette crise au "vieux nihilisme tout à coup reparu" et au désarroi d'un monde qui ne croit plus aux valeurs qui prétendent le fonder et le justifier, et qui, surtout, ne sait plus quelle peut être la signification de l'aventure humaine : "Aucune civilisation n'a été si puissante, aucune n'a été si étrangère à ses propres valeurs. Pourquoi conquérir la lune si c'est pour s'y suicider ?" (Ch, 205).

C'est donc à une crise spirituelle, à une crise métaphysique, que Malraux attribue cet ébranlement de l'Occident ou, plutôt, il voit dans celui-ci l'un des lointains prolongements de cette "apparition des royaumes métalliques de l'absurdité", dont il diagnostiquait déjà les prémisses dans *La Tentation de l'Occident* : "Le drame de la jeunesse me semble la conséquence de celui qu'on a appelé la défaillance de l'âme. Peut-être, y a-t-il eu quelque chose de semblable à la fin de l'empire romain. Aucune civilisation ne peut vivre sans valeur suprême. Ni peut-être sans transcendance" (Ch, 204). Dans cette même perspective, il remarquera : "Les malaises qu'ils [les jeunes] ressentent plus que nous sont au fond de nature religieuse, parce que nous sommes dans une situation sans précédent de rupture entre l'homme et le cosmos, entre l'homme et le monde" 208.

Ainsi, au terme de sa vie, les mêmes questions qui étaient déjà les siennes cinquante ans auparavant hantent la réflexion de Malraux et il trouve dans les événements de mai 1968 une confirmation historique à des inquiétudes qu'il n'a pas d'ailleurs été le seul à formuler. En effet si l'explication métaphysique qu'il est tenté de donner à ces troubles se situe dans le droit fil de ses réflexions antérieures sur l'évolution du monde occidental, elle rejoint aussi l'analyse qui en a été faite

208 Cité par J. Lacouture, op. cit. , p. 409.

par un certain nombre d'hommes venus, d'horizons idéologiques extrêmement divers, qui, eux aussi, ont vu dans ces événements la manifestation d'une crise spirituelle [346] résultant de ce que l'on peut appeler, avec l'historien Pierre Chaunu, une "crise du sens" ²⁰⁹.

C'est évidemment sous des plumes chrétiennes que l'on a vu d'abord apparaître ce genre d'approche. Ainsi, par exemple, dans un article du R.P. Bruckberger, publié le 16 juin 1968 par le journal *Le Monde*, dans lequel le compagnon de Bernanos écrivait : "Nous n'avons plus de théologie, nous n'avons plus d'ontologie, nous avons renié toute transcendance. L'homme ne vit pas seulement de pain...". Ce diagnostic est très proche de celui que formulera un peu plus tard le philosophe catholique Jacques Maritain, qui, lui aussi, verra dans les troubles de 68 la manifestation plus ou moins explicite d'un "mal métaphysique" :

"Ce n'est pas seulement la mauvaise organisation des études et l'absence de débouchés pratiques, et l'incompatibilité entre une civilisation sans âme et les exigences fondamentales de la vie humaine qui se révélaient à la jeunesse comme un éclair et suscitaient à bon droit sa colère, c'est le mal métaphysique qui, même si l'on n'est pas armé pour en prendre conscience, se fait sentir dans les profondeurs de l'esprit, et qui touche plus cruellement les jeunes parce qu'ils ne sont pas endurcis à se mentir à eux-mêmes : je veux dire le vide, le néant complet de toute valeur absolu, de toute foi en la vérité dans lequel la jeunesse est placée par l'intelligentsia régnante... La jeunesse contemporaine a été systématiquement privée de toute raison de vivre" ²¹⁰.

Venu d'un tout autre horizon idéologique, compagnon de route des mouvements gauchistes, l'essayiste et philosophe Maurice Clavel devait attribuer à ces événements une signification qui n'est guère différente. Lui aussi, dans les années 70, a imputé cette crise au "néant spirituel, c'est-à-dire au néant des raisons de vivre, des raisons de vivre de chacun, des raisons de vivre ensemble" ²¹¹. Il y a vu "un grand schisme de notre culture", qui lui semblait consacrer l'agonie de l'hu-

²⁰⁹ Sur les interprétations des événements de mai 1968, cf. P. Bénéton et J. Touchard, "Les interprétations de la crise de mai-juin 1968" in *Revue Française de Science Politique*, juin 1970.

²¹⁰ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1969, pp. 118-119.

²¹¹ M. Clavel, P. Sollers, *Délivrance*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 87. Cf. aussi de M. Clavel, *Qui est aliéné ?*, Paris, Flammarion, 1970, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975.

manisme prométhéen dont s'est nourrie depuis deux siècles la culture occidentale. À ses yeux, cette crise métaphysique, souvent masquée derrière des prétextes sociaux et politiques, aurait traduit un "retour de Dieu", un "grand retour de l'Absolu refoulé", à travers des révoltes qui, la plupart du temps, étaient inconscientes, selon lui, de leurs véritables raisons et pouvaient être interprétées [347] comme les manifestations névrotiques, "convulsives", d'une inquiétude spirituelle qui ne se reconnaissait pas comme telle.

Si cette lecture des événements de mai 1968 se comprend chez des hommes qui situaient plus ou moins délibérément et explicitement leur réflexion dans une perspective religieuse, il est plus surprenant de trouver une approche semblable chez des essayistes que leur agnosticisme rapprochait de Malraux. Ainsi, en a-t-il été, par exemple, de Maurice Druon, dans un livre publié au lendemain des événements, *L'avenir en désarroi*. Après avoir noté que "jamais plus qu'à vingt ans l'homme n'éprouve et ne ressent avec autant d'intensité l'incertitude de son devenir, l'ignorance de sa raison d'être, et la révoltante absurdité qu'il y a de vivre pour devoir mourir" ²¹², il ajoutait : "Ce n'est pas d'hier que je pense que la crise de la nouvelle génération est d'ordre, avant tout, métaphysique. La jeunesse, dans sa quête éperdue d'absolus sociaux, cherche à compenser son angoisse des finalités. Notre époque manque de dieux, manque de sentiment du divin, ce sentiment qui permet à l'homme d'accepter sa condition en même temps que de la magnifier" ²¹³.

De même, l'écrivain Jean Cau, ancien secrétaire de Sartre et transfuge de l'existentialisme, verra, lui aussi, la cause du désarroi des sociétés occidentales révélé par la crise de mai 1968 dans un nihilisme banalisé, descendu dans la rue, et qui n'était plus seulement l'apanage de quelques intellectuels plus ou moins irresponsables, mais s'était transformé en un phénomène de masse : "Dieu est mort. L'homme est absurde. OK. Restait à faire vivre quelque chose d'absurde... Nous sommes libres, citoyens, d'être désespérés. Philosophiquement, l'idée est supportable, tant qu'elle n'est vécue et vendue que par quelques dégourdis de la plume. Mais, dès qu'elle s'infiltre dans le corps social tout entier et dans les tissus mêmes d'une civilisation, elle n'est pas possible parce qu'elle n'est pas supporta-

²¹² M. Druon, *L'avenir en désarroi*, Paris, Plon, 1969, p. 113.

²¹³ *Ibid.*, p. 97.

ble ²¹⁴. Pour se vivre sur le mode de la mierda, il est besoin d'avoir fait des études supérieures et d'être dans les écritures" ²¹⁵. À l'autre extrémité de l'éventail politique de l'époque, Jean Cau devait finalement faire de la crise de l'humanisme occidental une analyse qui, sous une forme interrogative, n'était pas sans rappeler celle de Maurice Clavel :

"Si Dieu est mort, avec quoi allons-nous le remplacer ? On me dit : avec l'Homme ?... Et si l'homme n'était qu'un malentendu et si toute l'immense raison humaine ne tenait plus qu'à un fil qui [348] s'effiloche de plus en plus et qui s'appelle Dieu ? Et si toute Raison n'était possible qu'à condition de s'amarrer à cette bitte irrationnelle, Dieu. Et si la Raison épurée de Dieu n'avait d'autre issue que de rouler dans la folie ? Il y avait Dieu, il y avait l'Homme. Pendant des siècles et des millénaires, cette combine, cette Alliance a tenu l'homme debout et lui a permis d'assurer à peu près sa démarche, mais, s'il est vrai que Dieu est mort, comment pourrions-nous vivre en étant orphelins du sacré, et je dis tout entier orphelins du sacré, avec notre raison, nos mots, nos gestes, nos amours et l'ensemble de nos bagages. Si Dieu est mort tout de nous, tout, tout, tout en est orphelin. Tout" ²¹⁶.

Il serait possible ici de multiplier les textes qui rejoignent les perspectives évoquées par Malraux et qui s'attachent à souligner l'incertitude que fait peser sur l'avenir des sociétés occidentales la crise spirituelle qui s'est ainsi développée.

Ainsi, parmi bien d'autres, cet interview du biologiste Jean Rostand quelque temps avant sa mort. "Je ne crois pas, déclarait-il, que l'humanité disparaîtra. Je crois qu'elle ne se laissera pas empoisonner par les pollutions ni envahir par la surpopulation. Je crois qu'elle trouvera des remèdes à tout cela grâce à la science. Mais, véritablement, je suis inquiet sur la vie morale de l'humanité. Je ne vois pas de quoi l'humanité vivra dans cinquante ans. Je suis à la fois curieux et inquiet. Je suis indifférent à la forme des vies, à ce que l'homme voyage dans les astres : mais je voudrais savoir quelle sera dans cinquante ans la raison d'être de l'homme moyen. Ce ne sera pas évidemment la même que la nôtre. Nous avons vécu de la foi. Elle disparaît. Beaucoup d'entre nous ont vécu d'un certain humanisme qui est

²¹⁴ Souligné par l'auteur.

²¹⁵ J. Cau, *Le Pape est mort*, Paris, Table Ronde, 1968, pp. 79, 93.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 74-75.

un peu rejeté aussi : les jeunes ne veulent plus de l'humanisme. Alors, cherchant en vain à résoudre l'énigme, je pense souvent à ce que disait Renan, il y a un siècle, non sans une certaine angoisse : "Nous vivons de l'ombre d'une ombre, de quoi vivra-t-on après nous ?" ²¹⁷. À cette interrogation répond en écho le constat que faisait anxieusement Malraux quelques mois avant sa disparition : "Nous sentons bien que notre civilisation est en train de se décomposer... Nous sommes la première civilisation disposant de connaissances immenses et faisant converger toutes ces connaissances sur un point d'interrogation. Cela n'est jamais arrivé avant nous" ²¹⁸.

[349]

"Ce n'est pas ma faute, a dit un jour Malraux, si le monde se met à ressembler à mes livres". De fait, il est vrai que par un certain nombre d'aspects la réflexion de l'auteur de *La Condition humaine* paraît avoir précédé les événements, en témoignant notamment d'une "crise du sens", dans laquelle il incite à voir une des clés permettant la compréhension en profondeur des drames du XXe siècle, en contribuant notamment à révéler les racines philosophiques et spirituelles de certaines des illusions politiques de l'époque. Dans les années 20, l'itinéraire intellectuel de Malraux s'était ouvert sur le constat nietzschéen de la "mort de Dieu" et sur l'analyse d'une crise dont la plupart de ses contemporains ne mesureraient pas toutes les conséquences. Pendant cinquante ans, Malraux devait vivre cette crise avec une lucidité tragique, en tentant de trouver une issue dans l'engagement politique et révolutionnaire d'abord, dans l'action culturelle ensuite. Un demi siècle plus tard, il retrouve les mêmes questions, mais ce qui était une angoisse individuelle dans les années 20 lui semble être devenu une angoisse historique face à ce qu'il vit comme "la fin d'une civilisation" (Ch, 180). Sa recherche, qui s'était fondée initialement sur une confiance inquiète dans la capacité de l'homme "de fonder sa grandeur, sans religion, sur le néant qui l'écrase" ²¹⁹, s'achève, dans les années qui précèdent sa disparition, en 1976, sur des interrogations qui, cette fois,

²¹⁷ *Les Nouvelles Littéraires*, 19 mars 1970.

²¹⁸ Entretien avec Ion Mihaileanu en juillet 1975, publié par *Le Monde* du 5 juillet 1986. Il note ailleurs dans le même sens : "Nous sommes la première civilisation qui ne sache plus le sens de la vie. Nous vivons dans une civilisation qui, à la question : qu'est ce que les gens font sur la terre ? , répond : je ne sais pas. Cela n'est jamais arrivé".

²¹⁹ Lettre d'A. Malraux à A. Hoog, citée par J. Hoffmann, *L'humanisme de Malraux*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 369.

rencontrent les préoccupations d'un certain nombre de ses contemporains : "Je crois que la civilisation des machines est la première civilisation sans valeur suprême pour la majorité des hommes... Il reste à savoir si une civilisation peut n'être qu'une civilisation de l'interrogation et de l'instant et si elle peut fonder longtemps ses valeurs sur autre chose que sur une religion" (A, 342).

[351]

L'ILLUSION POLITIQUE AU XXe SIÈCLE.
Des écrivains témoins de leur temps : Jules Romain,
Drieu La Rochelle, Aragon, Camus, Bernanos, Malraux.

Conclusion

Politique et civilisation

[Retour à la table des matières](#)

"Par un phénomène que personne ne s'est jamais soucié d'expliquer, la sensibilité littéraire a souvent dans notre siècle précédé les événements historiques qui devaient la confirmer. Dans le drame historique la sensibilité littéraire a souvent précédé l'Histoire" ²²⁰. Ce constat d'un critique littéraire, qui ouvre un panorama de la littérature européenne du XXe siècle, paraît trouver une certaine confirmation dans l'œuvre des six écrivains dont nous avons essayé d'analyser le témoignage et dont l'approche des phénomènes politiques du XXe siècle semble bien avoir été, à un certain nombre de points de vue, en avance sur la perception que les contemporains ont pu avoir des problèmes de leur temps. Ainsi en est-il particulièrement avec la notion de crise de civilisation, que l'on a vu apparaître plus ou moins explicitement sous leur plume, et par rapport à laquelle on a été amené à situer leur façon d'aborder les questions politiques, une notion qui, après les années 60, a eu tendance à se banaliser pour devenir une référence habituelle lorsqu'on analyse les problèmes des sociétés contemporaines.

²²⁰ R.M. Albérès, *L'aventure intellectuelle du XXe siècle*, Paris, A. Michel, 1959, p. 9.

Il faut cependant noter que la signification de ce diagnostic n'est pas exempte d'ambiguïté et peut être, dans certains cas, très imprécise ²²¹. La première idée qui semble impliquée par cette référence à la notion de civilisation est l'idée de totalité, en mettant l'accent sur le fait que le processus de transformations dans lequel [352] sont engagées les sociétés modernes depuis le début de ce siècle est un processus "total", qui concerne tous les aspects de l'existence humaine. C'est presque devenu un lieu commun que d'évoquer la multiplicité des domaines dans lesquels des mutations radicales se sont produites depuis un siècle, qui ont affecté aussi bien les rapports de l'homme avec son milieu que les rapports de l'homme avec lui-même. De ce fait, ce que traduit pour une part, la référence à l'idée de civilisation, c'est le sentiment plus ou moins conscient que tout ce qui fait la vie humaine est impliqué dans un mouvement de changements multiples, que ceux-ci sont en rapport étroit les uns avec les autres et qu'il est difficile et artificiel de les envisager séparément. Dans un langage moins littéraire, c'est un sentiment analogue qu'exprime la tendance contemporaine à poser les problèmes de la société moderne en termes de système.

Cette approche s'est répercutée sur la façon d'envisager les questions politiques, en soulignant, par le rapprochement de ces deux termes de politique et de civilisation, le caractère "total" de certains des phénomènes politiques les plus caractéristiques du XXe siècle et leur tendance à concerner l'homme dans toutes les dimensions de son existence. Ce point de vue a d'abord trouvé évidemment sa justification dans les régimes politiques totalitaires et dans leur ambition de transformer radicalement, non seulement les institutions politiques, mais l'ensemble de la société et des activités humaines, en régissant aussi bien les comportements publics que les comportements privés des individus. Mais, plus largement et plus profondément, cette analyse reflète aussi les changements politiques que connaissent toutes les sociétés modernes et plus particulièrement, ceux qui résultent de la dilatation du domaine de l'action politique qui n'a cessé de s'amplifier depuis la fin du XIXe siècle. L'évolution qui s'est ainsi produite a eu en effet pour conséquence de multiplier les domaines dans lesquels la vie humaine est concernée par

²²¹ Le sociologue E. Morin notait ainsi en 1976 : "L'idée de crise de civilisation est devenue une formule d'exorcisme, aussi soporifique que l'était l'idée de société industrielle, potion magique..." (*Magazine Littéraire*, mars 1976). Mais, quinze ans plus tard, E. Morin reprend lui-même l'expression et affirme que "tous les processus nous conduisent vers une grande crise de civilisation" (*Le Monde*, 19 mars 1991).

la politique et par les décisions politiques. La politique a ainsi pris une dimension économique et sociale en élevant à la hauteur de finalités politiques la production et la distribution des biens, la prospérité et le bien être de chacun. De même, la conception d'une politique-providence, couvrant d'assurances multiples la vie humaine, a entraîné dans le champ de l'action politique des problèmes comme ceux de l'emploi, du travail, de la santé ou de la vieillesse. Les questions relatives à l'éducation, aux loisirs, à la culture ont, elles aussi, pris le même chemin. Quant aux développements scientifiques et techniques - avec, par exemple, les armes atomiques ou le progrès des connaissances génétiques - ils ont eux aussi contribué à l'élargissement de ce champ de la politique, en l'étendant notamment à la vie et à la mort de l'espèce, à [353] sa santé, à son avenir biologique. Enfin, le fait que la politique ait pu être sommée de prendre en charge la "qualité de la vie" a encore accentué cette tendance.

Prenant acte de cette évolution de la politique, qui étend ses réseaux dans de multiples dimensions et tend à recouvrir progressivement la globalité de l'être humain, c'est à juste titre que l'on a pu noter que "ce sont les substances multiples de la vie de l'homme dans la société, dans le temps et dans le monde qui se déversent dans la politique" ²²². Dans une certaine mesure, c'est cette transformation de la politique que traduit l'approche des problèmes politiques en termes de civilisation, dans laquelle la réflexion sur le devenir de la politique tend à rejoindre la réflexion sur le devenir de l'homme. Comme pouvait le constater le sociologue Edgar Morin, dès la fin des années 60, "toutes les avenues du vivre et toutes les avenues de la politique commencent à s'entrecroiser, à s'entrecroiser, concernant de plus en plus intimement et globalement l'être de l'homme. Déjà, ici et là, on commence à poser des "objectifs de civilisation", mais, tôt ou tard, se posera le problème même de la civilisation. C'est nécessairement que toute civilisation qui veut arracher l'humanité au Destin pose le problème du destin de l'homme" ²²³.

Ainsi, en envisageant les problèmes du XXe siècle en termes de civilisation et en soulignant que beaucoup de phénomènes politiques ne prennent leur sens que si on les situe dans cette perspective, les analyses de Drieu la Rochelle, de Bernanos ou de Malraux ne faisaient qu'anticiper une évolution dont l'on prend aujourd-

²²² E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965, p. 10.

²²³ *Ibid.*, p. 12.

d'hui de plus en plus conscience, caractérisée par une globalisation des problèmes qu'est appelée à affronter la réflexion politique ²²⁴. Toutefois, si cette approche peut être interprétée comme le reflet du mouvement par lequel la politique est amenée à concerner des aspects de plus en plus nombreux de l'activité humaine, elle traduit aussi le fait inverse, à savoir que les transformations multiples des sociétés modernes ont des répercussions de plus en plus importantes dans le domaine politique. Et, s'il est vrai, par exemple, que la politique, en cessant de se limiter au gouvernement et au citoyen, tend à rejoindre le destin de l'homme, la façon dont l'homme conçoit son destin est, elle aussi, amenée à retentir sur la politique. De ce point de vue, l'analyse des phénomènes sociaux et politiques en référence à cette notion de civilisation souligne particulièrement ce que l'on peut appeler la dimension culturelle de ces problèmes, en employant ce terme de culture avec le sens que lui donnent les [354] sociologues, lorsqu'ils entendent par là les manières de penser, de sentir et d'agir qui caractérisent le comportement des individus appartenant à un ensemble social et sont liées à une vision du monde et à un système de valeurs plus ou moins partagés ²²⁵. Elle tend donc à montrer que, si les phénomènes politiques du XXe siècle trouvent, certes, une part de leur explication dans les mutations sociales, économiques ou techniques qui ont caractérisé les sociétés modernes depuis le début de ce siècle, l'influence sur eux des bouleversements idéologiques et psychologiques qui ont transformé la culture de ces sociétés n'est pas moins importante pour comprendre leur genèse et leur signification. C'est donc une approche qui, à côté des explications socio-économiques ou socio-politiques des troubles du XXe siècle, en propose une explication "culturelle", et la notion de crise de civilisation renvoie souvent chez les auteurs dont nous avons évoqué le témoignage à l'idée de crise culturelle ou, dans un langage plus classique, à l'idée de crise "intellectuelle et morale".

En effet, la lecture des événements du XXe siècle que l'on peut faire à travers la réflexion politique de ces écrivains est une lecture qui privilégie pour leur compréhension l'importance de ce que l'on peut appeler la crise de la culture européenne ou la crise de la culture occidentale. En particulier, ces témoignages tendent à mettre l'accent sur la dimension métaphysique de cette crise culturelle et,

²²⁴ Cf. aussi E. Morin, S. Naïr, *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 1997.

²²⁵ "Une culture constitue un corps complet de normes, symboles, mythes et images qui pénètrent l'individu dans son intimité, structurent les instincts, orientent les émotions" (E. Morin, *L'Esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962, p. 12).

par suite, sur la dimension métaphysique des phénomènes sociaux et politiques qu'elle a, pour une part, engendrés. Par là, ces témoignages proposent une interprétation assez particulière de ces phénomènes qui, pour être originale, n'en rencontre pas moins les analyses d'un certain nombre d'observateurs de l'évolution des sociétés modernes.

À travers le témoignage de ces écrivains, il apparaît qu'à l'origine de cette crise se trouvent particulièrement la guerre de 14 et ses conséquences, qui devaient porter un coup mortel à la foi que le XIXe siècle avait mise dans les capacités de la raison humaine pour infléchir et orienter le cours de l'histoire et dans la science pour répondre aux questions de l'humanité. Ainsi commencent à se fissurer les bases de l'humanisme rationaliste qui s'était constitué sur les ruines de la chrétienté. Cet élan, dont Malraux a pu dire ²²⁶ "qu'il ne peut être comparé, par la puissance et l'importance, qu'à une religion", allait sortir fortement ébranlé de ces quatre années [355] d'épreuves. Le progrès, la raison, la science, la démocratie, la liberté apparaissent aux survivants de la guerre comme des mots qui sont privés d'une grande partie de leur signification. Certes, cette crise avait été préparée par une sorte d'incubation intellectuelle à la fin du XIXe siècle, avec une certaine mise en question des valeurs rationalistes dont s'étaient nourris les deux siècles précédents ²²⁷. mais la guerre allait donner une toute autre ampleur à ce phénomène, en apportant la brutale confirmation de l'histoire à ce qui n'était jusque-là que le trouble de quelques groupes d'intellectuels. De ces désillusions du progrès témoigne particulièrement l'œuvre de Jules Romains, en montrant quelles difficultés sont celles de ses héros pour garder leur foi dans ces valeurs, malgré les démentis que semblent leur apporter les événements. Par là, la fresque romanesque de Jules Romains reflète une mise en question des certitudes dont avait vécu le XIXe siècle, qui, de crises aiguës en rémissions, devait effectivement retentir profondément sur toute l'histoire du XXe siècle.

En effet, si le début de cette crise peut être daté symboliquement du tocsin d'août 1914, ses conséquences ne se sont pas manifestées immédiatement et n'ont pas touché également tous les secteurs de la société. Selon les périodes, selon les événements, cette crise a été plus ou moins perceptible et plus ou moins perçue.

²²⁶ *D'une jeunesse européenne*, Paris, Grasset, 1927, p. 180.

²²⁷ Cf. James Joll, *Europe since 1870*, Londres, Weidenfeld, 1973 ; Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire (1885-1914)*, Paris, Seuil, 1978.

Lorsque, dans les années 20, Malraux constate "qu'il n'est plus d'idéal auquel nous puissions nous sacrifier, car de tous nous connaissons les mensonges, nous qui ne savons point ce qu'est la vérité" ²²⁸, ce désenchantement est encore souvent inconscient pour la masse de ses contemporains. Ce n'est que peu à peu, avec les événements tragiques des années 30 et des années 40, que cette inquiétude va se généraliser pour culminer dans la période suivant immédiatement la Seconde Guerre mondiale. En revanche, l'époque de la croissance économique, des années 50 et 60, verra quelque peu s'estomper cette "crise du progrès" qui, sur le plan intellectuel, ne sera pas cependant sans laisser des séquelles. Puis, brutalement, cette crise allait de nouveau prendre des formes aiguës avec les troubles étudiants de la fin des années 60, et, après 1974, avec le développement de difficultés économiques croissantes qui allaient sérieusement remettre en question l'optimisme historique qui avait caractérisé les "trente glorieuses" ²²⁹.

[356]

Ainsi, les doutes dont Malraux ou Jules Romains se sont fait l'écho au lendemain de la Première Guerre mondiale devaient réapparaître à tous les tournants du siècle, traduisant la crise latente ou manifeste de la vision du monde autour de laquelle s'était ordonnée la culture occidentale depuis le XVIIIe siècle. Ils reflétaient la montée d'un nihilisme qui, de manière plus ou moins souterraine, allait peu à peu s'infiltrer dans le tissu social et transformer ce qui n'était au départ qu'une inquiétude intellectuelle et philosophique en problème de civilisation. Ainsi s'amorçait une "crise du sens" par rapport à laquelle ces témoignages ²³⁰ incitent à interpréter un certain nombre de phénomènes politiques et sociaux importants de ce siècle.

C'est, par exemple, dans le contexte de cette culture rongée par le nihilisme que ces témoignages invitent à découvrir l'une des explications de cette forme

²²⁸ *La tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1926, p. 38.

²²⁹ Cf. l'enquête sur la crise de l'idée de progrès du journal *Le Monde* durant l'été 1996.

²³⁰ De cette crise témoignent aussi les inquiétudes qu'exprimait Saint Exupéry, à la veille de sa disparition, en 1944 : "Je hais mon époque de toutes mes forces. L'homme y meurt de soif ... On ne peut plus vivre de frigidaires, de politique, de bilans et de mots croisés, voyez-vous ! On ne peut plus... Quand la question allemande sera enfin réglée, tous les problèmes véritables commenceront à se poser... Alors se posera le problème fondamental qui est celui de notre temps. Qui est celui du sens de l'homme, auquel il n'est point proposé de réponse, et j'ai l'impression de marcher vers les temps les plus noirs du monde" ("Lettre au général X").

particulièrement tragique d'illusion politique que furent les aventures politiques totalitaires du XXe siècle. On l'a vu, Drieu la Rochelle dans le fascisme, Malraux et Aragon dans le communisme ont cherché bien autre chose qu'un nouveau type de gouvernement de la cité. De ces mouvements politiques ils attendaient une transformation totale de la société et des rapports humains, l'avènement d'un homme nouveau, d'un nouveau style de vie, une nouvelle signification donnée à l'existence humaine. Leur recherche politique peut de ce fait être interprétée comme une tentative pour échapper au nihilisme qui leur semblait compromettre l'équilibre de l'homme européen. Elle confirme l'analyse de Bernanos, voyant dans ces phénomènes des phénomènes religieux autant que politiques, issus du désespoir spirituel consécutif à l'effondrement de la chrétienté et à la décomposition de cette religion de remplacement qu'avait été, selon lui, l'humanisme progressiste du XIXe siècle. De même, Camus a décelé à la racine du communisme et du marxisme une absolutisation de la politique qui, autant qu'une révolte politique et sociale, lui semblait traduire un prométhéisme métaphysique et l'ambition messianique d'abolir l'absurdité de la condition humaine. Ainsi, à travers l'expérience de Drieu, d'Aragon ou de Malraux, comme à travers les analyses de Bernanos et de [357] Camus, les mouvements politiques totalitaires de ce siècle apparaissent, pour une part, comme des tentatives pour exorciser un nihilisme latent et satisfaire de manière plus ou moins illusoire ce "besoin métaphysique" qu'évoquait Drieu la Rochelle à l'orée des années 30.

On rejoint ainsi l'analyse des sociologues qui, en insistant sur le caractère "total" de ces phénomènes, ont vu dans ceux-ci des "religions séculières". au sens que Raymond Aron a donné à ce terme, en entendant par là, comme on l'a déjà vu, des mouvements sociaux et politiques "qui, prenant dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie, situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer le salut de l'humanité" ²³¹. Ces sociologues soulignent en effet que, pour une part, le succès de ces religions séculières a tenu à des aspirations de type religieux, au besoin d'échapper "à la solitude des foules sans âme et de la vie sans espoir" ²³². Sur le plan psychologique, ils y ont vu la recherche d'une communion fraternelle par des hommes que les transformations

²³¹ *L'Age des empires et l'avenir de la France*, Paris, Défense de la France, 1945, p. 288. Dans ce sens cf. aussi J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1963.

²³² R. Aron, *op. cit.*, p. 290.

des sociétés industrielles avaient déracinés, tandis que, sur le plan métaphysique, l'attrait de ces mouvements leur paraît s'expliquer par le fait qu'ils apportaient, sous une forme plus ou moins grossière, une vision du monde, une philosophie de l'existence à des hommes désemparés par la crise de tous les systèmes de valeurs, de tous les systèmes de référence. Par là, ces écrivains incitent donc à envisager l'histoire de cette "illusion politique" majeure qu'ont constituée les expériences totalitaires du XXe siècle d'un point de vue un peu particulier, que confirment cependant les observations d'un certain nombre de sociologues et de politologues ²³³.

Ces témoignages attirent aussi l'attention sur la possibilité de développer le même type d'analyse pour comprendre certaines des interrogations qui se sont faites jour depuis la fin des années 60 sur l'avenir des sociétés développées. C'est ainsi que, pour Bernanos, le développement technologique des sociétés modernes, avec toutes les conséquences qu'il entraîne, lui semblait trouver ses causes profondes dans un phénomène spirituel, dans une conception du monde et de la vie qui inscrit l'aventure humaine dans des perspectives uniquement terrestres et voit l'accomplissement de l'existence humaine dans la domination et la maîtrise de la nature.

[358]

Soljenitsyne, on l'a vu, n'est pas loin de partager cette interprétation de l'aventure technique de l'Occident, que l'on retrouve chez certains philosophes, comme Jean Brun, lorsque celui-ci constate : "La technique est beaucoup plus qu'un effort pour résoudre les problèmes posés par la misère humaine et dont les racines plongent dans le domaine socio-économique, elle est aussi, et surtout, une aventure pour dépasser la tragédie existentielle : la technique est une tentation et une tentative de transincarnation, dont l'homme attend la guérison de lui-même... L'homme attend de la machine, non pas seulement une surabondance de biens, mais une surabondance d'être" ²³⁴. Cette thèse est aussi celle qu'a développée dans les années 70 l'essayiste Maurice Clavel qui, lui aussi, a imputé à un choix culturel le développement de la civilisation technique au cours des deux siècles qui viennent de s'écouler. A la racine de cette évolution se situe, pour lui, un humanisme pro-

²³³ Cf. J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982.

²³⁴ J. Brun, *Le Retour de Dionysos*, Paris, Desclée, 1969, p. 65.

méthéen, dont l'ambition dernière a été de construire un monde délibérément organisé, selon le mot de Bernanos, pour "se passer de Dieu" : "L'homme advenant remplace Dieu par soi-même et s'attribue spontanément ce que Dieu avait de plus que lui et qu'il lui enviait en secret : la création de soi, la création du monde... Quel est le premier signe et le premier résultat de cette création primordiale de soi et du monde par l'homme ? Tout simplement, la révolution industrielle et la civilisation technique. Par cette brusque et indéfinie accélération de la technique, l'homme se prouve qu'il existe ou, mieux, se fait exister, et crée ou recrée le monde... L'avènement métaphysique de l'homme fait la machine et la machine à son tour justifie l'homme prométhéen" ²³⁵.

En même temps, on peut rechercher dans cette approche une explication des contradictions qu'il est possible d'observer entre le développement technique des sociétés développées et la fragilité de leurs fondements culturels. En effet, si cette civilisation est le produit d'un progressisme prométhéen qui a connu son apogée au XIXe siècle, celui-ci, comme on l'a vu, traverse une crise larvée dont les origines remontent particulièrement aux désillusions provoquées par la Première Guerre mondiale, confirmées par les événements dramatiques qui l'ont suivie tout au long de ce siècle. Ce qui s'est trouvé ainsi ébranlé, c'est, non seulement la confiance dans les conséquences unilatéralement bénéfiques du progrès, mais aussi, plus profondément, sa capacité à répondre aux questions éternelles de l'homme concernant la signification de son existence. Au diagnostic de Malraux dans les années 20, notant que "notre civilisation, [359] depuis qu'elle a perdu l'espoir de trouver dans les sciences le sens du monde, est privée de tout but spirituel" ²³⁶, font écho les doutes de nombre de nos contemporains : "La science, remarquait ainsi Jean Fourastié, nous apprend à peu près comment nous sommes là ; elle ne nous apprend ni pourquoi nous sommes, ni où nous allons, ni quels buts nous devons donner à nos vies et à nos sociétés... C'est un triomphe matériel ; mais non seulement un échec, un désastre spirituel" ²³⁷. Ainsi, pourraient s'expliquer, pour une part, certains troubles sociaux contemporains qui traduiraient plus ou moins consciemment un malaise métaphysique d'autant plus ressenti que l'homme moyen des sociétés développées, en partie libéré du souci immédiat de la

²³⁵ M. Clavel, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1974, pp. 161, 165.

²³⁶ *D'une jeunesse européenne, op. cit.*, 145.

²³⁷ *Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes*, Paris, A. Michel, 1970, p. 115.

survie par l'évolution économique, se trouve peut-être, de ce fait, confronté comme jamais au problème du sens de son existence ²³⁸.

On peut souligner ici que les philosophes ou les écrivains ne sont pas les seuls à se poser ces questions et à s'inquiéter des tendances nihilistes qui semblent ainsi ronger les bases culturelles des sociétés modernes. Certains sociologues ou politologues se sont fait aussi l'écho de ces interrogations : "Les sociétés occidentales, pouvait écrire Maurice Duverger à la fin des années 70, dans un diagnostic qui garde toute sa pertinence, demeurent solides sur le plan de l'économie, de la science, de la technique, de l'organisation. Mais elles sont en train de perdre leurs systèmes de valeurs. La vraie crise est une crise de civilisation, comme l'a bien vu André Malraux. Personne ne croit plus à grand chose. Au fond de soi-même, chacun, ou presque, en a "ras-le-bol". De quoi ? De tout et rien. On se sent mal dans sa peau. On rêve d'un paradis terrestre accessible tout de suite. Fuir là-bas... Ailleurs. Peu à peu se restreint le champ des règles intériorisées auxquelles on obéit sans contrainte. On les jette par dessus bord les unes après les autres. Ainsi se dissout, rongé par un acide, le squelette qui tient les sociétés [360] debout" ²³⁹. De même, envisageant les conséquences de ce nihilisme latent, non seulement à court terme, mais à plus longue échéance, Jean Fourastié a pu se demander, quant à lui, en économiste et en sociologue, si, au-delà de l'équilibre social immédiat, ce n'est pas l'avenir de l'espèce lui-même qui risque d'être ainsi mis en question : "À l'heure actuelle, en Occident, l'homme moyen ne comprend plus la vie... Ce qui domine tout, en général inconsciemment, c'est l'absurdité d'un monde sans fin dernière, et donc sans signification... Lorsque ces idées d'intellectuels descendent du cerveau de Sartre dans ceux des hommes d'action et commencent à pénétrer dans la masse du peuple, l'espèce est certainement en question. Si Pascal pouvait formuler aujourd'hui son célèbre pari, ce n'est pas seulement à la vie future de l'âme qu'il penserait, mais à la vie physique elle-même. La quotidienneté devient

²³⁸ Cf. dans ce sens les remarques de Marcel Gauchet : "Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : Pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ?... Nous sommes désormais voués à vivre à nu, et dans l'angoisse, ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux", *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 302.

²³⁹ *Lettre ouverte aux socialistes*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 24.

insupportable à l'homme unidimensionnel" ²⁴⁰. Certains observateurs en viennent d'ailleurs à poser en ces termes les problèmes démographiques des sociétés occidentales. C'est ainsi que l'historien de la démographie, Pierre Chaunu, a pu écrire : "Si la vie est le produit sans but du hasard et de la nécessité, si la conscience est l'émergence accidentelle d'une agitation insensée de corpuscules sans substance, il n'y aurait bien évidemment aucune nécessité à poursuivre plus longtemps une aventure aussi bêtement et inutilement douloureuse... Le refus de la vie n'est pas un accident, mais une conséquence logique d'une attitude globale... Faute de pouvoir donner un sens à la vie, nous risquons demain de perdre la vie" ²⁴¹.

De ces témoignages se dégage donc bien une certaine interprétation de l'histoire du XXe siècle. Cette interprétation tend à considérer que nombre de troubles sociaux et politiques du XXe siècle ne trouvent d'explication que si on les rapporte à une vision globale des bouleversements d'un monde qui a vu se transformer très profondément tous les aspects de l'existence humaine. Plus précisément, elle incite à considérer que l'origine de ces troubles doit être recherchée dans une crise globale, dans une crise de civilisation, dont les racines sont, pour une part non négligeable, d'ordre culturel et que cette crise culturelle est, en dernière analyse, une crise métaphysique, une "crise du sens". À partir de points de vue très divers et de perspectives très différentes, ces témoignages convergent donc pour suggérer de trouver dans une explication de [361] type métaphysique la clé qui permettrait de comprendre - pour une part du moins - un certain nombre d'événements sociaux et politiques de ce siècle.

Il est vrai que l'on peut être tenté de récuser cette approche en soulevant un certain nombre d'objections. Il est ainsi possible de dénoncer dans ces analyses des constructions d'intellectuels, projetant sur la société des inquiétudes et des fantasmes personnels, qu'ils ennoblissent en leur donnant une dimension sociale et historique. Même si l'on admet que la description qu'ils font du malaise métaphysique des hommes du XXe siècle n'est pas sans quelque fondement, on peut aussi être enclin à considérer qu'il s'agit là de phénomènes purement individuels, de problèmes privés sans prolongements sociaux. Enfin, tout en admettant la réalité

²⁴⁰ Lettre ouverte à quatre milliards d'hommes, op. cit., p. 149. Cf. aussi J. Fourastié, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1981. Sur l'actualité de cette "question du sens", cf. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

²⁴¹ *Le sursis*, op. cit., p. 115.

sociale de ces inquiétudes à forme métaphysique, certains peuvent les interpréter comme l'expression illusoire de troubles qui sont en réalité d'un autre ordre, de nature socio-économique par exemple. Dans cette perspective, il est aussi possible de reprocher à ces écrivains d'accorder, du fait, en quelque sorte, de leur vocation d'intellectuel, une trop grande importance aux explications idéologiques et culturelles des phénomènes sociaux. Pourtant, si ces objections ne sont pas sans valeur, il ne faut sans doute pas rejeter trop rapidement ce type d'approche. Il est d'ailleurs assez significatif de constater que les démarches sociologiques les plus "matérialistes" ont été amenées à admettre une certaine autonomie et une certaine efficacité historique des facteurs idéologiques et culturels, comme en a témoigné l'évolution de la théorie marxiste, dans les années 60-80, avec la prise en compte des travaux de Gramsci et d'Althusser. Nous avons vu d'ailleurs que des sociologues et des politologues d'orientation diverse ont analysé ou analysent, eux aussi, la crise culturelle des sociétés modernes en des termes qui ne sont pas si éloignés que cela de ceux utilisés par les écrivains dont nous avons évoqué le témoignage.

C'est qu'en effet s'interroger sur la dimension métaphysique des phénomènes sociaux ou politiques n'est peut-être pas vain et peut permettre d'éclairer certains aspects de la réalité sociale et politique contemporaine. Comme on l'a déjà noté, on peut se demander si on ne trouve pas effectivement là une explication du décalage que l'on observe entre les structures politiques, économiques ou techniques des sociétés développées et la dérive de leur système culturel qui s'imprègne des valeurs ou de l'absence de valeurs d'une "contre-culture" peu adaptée à leurs exigences. Le nihilisme qui ronge la vision du monde au nom de laquelle l'homme d'Occident est devenu "maître et possesseur" de la nature, peut permettre de comprendre cet état d'anomie qu'ont évoqué beaucoup [362] de sociologues en s'interrogeant sur l'évolution de la fin du XXe siècle et que décrivait Raymond Aron lorsqu'il notait à propos du comportement de nombre de ses contemporains : "Ils ne savent où se prendre, ils ont le sentiment d'être emportés par un mouvement irrésistible vers un avenir inconnu, ils ne croient plus aux valeurs de leurs pères, mais ils n'ont pas trouvé de valeurs de remplacement" ²⁴². Le risque est que ne se désagrège ainsi le consensus idéologique des sociétés développées et que ne soit mise en question l'acceptation spontanée des règles qui permettent leur fonctionnement, dans la mesure où sont ébranlées les justifications qui les fondaient. Ce

²⁴² *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 170.

risque est d'autant plus grand que cette crise se manifeste à un moment où, du fait de leur complexité grandissante, les exigences des sociétés techniciennes se font de plus en plus contraignantes, pour obtenir des résultats dont le caractère bénéfique n'est plus ni incontestable ni incontesté. Ce malaise, à la fois social et métaphysique, devant un ordre de plus en plus pesant et de plus en plus dépourvu de signification pour ceux qui le vivent ²⁴³ peut, dans une certaine mesure, contribuer à expliquer des soubresauts, qui tiennent certes au refus de désordres politiques ou sociaux bien réels, mais aussi à une difficulté d'être qui est imputée un peu hâtivement aux tares de l'ordre politique et social établi, alors qu'elle relève peut-être de causes plus profondes, en traduisant une recherche du sens et une aspiration à l'absolu qui ne se reconnaissent pas comme telles. Ce mélange ambigu de protestation contre des faits politiques et sociaux concrets et de révolte métaphysique peut aussi rendre compte de l'allure nihiliste, et parfois terroriste, que peuvent ou qu'ont pu prendre ces révoltes, qui, tout en dénonçant violemment l'ordre social établi, perçoivent obscurément que ce n'est pas le remplacement d'une société par une autre qui suffira à dissiper totalement le malaise dont elles sont nées.

Ainsi peuvent s'éclairer, pour une part du moins, certains phénomènes d'anarchie larvée que connaissent les sociétés développées. Ainsi, aussi, peuvent s'interpréter certains phénomènes inverses. En effet, la fragilité des sociétés contemporaines qui résulte de la dissolution de leur structure culturelle est susceptible de susciter des réactions en sens opposé et la désagrégation des systèmes de normes intériorisées risque d'être compensée par un accroissement des contraintes externes imposées par un appareil étatique de plus en plus envahissant. "Je suis hanté, s'inquiétait ainsi, il n'y a pas si [363] longtemps, Maurice Duverger, par l'idée que nous allons vers un monde autoritaire... Les sociétés ne peuvent se maintenir que par un mécanisme d'ordre. Elles doivent intérioriser cet ordre pour que les contraintes deviennent moins fortes... Quand les gens ne croient plus à des systèmes de valeurs, la société ne se maintient plus que par la police" ²⁴⁴. Par ailleurs, il ne peut être exclu de voir réapparaître, à la faveur de telle ou telle circonstance et sous des formes renouvelées, ce que l'on peut appeler la tentation des religions

²⁴³ Cf. dans ce sens le constat du philosophe Paul Ricoeur : "Nous découvrons que ce dont manque aujourd'hui le plus les hommes, c'est de justice certes, et d'amour sûrement, mais plus encore de signification".

²⁴⁴ *Le Figaro*, 15 janvier 1978.

séculières, c'est-à-dire la tentation de demander à un ordre politique et social total, sinon totalitaire, la réponse à une quête du sens qui ignore dans quelle direction trouver une issue et la satisfaction d'une aspiration à l'absolu qui ne sait où s'abreuver.

Si la crise culturelle des sociétés occidentales est susceptible d'éclairer les problèmes politiques que l'on vient d'évoquer, on rencontre aussi cette dimension "métaphysique" lorsqu'on s'interroge sur l'évolution contemporaine de la nature même du phénomène politique. En effet, la dilatation du domaine d'intervention de la politique, l'efficacité avec laquelle les moyens scientifiques et techniques modernes permettent d'y agir, entraînent des choix qui, de plus en plus, explicitement ou implicitement, comportent des éléments et des prolongements à caractère philosophique. En effet, dans la mesure où la politique, ainsi que nous l'avons vu, interfère de plus en plus fréquemment avec tous les aspects de l'existence humaine, dans la mesure où cette existence et ses modalités sont de plus en plus profondément mises en cause par les décisions politiques, l'action politique ne peut plus se séparer d'une réflexion sur sa signification et sur ses buts. Plus s'accroissent le savoir et le pouvoir de l'homme sur le monde et sur lui-même et moins il est possible de ne pas s'interroger sur la conception de l'homme et de la vie qui en guidera la mise en œuvre. Après avoir souligné que "ce sont les questions les plus fondamentales de la philosophie, les grandes questions morales qui sont entrées dans la politique", Edgar Morin pouvait, il y a quelques années, à juste titre noter : "La conscience doit aborder les grandes questions d'orientation toujours laissées obscures ou implicitement tranchées : comment concevoir la triple polarisation de l'espèce, de la société, de l'individualité dans la perspective du développement humain ? L'individu est-il supérieur à l'État, au groupe et celui-ci n'est-il que le lieu fétiche de son aliénation ? Ou, plutôt, ne serait-il pas un être dont l'individu n'est qu'une des multiples cellules ? Même question en ce qui concerne l'espèce ? Faut-il suivre, et jusqu'à quel point, la voie de la communauté ? La voie de l'individualité ? La voie de la raison et de la [364] sagesse ? La voie de l'aventure et de l'extase ? À toutes ces questions à peine ouvertes, s'en ajoute une nouvelle : expansion cosmique ou vie intérieure ? Oui, quel modèle d'homme héraldiserons-nous sur les bannières du développement ?" ²⁴⁵.

²⁴⁵ *Introduction à une politique de l'homme, op. cit.*, p. 10. Cf. dans le même sens le constat de R. Aron : "Ni la production ni la consommation n'atteignent évidemment à la dignité de fins

Par là, la réflexion politique est amenée à déboucher sur des questions qui restent actuelles et qui ne sont plus des questions politiques : "Il ne s'agit pas seulement de savoir quelle cité nous voulons organiser, quelle société nous voulons construire, quelles relations nous voulons instituer entre les hommes ; il s'agit de bien plus : de savoir ce qu'est l'homme, pourquoi il existe, ce qu'il doit faire quand il existe... et, plus généralement encore : ce qu'est la vie et si elle a un sens pour chacun d'entre nous" ²⁴⁶. Et, ici, l'on retrouve la crise culturelle des sociétés occidentales, car force est de constater que c'est au moment où, du fait de la maîtrise croissante qu'il a acquise sur son propre destin, ces questions se posent à l'homme avec le plus d'acuité qu'il se trouve le plus démuné de réponses, le plus incertain sur les causes, les buts et le sens de sa vie ²⁴⁷. Dès lors, conservent toute leur signification les interrogations de ceux qui, à l'image de Raymond Aron, ont pu s'inquiéter de l'avenir "d'une civilisation qui, faute de croyances transcendantes, semble emportée en une aventure folle vers plus de savoir et plus de pouvoir, sans fin dernière, sans discipline de sagesse" ²⁴⁸.

Ainsi l'étude du témoignage des six écrivains dont nous avons étudié la réflexion politique incite à s'avancer dans des voies qui ne sont peut être pas les plus fréquentées par les sociologues ou les politologues contemporains, mais qui ne sont pas néanmoins sans intérêt pour tenter de comprendre un certain nombre d'aspects des événements politiques et sociaux de ce siècle. Elle révèle notamment la profondeur de cette "crise du sens" qui a contribué à nourrir l'illusion, aux conséquences souvent dramatiques, qu'a constituée la tentation plus ou moins consciente de trouver dans l'engagement et [365] l'action politique des réponses à des questions qui n'étaient pas que politiques. Certes, un esprit rigoureux peut parfois être gêné du caractère intuitif et un peu vague de ces analyses, qui peuvent paraître privilégier de manière excessive l'importance des changements idéologiques et culturels. Les termes de "crise de civilisation", de "crise spirituelle", de

dernières. La production est un moyen du bien-être ou de la puissance, le bien-être la condition du bien-vivre. Mais en quoi consiste le bien-vivre ? Quelle autorité - le parti, l'Église, l'opinion publique - définira l'existence bonne en tant que telle ? Le type d'homme qui doit servir de modèle à tous ?", *Les désillusions du progrès*, *op. cit.*, p. 264.

²⁴⁶ J. Fourastié, *Faillite de l'Université*, Paris, Gallimard, 1972, p. 161.

²⁴⁷ Cf. Luc Ferry : "Après le relatif retrait des religions, après la mort des grandes utopies qui inséraient nos actions dans l'horizon d'un vaste dessein, la question du sens ne trouve plus de lieu où s'exprimer collectivement", *op. cit.*, p. 19.

²⁴⁸ *La révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1969, p. 16.

"crise métaphysique", de "crise du sens" peuvent sembler à certains moments être le prétexte à des effets littéraires et un moyen de se mettre à l'abri de toute vérification empirique. On peut être tenté aussi de reprocher à ce type de diagnostic une généralité permettant d'escamoter derrière de grands mots des explications plus prosaïques, et peut-être, parfois, plus gênantes, que l'on préfère ignorer. Ces remarques ne sont pas sans valeur, néanmoins il ne faudrait pas en tirer des conséquences excessives. S'il est sans doute vrai que cette approche des réalités sociales et politiques du XXe siècle n'explique pas tout, il serait sans doute imprudent d'en conclure qu'elle n'explique rien.

FIN