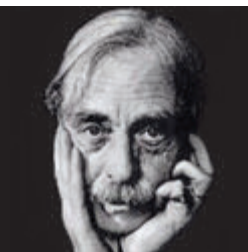


L'Europe et ses intellectuels



L'Europe et ses intellectuels



Comité d'honneur

**Les Recteurs des Universités de Varsovie,
Bonn et Paris-Sorbonne**

Comité organisateur

Président:

Remigiusz Forycki (Varsovie)

Vice-présidents:

Didier Alexandre (Paris)

Michael Bernsen (Bonn)

Secrétaire général:

Aneta Bassa (Varsovie)

Membres:

Henryk Chudak (Varsovie)

Mario Domenichelli (Florence)

Paul Gradwohl (Varsovie)

Thomas Hunkeler (Suisse)

Jolanta Talbierska (Varsovie)

Michael White (St Andrews)

Miryana Yanakieva (Sofia)

L'Europe et ses intellectuels

Actes du colloque international organisé
par l'Université de Varsovie

Varsovie, 30 mai – 2 juin 2016

—

Textes réunis et présentés
par Remigiusz Forycki



Rapporteurs
Wiesław Malinowski
Piotr Tylus

Responsable éditorial
Szymon Morawski

Rédaction, correction
Regina Gręda

Consultation et correction linguistique
Pascale Peeters

Index
Łukasz Śledziecki

Maquette
Magdalena Jędraszko

Composition
Dariusz Górski

Ouvrage publié avec le concours de l'Université de Varsovie

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019

Remigiusz Forycki ORCID 0000-0003-2813-2438

ISBN 978-83-235-3814-1 (druk) ISBN 978-83-235-3822-6 (pdf online)
ISBN 978-83-235-3830-1 (e-pub) ISBN 978-83-235-3838-7 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Édition 1, Varsovie 2019

Imprimé par

.....

Table des matières

Remigiusz FORZYCKI , Avant-propos	7
Discours d'ouverture de M. Marcin PAŁYS , Recteur de l'Université de Varsovie .	11

L'engagement pour l'Europe et ses formes

Didier ALEXANDRE , Le moment oriental d'une pensée de l'Europe en France (1919-1930)	15
Henryk CHUDAK , Comment faire l'Europe selon Julien Benda.	26
Thomas HUNKELER , Denis de Rougemont et la notion d'Occident.	35

L'Europe en perspective comparatiste

Marthe SEGRESTIN , Quelle Europe dans la revue <i>Europe</i> dans l'entre-deux-guerres ?	47
Remigiusz FORZYCKI , Métamorphoses de l'Europe dans les voyages d'Astolphe de Custine	59
Joanna ŻUROWSKA , Maciej Żurowski, un comparatiste polonais après 1945 .	68

Les grandes figures européennes

Paweł MATYASZEWSKI , Montesquieu voyageur ou comment peut-on être Européen ?	81
Fabienne BERCEGOL , Chateaubriand et l'Europe des intellectuels	92
Judyta ZBIERSKA-MOŚCICKA , Maurice Maeterlinck, une pensée belge sur l'Europe	104
Michael BERNSEN , Ernst Robert Curtius, philologue moderne de l'Europe . . .	114
Isabelle SERÇA , Leo Spitzer, philologue humaniste	127

Tomás Gonzalo SANTOS , Le Père Feijoo, précurseur des Lumières en Espagne . .	138
Michela LANDI , Sur la fonction vicariante de l'intellectuel : Valéry et l'Europe de l'Esprit	149
Michael WETZEL , Jacques Derrida et la question de l'Europe.	161
Peter FREI , De Sartre à Derrida : fictions de l'intellectuel en (dé)construction . .	171
Marcin DARMAS , Houellebecq ou le déprimiste incurable	181
Miryana YANAKIEVA , L'identité européenne vue à travers la notion de tragique	191

Avatars du devenir européen

Monika KULESZA , Jean Chapelain et sa « République des Lettres »	203
Michel DELON , Le philosophe des Lumières comme intellectuel européen. . . .	215
Izabella ZATORSKA , Les réécritures du Livre de la Genèse au Siècle des Lumières en France : vers une théologie littéraire « éclairée » ؟.	224
Michael WHITE , Paul Heyse : philologue, traducteur, poète	236
Willi JUNG , Albert Camus, Berlin-Est et l'Europe révoltée.	248

En guise de conclusion

Mario DOMENICHELLI , Petite histoire des idées de l'Europe du XIXe siècle à nos jours	261
Liste des participants	273
Index des noms propres	277

Avant-propos

Dans le cadre du programme général du réseau scientifique « Cultures européennes – identité européenne » et dans l'esprit des directives thématiques retenues par tous les partenaires, l'Université de Varsovie s'est proposé d'organiser un congrès au sujet de **L'Europe et ses intellectuels**. Le thème de la manifestation reconnaît l'importance de la contribution du patrimoine culturel à l'identité de l'Europe. Ainsi, au centre du débat se trouve une vision culturelle/politique de l'Europe, élaborée par ses élites intellectuelles, envisagée sous des angles variés et au fil des siècles, à partir du Moyen Âge jusqu'aux temps modernes. Il s'agira donc d'observer de près la naissance de l'identité européenne et la cristallisation de l'imaginaire européen sous l'impact de grandes personnalités et institutions, comme les universités, académies, bibliothèques, musées, etc. L'envergure de cette problématique ouvre de nombreuses pistes d'interrogation.

L'Europe et ses intellectuels. Vingt-trois essais sortis de la plume de chercheurs issus de différents centres universitaires de Pologne, France, Allemagne, Italie, Espagne, Grande-Bretagne, Suisse et États-Unis d'Amérique ont été regroupés en quatre parties essentielles.

La première d'entre elles, *L'engagement pour l'Europe et ses formes*, constitue une discussion sur la forme de l'Europe. Ainsi, Didier Alexandre décrit la position d'écrivains et intellectuels français de l'entre-deux-guerres face aux relations Est-Ouest, intenses à l'époque, et leur importance pour l'éveil de la conscience européenne. Henryk Chudak discute à son tour la vision de l'Europe post-nationale dans le texte-projet de Julien Benda de 1933 où l'opposition Europe/Nation et la mise en garde contre le danger du nationalisme occupent une place centrale. Et enfin, Thomas Hunkeler propose une synthèse des opinions de Denis de Rougemont, écrivain et philosophe suisse, sur le monde de la culture occidentale, son identité et les dangers qui les menacent.

La deuxième partie de cet ouvrage, *L'Europe en perspective comparatiste*, apporte tout d'abord une étude de Marthe Segrestin, consacrée à la vision de l'Europe actuelle, publiée dans *Europe* à l'entre-deux-guerres. Dans le chapitre

suisant, Remigiusz Forycki reconstruit l'image de transformations européennes à la lumière de nombreux récits de voyage d'Astolphe de Custine. Cette partie du livre se termine par une contribution de Joanna Żurowska qui esquisse la silhouette de Maciej Żurowski, spécialiste polonais en littérature comparée, éminent chercheur dont les travaux constituent, après la Seconde Guerre mondiale, un apport précieux à l'histoire de la critique littéraire européenne.

Le titre de la troisième partie du livre, la plus volumineuse, *Les grandes figures européennes*, se passe de tout commentaire. Nous y trouvons successivement : une description de la découverte de l'Europe par les voyageurs du XVIII^e siècle, présente dans l'œuvre de Montesquieu (Paweł Matyaszewski) ; un portrait de Chateaubriand et une présentation de son rôle en tant que défenseur des droits des écrivains, penseurs et artistes européens à participer activement à la vie sociale et politique (Fabienne Bercegol) ; le personnage de Maurice Maeterlinck comme exemple de la vision belge de l'Europe, représentant du pays qui, dans les années 80-90 du XIX^e siècle, joue le rôle de plate-forme de la pensée européenne et, en même temps, de personnalité représentative d'une situation ethnique et linguistique complexe (Judyta Zbierska-Mościcka) ; la silhouette d'Ernst Robert Curtius, philologue allemand de renom, médiateur entre la culture française et allemande, décrivant la communauté culturelle européenne sur le fond d'une littérature construite autour des mêmes topoï (Michael Bernsen) ; le personnage de Leo Spitzer, philologue autrichien et spécialiste en littérature plaçant les idéaux de l'humanisme contre la vague de nationalisme (Isabelle Serça) ; la silhouette du père Feijoo, moine espagnol (1676-1764), précurseur des Lumières en Espagne, combattant la superstition, faisant l'éloge des sciences expérimentales et défenseur du droit des femmes à la dignité (Tomás Gonzalo Santos) ; une réflexion philosophique sur les fonctions d'un intellectuel, sur l'exemple de Paul Valéry et de son « Europe et l'Esprit » (Michela Landi) ; une discussion sur la position de Jacques Derrida, philosophe contemporain français, face au concept d'euro-péicéité et à la question de l'Europe (Michael Wetzel) ; deux projections de la figure d'intellectuel sur l'exemple de la confrontation de Sartre et de Derrida (Peter Frei) ; une description des aspects déprimant dans l'œuvre de Michel Houellebecq, écrivain contemporain français, en tant que manifestation d'une « dépression incurable » (Marcin Darmas) ; et, enfin, une étude consacrée à la question de l'identité européenne à la lumière de la thèse de George Steiner sur la vision tragique du monde en tant que quintessence de l'euro-péicéité (Miryana Yanakieva).

La quatrième partie de l'ouvrage, *Avatars du devenir européen*, comporte cinq essais. Vient l'ouvrir le texte de Monika Kulesza consacré à Jean Chapelain, membre fondateur de l'Académie française, législateur d'une sorte de Parnasse littéraire en France au XVII^e siècle, et au rôle qu'il a joué dans la construction de la communauté européenne au niveau intellectuel, à travers sa très riche correspondance avec des érudits de nombre de pays. Michel Delon propose, de son côté, une réflexion au sujet du philosophe des Lumières en tant

qu'intellectuel d'envergure européenne ; il analyse la relation de l'Europe des Lumières avec les trois fondements de l'unité européenne : son héritage roman, la chrétienté et la « République des lettres ». Izabella Zatorska se tourne en revanche vers la théologie littéraire « éclairée » en analysant les évocations, dues aux philosophes du XVIIIe siècle, du Livre de la Genèse : grâce à une relecture de la Bible, une nouvelle réflexion consacrée aux tensions sous-tendant la spiritualité européenne voit le jour. Michael White présente à son tour le rôle de Paul Heyse, philologue et traducteur allemand, en tant que médiateur entre les deux cultures, ayant posé ses mérites pour la réception de l'œuvre de Leopardi en Allemagne. Vient clore cette partie l'essai de Willi Jung, consacré au rôle de l'intellectuel selon Albert Camus qui critiquait, en tant qu'écrivain, des intellectuels de gauche en France à cause de leur attitude à l'égard des répressions communistes dans les pays de l'Europe de l'Est.

En guise de conclusion, le texte de Mario Domenichelli rappelle l'histoire de l'intégration européenne comme l'histoire d'une longue illusion, à partir du XIXe siècle jusqu'aux visions post-historiques de l'Europe.

Qu'il me soit permis enfin de remercier les autorités de l'Université de Varsovie, et tout particulièrement Monsieur le Recteur Marcin Pałys et Madame la Doyenne Maria Dakowska, pour le soutien généreux et constant qu'ils nous ont apporté dans la réalisation de cette rencontre.

Remigiusz Forycki

Discours d'ouverture de M. Marcin Pałys Recteur de l'Université de Varsovie

Messieurs les Recteurs,
Mesdames et Messieurs,
Chers Amis,

C'est au moins à un double titre que j'ai l'honneur d'ouvrir cet important congrès : je le fais au nom de notre Université qui célèbre cette année son bicentenaire et je le fais au nom de la ville de Varsovie dont la culture est profondément ancrée en Europe. Qu'aurait été le patrimoine européen sans Frédéric Chopin qui a étudié à l'Université de Varsovie, sans Czesław Miłosz qui – avant d'obtenir le prix Nobel de littérature – y a étudié à la Faculté de Droit, sans Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Krzysztof Pomian et tant d'autres, chassés de notre *Alma Mater* ou exilés de Pologne – pays longtemps dominé par les puissances étrangères. Il me semble que les villes d'Europe feraient quelque chose de précieux pour la culture commune et pour l'avènement de l'esprit européen si elles voulaient bien se souvenir ainsi, à tour de rôle, de tous les grands hommes qui – un jour – se sont arrêtés dans leurs murs. Permettez-moi de voir dans ce congrès un tel acte de mémoire collective.

L'Europe et ses intellectuels fut d'abord une idée et un désir. Le désir de réunir des universitaires, des chercheurs hors du champ clos de leur spécialité. L'idée de leur proposer de réfléchir aux avatars historiques de ce qu'on peut appeler l'Homme européen. Par-delà la diversité des lieux (Pologne, France, Allemagne, Espagne, Italie, Belgique, Autriche, Suisse, Angleterre, États-Unis), par-delà l'éventail très ouvert des participations (huit universités), la règle du jeu est restée la même : il s'est agi, en chaque occasion, d'explorer à la fois l'émergence et la permanence d'une figure historique de l'humanité et sa contribution à l'identité et à la culture européennes.

Je remercie mes collègues, les Recteurs M. Barthélémy Jobert de l'Université de Paris-Sorbonne et M. Michael Hoch de l'Université de Bonn, ainsi que Mme

12

Maria Dakowska, Doyenne de la Faculté des Lettres Modernes, qui ont bien voulu nous consacrer leur temps précieux et venir assister à cette manifestation scientifique.

Enfin, toute notre reconnaissance va au Comité organisateur qui a bien voulu accepter la lourde charge de ce congrès et qui a fourni un énorme travail. Je remercie vivement tous ses membres pour leur appui et leur dévouement. Je déclare donc ouvert le congrès de Varsovie, tel que nous l'avons voulu, le plus européen de tous les colloques qui l'ont précédé.

**L'engagement pour l'Europe
et ses formes**

Le moment oriental d'une pensée de l'Europe en France (1919-1930)

Thibaudet, dans un essai de 1936 intitulé *Les jardins sur l'Orient*, écrit :

Le premier poète occidental, le père de l'art occidental, vivait en contact étroit avec les Phéniciens, dont les périples lui servirent à border les merveilleuses aventures d'Ulysse. Le couple Orient-Occident est, comme ceux du masculin et du féminin, du nord et du midi, des blancs et des jaunes, inscrit dans l'élan même, et la chair et la carte de la planète. Il n'a pas fini de donner des fruits d'amour et de haine, de mariage et de divorce, de fournir à de grandes individualités des façons de porter leur flamme, des registres d'art et des thèmes de vie. Schopenhauer estimait que la révélation de l'Inde à l'Europe jouerait au XIXe siècle un rôle non moins important qu'au XVe siècle la révélation de l'antiquité classique. Ces espoirs (que d'aucuns tourneront en craintes) n'ont pas encore été réalisés. Quand tout cela sera devenu passé, sujet de thèse, matière de bibliothèque, on attachera sans doute une grande importance à ces deux épisodes de l'après-guerre : le voyage de propagande de Rabindranath Tagore en Occident, les écrits et la prédication du comte Keyserling. Mais que les influences orientales correspondent à un principe de régénération ou à un principe de dissolution, ou, plus vraisemblablement, à une complexe alternance de l'un et de l'autre, il semble que la France demeure et doive demeurer un des pays les moins atteints par elles. L'esprit mystique de la Russie, l'esprit musical de l'Allemagne, l'esprit religieux de l'Angleterre ont aujourd'hui avec l'Orient des rapports plus faciles que l'esprit clair et précis, oratoire et raisonneur, délicat et sceptique qui tisse les mailles souples, fines et sèches du génie français.¹

Nous en sommes à ce moment des thèses et des études. Mais Thibaudet lui-même vient bien après le moment où le couple Orient-Occident occupe le devant de la scène intellectuelle française, dans les années 1919-1930. On le voit chez Thibaudet, l'intérêt d'une réflexion sur ce couple qui traverse la littérature critique française depuis le romantisme, et dont l'histoire resterait à écrire, est double : il s'agit d'opérer un retour sur l'Europe, sur ce qui distingue chaque pays et chaque culture, Russie, Allemagne, Angleterre, France, ce qui distingue leurs esprits. Car le mot est lâché, ce qui se joue dans

¹ *Réflexions sur la littérature*, Paris, Gallimard, 1938, p. 176.

cette confrontation de deux espaces que fonde le mouvement des astres, l'Orient et l'Occident, c'est bien l'esprit, et plus singulièrement l'esprit français, l'exception française. Le couple Orient-Occident est donc un couple notionnel doublement opératoire et discriminant, distinguant et confrontant à l'échelle du globe des civilisations, appelant à la création d'une Europe intellectuelle elle-même espace de distinction entre les esprits nationaux, voire régionaux. Dans trois manifestations intellectuelles prend forme ce problème : le texte à bien des égards fondateur de la réflexion, *La crise de l'esprit* de Paul Valéry, en 1919 ; la réflexion commune menée par les intellectuels français en 1925 aux rencontres de Pontigny organisées par Paul Desjardins et Charles Du Bos autour du couple Orient-Occident, puis dans le numéro de 1925 des *Cahiers du mois*, intitulé *les Appels de l'Orient* ; enfin *Aden Arabie* de Paul Nizan qui, en écho avec *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, qui paraît en 1929, et *Les chiens de garde* du même Nizan, met fin à une longue période française où philosophie, littérature, arts sont pensés dans un cadre spiritualiste et ouvre une autre période où philosophie, littérature, arts sont confrontés au concret, au réel, à l'histoire. Avec son récit de voyage en Asie, intitulé *Un barbare en Asie*, Henri Michaux incarne parfaitement l'aporie atteinte par la littérature française au seuil des années trente, puisque le poète constate que les civilisations sont des impasses, que la mondialisation a mixé les cultures, renforcé les nationalismes, rendu l'Indien, le Chinois, le Malais, le Japonais impénétrables.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, Paul Valéry constate, dans un article publié dans *La NRF* le 1^{er} août 1919, *La crise de l'esprit*, la faillite de la civilisation occidentale, matérielle et spirituelle. Cette lettre est de la plus grande importance, puisqu'elle constate que « nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles »² et que « l'agonie de l'âme européenne » est une réalité³. Valéry attribue cette « illusion perdue d'une culture européenne » au désordre né des contradictions intellectuelles, philosophiques, religieuses, politiques et idéologiques. On sait que Valéry tente, dans les années 20, de définir l'Européen. Cette réponse est significative d'une volonté de réaffirmer l'identité par trois traits, la géométrie des Grecs, le juridique des Romains, la personne chrétienne, dans un espace géographique. Valéry redoute donc une fin catastrophique de la civilisation européenne et de l'homme européen. Ce texte de Valéry trouve un écho dans l'essai publié par Oswald Spengler, publié en 1917, complété en 1923, traduit en français en 1931, mais connu très tôt, ne serait-ce que par le compte rendu de Bertrand Groethuysen publié dans *La NRF* en 1920 et 1921. Spengler oppose culture et civilisation : la première est « la conscience personnelle d'une nation entière » et repose sur un « esprit anhistorique » ; la seconde est la version historique de cet esprit, soumis au

² Paul Valéry, *Œuvres*, I, Paris, Callimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 988.

³ *Ibid.*, p. 990.

développement et à la dégénérescence, non pas selon un modèle causaliste, mais selon un modèle organique emprunté à la pensée romantique. Chaque culture a donc une vie, ses quatre saisons et sa mort. La conclusion de Spengler est sans appel : l'Occident périt faute de « grandes décisions spirituelles » et coupable d'une extériorisation outrée dans l'expansion coloniale⁴.

La fin de la Première Guerre mondiale sonne le glas, pour la civilisation française et européenne, de la culture développée depuis la fin du XVIIIe siècle. Le rêve kantien d'une philosophie des Lumières qui libère l'homme de sa minorité, lui « permet de se débarrasser de ses erreurs, et en général de progresser »⁵, et qui ne peut s'accomplir que par la paix et la morale, s'effondre. Valéry l'affirme très clairement dans les deux lettres regroupées sous le titre *La Crise de l'Esprit*, publiées dans un hebdomadaire londonien en 1919, *The Athenaeum*, puis dans *La Nouvelle Revue Française* le 1^{er} août 1919. Le retentissement de ces lettres a été très important parmi les écrivains de la génération de Valéry ; je pense à Henri Massis, qui publie la *Défense de l'Occident* en 1925, et parmi les écrivains des générations postérieures, je pense à Paul Morand, qui publie son roman *Bouddha vivant, chronique du XXe siècle* en 1927, à André Malraux dont les premières œuvres ont toutes pour cadre l'Orient, à Henri Michaux qui voyage en Équateur, puis en Orient, à Paul Nizan qui part pour Aden, enfin à Michel Leiris qui rêve d'évasion et part en avril 1927 pour l'Égypte, en 1933 pour la mission ethnographique Dakar-Djibouti⁶.

Dans la première lettre, Valéry est soucieux avant tout de fixer, comme il le rappellera dans un commentaire qu'il apporte à *La Crise de l'Esprit* en 1934, une « phase critique »⁷. Or, celle-ci est essentiellement intellectuelle, spirituelle et morale. La guerre provoque un retour sur la mémoire fondatrice des nations et de l'Europe. En particulier, Valéry évoque le retour, en France, au catholicisme et aux grandes figures nationales construites par l'histoire et la littérature. Il évoque aussi le modernisme qui brasse, dans le plus grand désordre, les références hétérogènes en littérature, en philosophie, en esthétique, avant de faire d'Hamlet le symbole d'une Europe partagée entre ordre et désordre, « l'ennui de recommencer le passé », « la folie de vouloir innover toujours »⁸.

Dans la deuxième lettre, Valéry opère un déplacement radical de son point de vue. Il ne pense plus la crise à l'échelle nationale, la France, ou continentale, l'Europe, mais à l'échelle mondiale. Il s'adresse à un lectorat anglais,

⁴ Voir *L'Orient perdu et retrouvé d'Henri Michaux*, dans : *Quelques Orient d'Henri Michaux*, Paris, Éditions Findakly, 1996, p. 49-51.

⁵ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, dans : *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël, Gonthier, 1947, p. 51.

⁶ Voir dans le *Glossaire, j'y serre mes gloses* : « Évasion – hors du vase vers Ève ou Sion. » .

⁷ *Œuvres*, I, *Variété, La Crise de l'Esprit*, p. 988 et suiv. Ce commentaire est cité en note, p. 1812-1813.

⁸ *La Crise de l'Esprit*, p. 993.

que le combat commencé par Gandhi à son retour en Inde en 1915 pour l'indépendance de son pays rend très accessible au conflit de civilisations, au moment même du massacre d'Amritsar le 13 avril 1919. Bien qu'il restreigne le débat à la question de l'intellect, pour mieux s'introduire dans la querelle de l'intelligence qui divise les milieux intellectuels français au lendemain de la victoire de 1918, Valéry pose en termes très clairs la question de la mondialisation des échanges interculturels. Il observe que s'opère le passage de la conviction ethnocentrique qu'a l'Europe de la supériorité de son intelligence, de sa culture, de ses œuvres, qu'elle doit à un « intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant* »⁹, à un théorème objectif, établi à partir d'une observation de la géographie humaine et économique :

La petite région européenne figure en tête de la classification [des continents] depuis des siècles. Malgré sa faible étendue – et quoique la richesse du sol n'y soit pas extraordinaire – elle domine le tableau. Par quel miracle ? – Certainement le miracle doit résider dans la qualité de sa population. Cette qualité doit compenser le nombre moindre des hommes, le nombre moindre des tonnes de minerai, qui sont assignés à l'Europe. Mettez dans l'un des plateaux d'une balance l'empire des Indes ; dans l'autre, le Royaume-Uni. Regardez : le plateau chargé du poids le plus petit penche ! // Voilà une rupture d'équilibre bien extraordinaire. Mais ses conséquences sont plus extraordinaires encore : *elles font nous faire prévoir un changement progressif en sens inverse*¹⁰.

En termes plus brutaux, Valéry met en place une alternative que le XXI^e siècle continue d'explorer :

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ?¹¹

Valéry justifie enfin cette menace par un changement de statut des biens culturels. Les années 20 voient s'estomper le rêve symboliste des élites du savoir, des « quelques amateurs distingués » pour qui le savoir, et aussi l'art, est une fin en soi. La démocratie, diffusée dans les grandes nations occidentales et dans les empires coloniaux, transforme radicalement la nature des productions savantes et artistiques et le statut des lecteurs :

Le savoir, qui était une valeur de consommation, devient une valeur d'échange. L'utilité du savoir fait du savoir une *denrée* qui est désirable non plus par quelques amateurs très distingués, mais par Tout le Monde.¹²

⁹ *La Crise de l'Esprit*, p. 995.

¹⁰ *Ibid.*, p. 996.

¹¹ *Ibid.*, p. 995.

¹² *Ibid.*, p. 998.

De la hantise du péril que représenteraient les populations massives des nations de l'Orient, la Russie soviétique, l'Inde, la Chine, Valéry déduit une consommation de masse de biens culturels qui circulent par tout le globe. La littérature n'est plus la forme la plus achevée de l'Esprit, entendons l'Esprit européen : diffusée, elle peut être imitée et produite partout.

Valéry cherchera une solution à cette crise de l'esprit européen dans une définition de l'esprit européen, apportant sa contribution à l'édifice intellectuel et politique de l'Europe communautaire. Mais il restera aussi conscient que, dans cette crise, une représentation de l'homme est atteinte, le porteur d'une faculté, l'esprit ou l'intelligence, qui lui donne une valeur et fait de lui le représentant d'une classe exceptionnelle¹³. Les autres écrivains, que j'ai mentionnés précédemment, partiront d'un même constat de mondialisation et de circulation, échanges et imitations, des biens culturels pour définir leur positionnement face à une crise de civilisation qui les affecte dans leur identité intellectuelle, culturelle et nationale.

L'esprit, que faut-il entendre par cette notion ? Il est désormais bien établi par les historiens de la littérature et par les historiens de la philosophie que l'histoire intellectuelle française est traversée par l'opposition entre spiritualisme, représenté par Bergson, Brunschvicg, Lachelier, Boutroux, Blondel, qui se donnent une généalogie, Descartes, Pascal, Maine de Biran, Ravaisson, Renan, et matérialisme et positivisme, représentés par Taine, Ribot, celui-ci nourri d'une philosophie allemande (Haeckel, Wundt) ou anglo-saxonne (Darwin, Spencer), enfin par des penseurs nourris de biologie (Claude Bernard) ou de psychologie (Janet). La notion centrale de ces pensées demeure en philosophie l'esprit, en littérature l'intériorité d'un sujet autonome et critique quant à toute norme ou règle, un sujet constamment dédoublé qui, de l'expérience du monde, valorise la valeur esthétique contre la transitivité, et, de la symbolisation de cette expérience, valorise l'écriture singulière, la « rhétorique profonde » de Baudelaire, contre les médiations générales, langue, savoirs, rhétoriques. Bourdieu l'a montré, la littérature pure naît avec Baudelaire et Flaubert, avec une volonté d'autonomie législatrice qui refuse tout dehors social, éthique, esthétique, économique. Ce n'est évidemment pas le lieu, dans cette brève communication, de faire l'histoire des variations et des avatars de cette littérature pure. Ce qui caractérise la littérature, mais aussi l'action, la connaissance, c'est la dualité, d'une expérience que l'esprit déforme et qu'il cherche à retranscrire dans son authenticité, et d'une écriture double, déformante et tendue vers l'authenticité. Les traces de cette dualité sont nombreuses, génériques, dans le développement

¹³ *CŒuvres*, I, *Propos sur l'intelligence*, p. 1043. Texte publié en juin 1925 dans *La Revue de France* en tête d'une enquête de Jean Laporte : « Y a-t-il une crise des Professions libérales ? » Les réponses étaient données par les gens du Clergé, de l'Armée, de l'Université, de la Presse, des hommes de lettres, des artistes, des diplomates.

de la critique comme genre autonome, ou structurelles, par exemple la mise en abyme gidienne de *Paludes*, psychologiques, dans la représentation bipolaire donnée de l'intériorité chez Poe, Maeterlinck, Rimbaud, Claudel, Bremond, dans les procédures de transfert, mimétique ou critique, complexes donc, opérées des discours des sciences humaines ou des sciences dures aux discours critiques littéraires – pensons à Brunetière, Zola, Ghil.

Or, précisément, Maeterlinck oppose, dans le cerveau humain, un lobe oriental et un lobe occidental, projetant dans l'intériorité même du sujet : « l'un produit ici la raison, la science, la conscience, l'autre secrète là-bas l'intuition, la religion, la subconscience... Il est temps de réveiller le lobe oriental paralysé. »¹⁴ Dans les *Cahiers du mois* de février-mars 1925¹⁵, la métaphore de Maeterlinck est plusieurs fois évoquée, par Gabriel Audisio qui la récuse (p. 108), par un certain Jean Bacot qui constate l'impossible interpénétration (p. 111), par un certain Bonjean qui s'interroge sur l'évolution vers une carte psychologique du monde (p. 131) où les ethnies et les civilisations se pénétreraient. Si le recueil a pour titre *Les Appels de l'Orient* et se réfère implicitement à la présence de l'Orient dans la culture des années 20, les ouvrages de Spengler et de Keyserling, l'essai sur le haïku de Paulhan, les articles sur la culture japonaise de Claudel, les travaux de Sylvain Lévi, et s'il veut apporter une réponse à la question de la possibilité ou de l'impossibilité des échanges de culture, il a réellement pour centre de gravité la question de l'esprit, une question envisagée dans une pluralité de significations. En effet, ont répondu au questionnaire lancé par la direction de la revue des philosophes, des écrivains, des critiques, que ce soit sous la forme d'un article ou sous la forme d'une réponse rapide. La rédaction de la revue a complété cet ensemble par des citations d'ouvrages ou de courtes études consacrées à un auteur. L'esprit doit être compris comme activité spirituelle et donc religieuse, comme activité intellectuelle, analytique, enfin comme recherche de la vérité et pleine modalité de l'accomplissement de l'humain. Chacune de ces trois orientations dicte une analytique des relations entre Occident et Orient, une critique de l'un ou l'autre pôle, et dessine une carte de l'Europe et du monde.

Un premier ensemble de textes construit la lignée de l'homme occidental, héritier de Socrate et de Descartes (p. 15), soucieux de rechercher la vérité, philosophique et scientifique. C'est ainsi que Brunschvicg oppose la « raison occidentale, qui est la raison » aux « spéculations » de l'Orient (p. 15). Émile Senart, de l'Institut, mesure la grandeur de la civilisation occidentale au « levier puissant des méthodes d'observations appliquées à toutes les sciences » (p. 9). En regard de ce savoir, que célèbre aussi Sylvain Lévi, au point de voir dans l'Inde une construction des sciences de l'Occident (philologie, linguistique, archéologie), l'Orient apparaît bien inférieur. Il faut néanmoins relativiser cet

¹⁴ *Les Sentiers dans la Montagne*. Jean Maxence, dans *Positions* (Éditions Saint Michel, 1930), rapproche Bergson de Maeterlinck.

¹⁵ Dans les citations qui suivent, la pagination renvoie à ce numéro des *Cahiers du mois*.

éloge de « l'esprit occidental », « l'esprit tout court » (p. 32), assimilé par Edmond Jaloux à « l'âme française » (p. 22), d'un esprit français capable de digérer toutes les influences (Audisio, p. 106). En effet, avec René Crevel (p. 82), Paul Dermée (p. 85), Jean Schlumberger qui évoque un « malaise européen » (p. 44), Abel Bonnard (p. 48) et Audisio encore, qui diagnostiquent une « Europe malade » (p. 106), Valéry rappelle qu'en Europe « rien n'est donné au spirituel » (p. 23) et que la « désanimation » (*Ibid.*) de l'Europe est en cours. Si l'Europe est portée par la volonté de connaissance (p. 16), elle trouve en réalité son unité dans la « souffrance » (p. 33), héritée de la Première Guerre mondiale, puisqu'elle est un « jardin couvert de cadavres » (p. 6), et des difficultés d'après-guerre. Comprise comme un espace spirituel, l'Europe renonce à cet « en nous » où se trouvent sagesse et raison (p. 106) pour se tourner vers le dehors, le matérialisme (p. 29) et la conquête économique du monde, la mondialisation dont bien des textes présentent une conscience aiguë. Chez de nombreux intellectuels (Crevel, Massis, Dermée), c'est l'Amérique qui représente la version la plus négative de la perversion de l'esprit, ce qu'elle était déjà avant la Première Guerre mondiale, chez Bourget par exemple. Henry Ford incarne cet esprit uniquement voué à découvrir des « solutions pratiques » et que résume, selon Philippe Soupault, la notion de « vanité », de vide (p. 64). Des traits propres à l'Occident, le mouvement, la vitesse, qui vient s'opposer à la lenteur de l'Orient, ou l'Action opposée à la contemplation (p. 44, 82, 114) complètent le tableau d'une corruption généralisée.

On voit évidemment comment un Orient religieusement spirituel peut, par ses appels, venir combler ce vide et nier cette corruption d'une Europe rationaliste épuisée. L'Orient est bien spirituel (p. 44) et face au recul du modèle gréco-latin donné par les humanités (p. 45, 94) et face à l'échec des églises durant la Première Guerre mondiale (p. 68). « Au point de vue mystique, l'Asie est supérieure à l'Europe », écrit Edmond Jaloux (p. 24), qui ne manque pas de rappeler, après bien des penseurs de la fin du XIX^e siècle, que le Christ venait d'Orient (p. 28, voir p. 87). Mais, en réalité, ce constat d'une spiritualité orientale, qui trouve chez Romain Rolland son porte-parole le plus informé en ces années 20, suscite plus de méfiance pour deux raisons. Le premier rejet repose sur une critique aiguë des religions orientales dictées par la foi catholique. Émile Senart rejette les « théosophies orientales » et le « poison oriental » (p. 10, voir p. 73, p. 85). Les catholiques, d'extrême-droite, Massis, de gauche, Maritain, opposent « l'esprit à l'esprit » (p. 75) et ne voient de solution à la crise de l'esprit qu'un recours à la théologie médiévale, en particulier au thomisme. Le retour à l'origine de l'esprit religieux de la France médiévale est ainsi présenté comme le remède contre les maux présents. On trouverait, à la même période, dans la littérature contemporaine, un semblable rejet : songeons à Paul Morand, dans *Bouddha vivant* ou *Rien que la terre*. Le second rejet se fonde sur l'échange culturel lui-même. L'acculturation, et donc la corruption par les occidentaux, gagne les sociétés orientales. Cette acculturation, en particulier par l'enseignement, est

la conséquence historique du colonialisme et de la conquête économique qui en résulte. Robert de Traz déplace ainsi l'angoisse occidentale sur les populations asiatiques (p. 46). L'Asie est ainsi définie non seulement comme espace de spiritualité, mais aussi espace économique, militaire et menaçant. L'histoire récente, la guerre russo-japonaise, la révolte menée par Gandhi en Inde, les relations complexes du Japon et de la Chine, reconfigurent l'Orient, trop souvent pensé comme un ensemble, en une pluralité de nations qui renvoient à l'Europe son visage. Celle-ci pourrait bien n'être plus que la « pointe extrême de l'Asie » (p. 67). C'est ainsi que la carte de l'Europe est redessinée. Si l'on suit Massis, l'Europe s'arrête au Rhin ; au-delà commence un territoire où les nationalités sont en profonde affinité avec les pensées orientales. Massis reprend le terme d'asiatisme pour l'appliquer à l'Allemagne qu'il réduit aux noms de Spengler (*Le déclin de l'Occident*) et de Von Keyserling (*Voyage d'un philosophe en Inde*), qu'il met sur le même plan que le panslavisme des Russes de la Révolution bolchévique. Il reviendra à son pamphlet, *La Défense de l'Occident*, de donner sa forme définitive à cette Europe réduite aux nations catholiques, rempart dressé contre une Asie qui associe l'héritage d'une spiritualité perverse aux messages révolutionnaires. Comme l'écrivent André Desson et André Harlaire, au prix d'un contre-sens cependant, l'Européen se réduit donc à l'homme du bassin méditerranéen tel que le présente Valéry, qui associe conscience du christianisme, géométrie grecque, droit romain (pp. 91-92). La définition est, dès ce moment, problématique : Taine, par exemple, dans *Les Origines de la France contemporaine*, ne faisait pas des mondes grec et latin des mondes complémentaires. Au contraire, il insistait sur la discontinuité qu'il y avait de la finesse de l'analytique et de la langue grecque à la grossièreté du latin et de l'esprit juridique romain. Il plaçait donc la Grèce en Orient.

On trouverait, dans la vie intellectuelle contemporaine, bien des échos de cette analyse des continents centrée sur le spirituel. Je citerai deux exemples. Le premier concerne Élie Faure, auteur de *L'esprit des formes*, qui oppose, dans une réflexion sur le symbole artistique, l'en soi propre à l'Occident à l'en soi propre à l'Orient. Tandis que la forme orientale exprime une vérité, celle de l'artiste, la forme occidentale exprime la vérité de l'expérience. Demeure ainsi affirmée l'universalité d'une expérience artistique qui réconcilie sa singularité dans une forme universelle. Même si la référence est kantienne, elle témoigne d'une supériorité de l'Occident, dont l'art ne renonce pas à être classique, ce que bien des études du *Cahier du mois* illustrent. Le second exemple est emprunté à la géographie. Dans *L'Homme et la terre, histoire contemporaine*, Élisée Reclus insiste, à la suite de Tarde et de Le Bon, sur le constat d'une humanité une et commune qui fait la terre du monde, les pratiques et coutumes humaines. La mondialisation repose ainsi sur des sociétés humaines engagées dans le temps concret de l'histoire.

Cette communication a pour titre « Le moment oriental d'une pensée de l'Europe ». Que faut-il entendre par moment ? Ce n'est évidemment pas un

segment temporel, car cela n'aurait guère de sens. Avant que les intellectuels des années 20 ne constatent avec désespoir que les universités européennes forment les cadres économiques et politiques de l'intelligentsia des peuples colonisés, Renan se réjouissait de ce constat dans *L'Avenir de la science*. Un moment correspond à un problème, celui de la spiritualité, qui trouve chez les écrivains et les philosophes des réponses diverses, parfois contradictoires, nous l'avons vu. Il faut voir dans le moment non pas la période hégélienne, mais un ensemble de « relations, ouvertes, tendues, entre des œuvres singulières »¹⁶, ou encore un réseau de réponses diverses, philosophiques, littéraires, politiques, sociologiques, anthropologiques, à une question fondamentale touchant à la vérité de l'humain. Or, nous venons de le voir, le couple Orient-Occident marque la fin du moment de l'esprit, en raison de la conscience historique du concret ou du réel qui s'empare, à partir de 1930, des écrivains et philosophes. Paul Nizan est clairement représentatif de cette prise de conscience, lui qui suit et ouvre le chemin de Sartre, de Malraux, de Camus, de Leiris. La crise du surréalisme, à partir de l'année 1926-1927, illustrerait, d'une autre manière, cette fin du moment de l'esprit et la recherche d'un nouvel équilibre dans l'expression de l'émotion esthétique confrontée au dehors social, économique, moral du monde.

« N'y tenant plus, il partit : il devint précepteur dans une famille anglaise, à Aden. Nous autres, les enracinés de l'École, ce départ nous scandalisa, mais comme Nizan nous intimidait, nous trouvâmes une explication bénigne : l'amour de voyages. »¹⁷ Paul Nizan quitte en effet soudainement en 1926 l'École normale supérieure, le monde littéraire et intellectuel du Ve arrondissement qu'il juge étouffant, pour Aden : ce n'est pourtant pas « l'amour des voyages », mais l'esprit de révolte contre la France contemporaine qui le conduit aux portes de l'Arabie heureuse. Sur les lignes maritimes qui relient l'Europe à l'Asie, Aden est le passage obligé où cesse l'Occident et où commence l'Orient. Dans la première description qu'en donne Paul Nizan, la ville n'a ni exotisme ni pittoresque. Elle n'est qu'un point géographique sur la carte qui déjoue tous les imaginaires : « On découvre des maisons qui prennent peu à peu la taille des terriers où habitent les hommes, une ville à l'ombre de rochers éclatés. L'ancre tombe, une fumée de sable s'épanouit dans la mer : 12° 45' de latitude Nord, 45° 4' de longitude Est : c'est Aden. // Je suis arrivé. Il n'y a pas de quoi être fier. » (AA, p. 79). C'est sur ce point qu'il part faire le point.

Aden Arabie est publié chez Rieder en 1931, un an avant le *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline, deux ans après *Ecuador* d'Henri Michaux,

¹⁶ Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle, Moments*, Paris, Folio essais, 2009.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, avant-propos à *Aden Arabie*, Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1960, p. 19. Le texte de Paul Nizan est cité dans cette édition sous l'abréviation AA suivie du numéro de la page.

deux ans avant *Un barbare en Asie* d'Henri Michaux. Il faut situer la rédaction de ce pamphlet¹⁸ dans le contexte littéraire des années 1926-1927 du séjour à Aden. Paul Morand achève et publie chez Grasset *Bouddha vivant* (1927). André Malraux a fait son entrée en littérature avec *La Tentation de l'Occident* publié chez le même éditeur en 1926. Ces récits et essais reflètent les interrogations et les polémiques suscitées dans les milieux intellectuels et littéraires par la situation mondiale au sortir de la Première Guerre mondiale dont l'exemple le plus retentissant fut la *Défense de l'Occident* d'Henri Massis.

En ces années, l'Orient ne peut être pensé sans l'Occident : si les deux notions recouvrent deux esprits culturels, le mot est d'Henri Massis, qui s'affrontent symboliquement, elles recouvrent aussi des réalités géographiques, de géographie physique, humaine, économique, et des réalités politiques, en particulier le colonialisme où s'affrontent les grandes démocraties occidentales. L'Europe et l'Asie s'opposent, l'Amérique constituant un troisième espace. Orient et Extrême-Orient se confondent, peut-être parce qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, la région du Moyen Orient est en complète recomposition territoriale et politique.

La singularité de Paul Nizan réside au moins dans la place qu'il accorde au monde arabe dans cette géographie politique, intellectuelle et littéraire : le lieu d'affrontement se déplace de Canton, Shangai, Calcutta, Tokyo ou Moscou à Aden, de l'Asie et l'Eurasie à l'Arabie. Dans la pensée même de l'Orient, *Aden Arabie* marque un temps fort ; il étend le conflit en un espace qu'il veut exemplaire : « Aden est un nœud qui boucle bien des cordes », où « le Levant reproduit et commente le Ponant » (AA, p. 107-108). « Comprimé d'Europe » (*Ibid.*), la ville impose un constat désabusé : épuré des mythes qui le fardent, l'Orient n'est qu'un précipité d'Europe et de sa décadence. D'Orient, il n'y a plus. Il n'y a pourtant nulle mélancolie en Nizan : il ne se tourne pas, au terme de son récit, vers son intériorité, son « lointain intérieur », comme le fait Michaux au terme d'*Un barbare en Asie*. Il n'y a pas non plus de résignation au conflit des races à la manière de Paul Morand dans *Bouddha vivant*. L'Orient transforme profondément ce voyageur malgré lui : Aden est une fin et un commencement¹⁹. Ce sont les significations de cette fin et de ce commencement que je souhaite rapidement présenter, en recourant à des parallèles occasionnels entre *Aden Arabie*, *La Tentation de l'Occident* et *Bouddha vivant*.

De 1927 à 1931, de Morand à Nizan, la psychologie de l'appel de l'Orient change radicalement. C'est que chaque récit émane du représentant d'une génération, l'une dont le départ répond à une exigence que l'on qualifiera

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹ « À quoi ressemblait notre monde ? Il avait l'air du chaos que les Grecs mettaient à l'origine de l'univers dans les nuées de la fabrication. Seulement on croyait y voir le commencement de la fin, de la vraie fin, et non de celle qui est le commencement d'un commencement. » (AA, p. 55).

de romantique, l'autre qui fuit, dans un voyage suicidaire, la terreur d'un monde étouffant. En 1960, Jean-Paul Sartre, dans son avant-propos, s'interroge sur les lecteurs potentiels d'*Aden Arabie*. Ce ne sont pas les « désespérés [...] de tout : sauf du vigoureux plaisir de désespérer » (AA, p. 11). Au contraire, ce sont les révoltés, les « *angry young men* » qui, « pour fuir leur malaise, [...] feront tout sauter » (AA, p. 14).

Comment faire l'Europe selon Julien Benda

Parmi les grandes figures qui ont contribué, dans la période de l'entre-deux-guerres, au débat sur la problématique de l'Europe unie, une place de premier ordre revient, sans doute, à Julien Benda. Dans cette discussion qui est devenue particulièrement intense aux alentours de 1930, il intervient avec un projet d'une Europe post-nationale qu'il présente dans son *Discours à la nation européenne*, publié en 1933. C'est un texte programmatique, une sorte de manifeste très radical, où il indique les conditions incontournables que les architectes de l'Europe à venir devront respecter afin de mener à bien leur travail. Le thème qui traverse le livre d'un bout à l'autre et organise tout ce discours, met en opposition constante le couple *Europe/Nation*. Sur ce point, Julien Benda est d'une intransigeance absolue :

Clercs de tous les pays, vous devez être ceux qui clament à vos nations qu'elles sont perpétuellement dans le mal, du seul fait qu'elles sont des nations [...] Vous devez être ceux qui rougissent d'avoir une nation. Ainsi vous travaillerez à détruire les nationalismes. À faire l'Europe.¹

L'appel est lancé aux intellectuels, aux clercs, pour employer le mot cher à Benda. C'est une déclaration, la profession de foi d'un écrivain qui pense sérieusement et avec ardeur que l'avenir de l'Europe et son intégration dépendent de la transformation des mentalités des peuples et d'une nouvelle hiérarchie des valeurs. L'Europe sera l'œuvre des humanistes et non pas des politiciens et des économistes. Voilà ce qui constitue l'essentiel de son message, s'il fallait le résumer en quelques mots. Bien que certaines thèses frôlent un idéalisme flagrant et trahissent même une naïveté, l'ensemble mérite d'être tiré de l'oubli.

Avant de passer aux détails, il semble utile de s'attarder un moment sur une œuvre antérieure de Benda et qui a fait sa gloire dans l'entre-deux-guerres :

¹ Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Paris, Gallimard, 1933, version numérique réalisée par Pierre Palpant, Chicoutimi, Université du Québec, 2006, p.60 et suiv. La pagination indiquée entre parenthèses dans le corps du texte renvoie à la version numérique.

La Trahison des clercs, publié en 1927 chez Grasset, et qui, à juste titre, peut passer pour une introduction au *Discours à la nation européenne*, ne serait-ce que pour la définition du mot *clerc*. Sous ce nom est désignée une classe d'hommes, constituée par des littérateurs, des artistes, des savants, des religieux, des philosophes et qui ont ceci de commun qu'ils refusent l'utilitarisme.

Je veux parler de cette classe d'hommes que j'appellerai les clercs, en désignant sous ce nom tous ceux dont l'activité, par essence, ne poursuit pas de fins pratiques, mais qui, demandant leur joie à l'exercice de l'art ou de la science ou de la spéculation métaphysique, bref à la possession d'un bien non temporel, disent : *mon royaume n'est pas de ce monde*².

Le clerc est donc celui qui s'adonne à une activité purement désintéressée de l'esprit. Selon Benda, Léonard de Vinci, Érasme ou Emmanuel Kant illustrent parfaitement bien cette attitude. Cette position a été mise en cause au fur et à mesure que les clercs s'appréhendaient comme des citoyens, entraient de ce fait dans des fonctions spécifiques et prenaient des engagements politiques en cédant aux passions surtout nationales. La fameuse trahison des clercs qui s'est accomplie définitivement au XIXe siècle, consiste précisément dans cette abdication devant l'engagement politique accompagné souvent de haine. C'est la mise au service de la race, de la classe ou de la nation. « [...] le monde moderne a fait du clerc un citoyen soumis à toutes les charges qui s'attachent à ce titre »³. Cependant la fonction du clerc « n'est pas d'assurer les empires » car une telle position dégénère fatalement en un fanatisme patriotique qui nourrit à son tour la xénophobie, c'est-à-dire « la haine de l'homme pour l'homme du dehors ». C'est là que jaillit la grande source du mal : la glorification du particularisme national, lorsque les hommes parlent de toute sorte de patriotismes, de « fidélité à l'âme française » ou de « l'inaltérabilité de la conscience allemande » ou encore de « la ferveur de leur cœur italien ». Il s'ensuit que les clercs déclarent sans ménagement et très cyniquement que « le mal qui sert la politique cesse d'être le mal et devient le bien ».

La littérature n'est pas innocente dans ce processus et, par son engagement politique, contribue, elle aussi, à la détérioration morale et se dégrade elle-même. Ce phénomène n'est pas nouveau et, à titre d'exemple, Benda cite quelques noms illustres : Voltaire, Diderot, Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, Anatole France. Au XXe siècle, c'est l'intérêt de carrière qui nourrit souvent ce goût de la vie publique, politique et mondaine.

On marquera même que, chez certains, la vraie gloire date du moment qu'ils prirent cette attitude [...] On peut dire qu'aujourd'hui, chez tout écrivain français désireux

² Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 196.

d'une haute renommée, c'est-à-dire doué d'un vrai tempérament d'homme de lettres, le désir comporte nécessairement la volonté de jouer un rôle politique.⁴

Il est certain que, dans le débat de l'époque, cette critique vise surtout des penseurs et des écrivains nationalistes comme Barrès ou Maurras et, parallèlement, elle donne appui à ceux qui récusent le déterminisme racial, ethnique ou linguistique. Benda, pour sa part, déclare que l'homme n'appartient ni à sa race ni à sa langue, et que, de ce fait, il est un être libre et moral. Le message est donc clair. Les clercs se voient accusés non seulement pour leur engagement politique et toutes sortes de phobies nationalistes, mais aussi pour leur égoïsme bourgeois, le matérialisme mesquin, le goût de l'utilitarisme devenu le critère de la vérité et même de la beauté, ce qui a pour conséquence « la disparition de la haute tenue intellectuelle ».

*

Six ans séparent la parution de *La Trahison des clercs* et la publication du *Discours à la nation européenne*, six ans marqués par l'aggravation de la situation politique en Europe. Pour Benda, il s'agit désormais d'avertir les élites intellectuelles des dangers du nationalisme : « Certains peuples de l'Europe affirment leur volonté de s'accroître aux dépens de leurs voisins avec une précision que l'histoire n'avait jamais vue » (p. 5). L'allusion à l'Allemagne est d'autant plus claire que le titre même du texte de Benda fait écho au *Discours à la nation allemande – Reden an die deutsche Nation* (1808) de Johann Gottlieb Fichte, philosophe illustre qui s'est fait l'apôtre de l'idée de l'État-nation, de « l'État distinct » et préconisait l'isolement et la protection contre les influences extérieures afin de consolider le caractère de la nation allemande, fondé sur la langue et la culture. Dans son discours, Fichte récuse tout ce qui est étranger – non germanique ou antigermanique. La polémique avec ce projet, qui est en train de se matérialiser à ce moment en Allemagne, permet à Benda de démontrer en particulier que le nationalisme conduit fatalement à l'antagonisme entre le semblable et le dissemblable. C'est au nom de la communauté nationale que Fichte a pu déclarer que « l'homme doit savoir mourir pour sa nation afin qu'elle vive et que lui-même continue en elle la seule existence qu'il ait jamais souhaitée »⁵. C'est contre cette idée de nation qui justifie le sacrifice de l'individu que Benda se dresse, plaide pour une identité spirituelle européenne et affirme l'idée d'Europe ouverte.

Pour l'écrivain français, le salut de l'Europe ne peut venir que de ses intellectuels qu'il considère comme les instigateurs de la prochaine nation européenne. Il garde donc, malgré tout, une confiance en l'avenir, inspirée par la croyance que tout n'est pas perdu car les nationalismes n'ont pas infecté tous les esprits :

⁴ *Ibid.*, p. 201.

⁵ Propos cité par Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, p. 105.

Au sein de chacun de ces peuples, il existe des hommes qui pensent à *faire l'Europe*. C'est à eux que je m'adresse. Souhaitant de donner à leur désir au moins l'incarnation verbale, je les nomme la nation européenne (p. 5).

Ailleurs il ajoute : « C'est à ces quelques-uns que je m'adresse. À ceux qui vont faire l'Europe, façonner ses mythes, ses échelles de valeurs » (p. 30). La mission est donc confiée aux « éducateurs moraux », aux « constructeurs de l'Europe » qui constituent le principe et l'élément de développement de l'Europe de l'avenir, évidemment, à condition que la révolution intellectuelle et morale s'accomplisse pleinement. L'idéalisme de ce projet frappe aux yeux, d'ailleurs Benda souligne à maintes reprises que « l'Europe ne sera pas le fruit d'une simple transformation économique, voire politique ; elle n'existera vraiment que si elle adopte un certain système de valeurs, morales et esthétiques », et précise que « ce système sera l'œuvre d'une action proprement morale s'adressant à la région proprement morale de la sensibilité humaine » (p. 6). Cette axiologie nouvelle, il faudra l'inventer exprès pour l'Europe et c'est elle qui assurera la rupture définitive avec ce qui existe au niveau national.

En dépit de cette déclaration, paradoxalement, la construction de l'Europe reprendra les mêmes mécanismes que ceux qui ont enfanté la nation : « L'Europe se fera, ici, comme s'est faite la nation [...] Comme il a fallu une morale nationaliste pour faire une nation, il faut une morale européenne pour construire l'Europe » (p. 7). En concevant de cette manière la « nation européenne », Benda, comme le remarque Bernard Dieterle, « retourne le terme contre sa signification traditionnelle (celle du XIXe siècle) et lui confère une nouvelle perspective historique »⁶.

Il faut reconnaître que la foi de Julien Benda dans le pouvoir de l'esprit est souvent simpliste et même utopique, surtout lorsqu'il envisage la future transformation économique de l'Europe comme un épiphénomène par rapport à la révolution morale. « On ne peut pas faire l'Europe avec de l'argent », dit-il, car c'est le changement moral qui va produire le changement économique. En fait, il s'agit dans ce raisonnement d'une directive fondamentale et générale qui soumet la réalité sociale et économique aux prescriptions d'ordre moral. Rien n'illustre mieux cet idéalisme flagrant que le postulat de « cesser de se prosterner au pied des autels de Marx pour revenir à ceux de Platon » (p. 8).

Il va de soi que Benda attache une grande importance à l'éducation. C'était d'ailleurs aussi la stratégie de Fichte, avec cette différence que le philosophe allemand parlait de l'éducation nationale (*nationale Bildung*) alors que Benda pense à l'éducation européenne. D'ailleurs tout son discours prend la forme d'une leçon qu'il professe aux futurs éducateurs. En qualité de maître, il répète inlassablement : « Vous devez donner à l'Europe un système de valeur »

⁶ Bernard Dieterle, « Nation et culture dans le *Discours à la nation européenne* de Julien Benda », *Les Cahiers du Celec*, Université Jean Monnet, Saint-Étienne, n°4, *L'Europe comme figure de l'autorité*, le 13 janvier 2012, p. 4.

(p. 12), en précisant qu'il faut avant toute chose opposer au pragmatisme nationaliste un pragmatisme européen et même une mystique européenne. Il ne cesse de postuler une dépréciation de l'individualisme et le besoin d'inculquer la morale de l'unité et le mépris du morcellement. Les intellectuels doivent être infatigables dans la réalisation de ce programme car aucun scepticisme ne peut ébranler « l'idée de la certitude d'un lendemain meilleur ».

Benda ne manque pas de rappeler à l'occasion que l'idée de l'unification européenne n'est pas nouvelle, qu'elle remonte très loin, mais que toutes les tentatives, entre autres celle de Napoléon, ont échoué parce que les unificateurs étaient en réalité des envahisseurs qui s'approprièrent des territoires et ne comprenaient pas « la matière qu'ils voulaient unifier » (p. 17). Ils ignoraient l'essentiel, c'est-à-dire la conscience des hommes, et par conséquent les peuples du continent, faute de l'idée de l'Europe, ne pouvaient pas s'appréhender en tant que membres de la même communauté.

Le regard porté sur le passé permet à Benda d'attirer l'attention sur les dangers que court tout programme d'intégration et de démontrer la nécessité de voir les choses sous un éclairage différent. En premier lieu, il faut cesser de penser l'Europe en termes de nations, de leurs cultures et littératures particulières. Au lieu de se focaliser sur ce qui est local, il faut passer au niveau supérieur, universel, général, continental, supranational. « Il faut faire la supernation », dit Benda, et pour franchir ce seuil, l'Europe doit tout d'abord s'imposer comme une idée et devenir objet de culte, de vénération et d'attachement. C'est le devoir premier des élites :

Il vous faudra, si vous voulez faire l'Europe, produire cet enseignement, parce que l'Europe, si elle se fait, sera nécessairement une idée, exigera de ses membres l'embrassement d'une idée, aimée en tant qu'idée, et n'aura rien de commun avec l'amour dont ils étreignent la portion de terre que leur légèrent leurs pères, même si cette portion de terre s'appelle France ou Allemagne. L'Europe se fera, ici encore, comme se firent les nations. La France s'est faite, parce que, chez chaque Français, à l'amour pour son champ ou pour sa province s'est superposé l'amour pour une idée transcendante à ces choses grossièrement tangibles, l'amour pour une idée (p. 35).

La création de l'Europe demandera par conséquent des sacrifices de la part de tous, elle exigera une dévalorisation du « monde sensible », un renoncement au profit de l'idée de l'unité jugée plus noble et plus haute.

*

Vu sous cet angle, l'abandon du latin dans le passé comme langue universelle est pour Benda déplorable car ce rejet a ouvert la porte au séparatisme et a permis l'éclosion des littératures nationales. Un tel raisonnement le conduit à dévaloriser la langue des œuvres littéraires et à soutenir la thèse selon laquelle la valeur esthétique des chefs-d'œuvre ne doit rien à la langue

particulière de l'écrivain. Les qualités de l'œuvre qui comptent vraiment sont « la beauté intellectuelle », « la justesse des vues de l'auteur » ou encore « la force interne de son plan », bref tout ce qui semble indépendant de la langue ethnique. Cette indépendance lui paraît encore plus manifeste dans le cas des œuvres philosophiques : « Je ne vois pas ce que le *Discours* de Descartes ou la *Critique* de Kant gagnent, en tant que pensée, d'avoir été écrits dans des langues nationales » (p. 41). Il n'est donc pas surprenant qu'il demande aux futurs constructeurs de l'Europe de donner absolument la priorité aux penseurs et philosophes au détriment des écrivains.

Or, il faut vous l'avouer : Vous ne ferez l'Europe que si vous placez résolument les œuvres de l'intelligence au-dessus de celles de la sensibilité, le philosophe et le savant au-dessus du poète et de l'artiste [...] Votre enseignement, l'exemple que vous donnerez par vos goûts personnels devront se modeler sur cette idée : *l'Europe sera plus scientifique que littéraire, plus intellectuelle qu'artistique, plus philosophique que pittoresque* (p. 42).

On voit donc que tout ce qui peut être qualifié de forme artistique de la conscience sociale constitue un obstacle majeur pour le projet européen et, en particulier, cette objection concerne la littérature car elle recourt à la sensibilité, vénère la sensation, projette le moi subjectif sur la réalité. Ce jugement négatif peut étonner mais, au fond, il est la conséquence directe de la certitude que le projet européen doit être exécuté de manière rationnelle. Benda demande une sorte de privation voulue : « L'Europe sera sérieuse ou ne sera pas [...] Il faut choisir : ou faire l'Europe ou rester d'éternels enfants » (p. 42 et suiv).

Le projet de Benda a pour enjeu la domination de la catégorie du *même* sur la catégorie de *l'autre* et exige une rupture mentale. Cela implique une pédagogie de l'effacement des différences nationales ou, ce qui revient au même, une éducation valable pour l'homme universel. En s'adressant aux futurs constructeurs de l'Europe, Benda souligne : « Si vous voulez faire l'Europe, élevez vos écoliers dans le respect des humanités (les *studia humanitatis*) – l'étude de l'essentiellement humain » (p. 47). L'éducation européenne doit par conséquent mettre à l'honneur le respect de la culture universelle conçue comme « culte du Bien et du Beau », selon la formule de Goethe. Benda rappelle à l'occasion que, pour le poète allemand, ces valeurs n'appartiennent à aucun pays. La culture doit être prêchée pour tous les hommes en tant que valeur en elle-même : « Élevez les écoliers surtout dans le respect de la culture en tant qu'elle est un luxe, une inutilité, une valeur non pratique » (p. 48). Et pour atteindre ce but, il faut chercher appui dans l'héritage commun légué à la postérité et renouer en particulier avec la tradition universitaire supranationale de l'Europe du temps où « les désinences ethniques des intellectuels n'avaient pas d'importance ». Il s'ensuit qu'il est de la plus grande importance d'élaborer une vision européenne de la culture, de dresser le panthéon à la mémoire des

grands européens comme Socrate, Bacon, Shakespeare, Descartes, Érasme, Goethe, Kant – car ce patrimoine est transculturel.

*

Cette vision exige un langage nouveau, une rhétorique apte à rationaliser les émotions, à libérer l'imaginaire des démons du nationalisme et de la vénération des littératures particulières. Il s'agirait en fait d'une sorte de cure par la parole. La verbalisation de l'idée de l'Europe constituerait alors le moment inaugural : « Vous ferez l'Europe par ce que vous direz, non par ce que vous serez » (p. 57). Cette stratégie de communication envisage non seulement des moyens de persuasion efficaces mais aussi, dans un deuxième temps, la suppression de la pluralité des langues particulières, considérées comme néfastes du fait qu'elles sont des signes d'identité nationale. Benda n'oublie pas que, pour Fichte, « la langue allemande est un des critères décisifs pour se distinguer de l'étranger – de l'esprit (*Geist*) étranger – et en particulier de l'esprit français »⁷. Pour surmonter cet obstacle, Benda propose de remplacer la pluralité des langues ethniques par la communauté linguistique, conçue comme l'usage de la même langue, ce qui permettrait aux citoyens de l'Europe de se libérer de leur nationalité et d'effectuer définitivement la transition du *différent au même*.

À la question : « Quelle langue pour l'Europe ? », Benda répond que ce sera une langue supranationale, une langue ethnique, qui se superposera aux autres langues, tout comme dans le passé « la langue nationale s'est superposée aux parlers locaux » (p. 67). Benda laisse entendre qu'une langue peut recevoir cette qualification à condition qu'elle représente un haut niveau de rationalité et de clarté. Par ces arguments, il distingue le français qui répond le mieux à cette exigence et rappelle que, traditionnellement, l'Europe pensante a eu pour cette langue beaucoup de respect, précisément à cause de sa rationalité⁸. C'est grâce à cette qualité que le français offre un terrain d'entente et de rencontre. C'est donc dans la nature même de la langue et non dans le contexte politique qu'il faut chercher les sources de l'estime. « Cette considération de l'Europe pour la langue française était d'autant plus remarquable qu'elle ne s'accompagnait souvent d'aucune sympathie pour la France » (p. 68 et suiv). Il va de soi que, par cet éloge, Benda se laissait coïncider entre le refus de l'esprit national et la défense de l'hégémonie de l'esprit français.

Benda, bien sûr, ne se fait pas d'illusion que l'âge d'or – *Quand l'Europe parlait français* – pour reprendre le titre du livre de Marc Fumaroli⁹ – est révolu

⁷ Bernard Dieterle, *op. cit.*, p. 4.

⁸ Bernard Dieterle remarque à juste titre que la conception linguistique de Benda « grosso modo est celle des XVIIe et XVIIIe siècles dont le point culminant est le *Discours* d'Antoine de Rivarol sur l'universalité de la langue française » (*op. cit.*, p. 8).

⁹ Marc Fumaroli, *Quand l'Europe parlait français*, Paris, Éditions de Fallois, 2001.

et que le XIXe siècle en est pleinement responsable, car c'est à cette époque que l'Europe, sous l'influence de l'Allemagne, a adopté une axiologie nouvelle fondée sur une métaphysique de la sensibilité :

Elle s'est mise à honorer la zone instinctive de l'âme humaine, à vénérer les littératures anglogermaniques, la langue allemande – la langue primitive qui paraît l'expression la plus pure de cette racine de l'être (p.69).

On voit de loin les instigateurs de ce phénomène, même si Benda ne les nomme pas directement : le romantisme, Mme de Staël, les philosophes qui accusent la clarté française (Herder, Fichte, Nietzsche). D'ailleurs les éléments essentiels, c'est-à-dire la réhabilitation du classicisme, l'éloge du rationalisme des Lumières et le refus du romantisme sont déjà présents dans *Belphégor : essai sur l'esthétique de la présente société française* (1919) où l'on voit attaqués violemment, au nom du rationalisme et de l'esthétique du classicisme, le culte des émotions et des sensations ainsi que la religion de l'art subjectif¹⁰.

On pourrait dire que, d'une manière générale, dans le *Discours à la nation européenne*, c'est toujours « le stupide XIXe siècle »¹¹ qui est mis en cause et l'idéologie de la bourgeoisie triomphante dont les principes se sont compromis, définitivement, dans les premières décennies du XXe siècle. Benda intervient ici comme témoin oculaire de la Grande Guerre, de la crise économique, de l'avènement du fascisme et dénonce la religion du progrès, de l'activisme et de la créativité. Ces idées lui paraissent fausses car elles conduisent à la concurrence, à l'arbitraire, à la violence et même à la guerre. Benda condamne surtout l'inassouvissement matériel, le culte de l'accroissement illimité et tout ce qui nourrit les volontés de puissance, et montre du doigt les promoteurs – les militaires, les marchands de fonte et d'acier, les prêteurs d'or. De cette analyse, il tire la conclusion que, parmi les grandes valeurs que l'Europe doit se donner, est la paix, dans le sens le plus noble du mot, non comme une simple absence de la guerre ou le résultat des négociations entre États mais comme fruit d'amitié et de fraternité. Autant dire que, pour servir la paix, il faut dénoncer le sentiment de différence entre les hommes et mettre en valeur la communauté de leur nature. Ainsi comprise la paix sera le résultat d'un travail de vie intérieure des hommes.

*

Le livre de Julien Benda est daté et son évaluation doit respecter le contexte politique, économique, esthétique des années 30. À partir de là, il est possible de lancer la discussion dans différentes directions. Plusieurs

¹⁰ Julien Benda, *Belphégor, Essai sur l'esthétique de la présente société française*, Paris, Éd. Émile-Paul frères, 1919.

¹¹ Cf. Léon Daudet, *Le stupide XIXe siècle*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922. Benda de son côté parle volontiers de « l'œuvre folle » ou de « l'œuvre impie du XIXe siècle ».

thèmes s'imposent : construction européenne, identité européenne, engagement et responsabilité des intellectuels, réévaluation du romantisme dans l'entre-deux-guerres, Europe ou Occident ? Si nous avons insisté sur le couple *Europe/Nation*, c'est parce que cette opposition semble fondamentale pour l'ensemble du *Discours*. L'Europe de Benda est utopique, son projet de révolution morale est chimérique, de même que le postulat de retour à l'idéalisme platonicien et aux valeurs éternellement vraies, son volontarisme est flagrant, mais cela dit, il ne semble pas possible de passer outre à cette question vitale et d'une actualité criante qui s'impose au lecteur : la formation de l'Europe exclut-elle les différences nationales, « les physionomies respectives » des peuples et la possibilité de leur harmonisation ? Il faut souligner que Benda ne permet aucun doute : « L'Europe, si vraiment elle se fait, exigera l'éclosion d'une âme européenne qui dominera – et, en grande part, amortira – les âmes nationales. » C'est la *conditio sine qua non* « si les habitants de l'Europe [...] veulent faire une Europe qui soit autre chose qu'un artificieux assemblage de particularismes toujours prêts à s'entr'égorgier » (p. 102). Il faut comprendre Benda. Pour lui le nationalisme, c'est à la fois le sentiment d'appartenance et le sentiment de distinction. Deux lignes de force s'entrelacent – d'une part, les mêmes idéaux et souvenirs, les grands mythes nationaux, le patrimoine spirituel, la langue, la littérature et tout ce qui constitue le ciment identitaire et, – d'autre part, la séparation du reste du monde, la peur de l'autre, la xénophobie. Deux mouvements conjoints d'inclusion et d'exclusion, que l'on peut transcrire en couple *unité/frontière* gèrent cette économie du désir national. *In extremis* la haine de l'étranger n'est rien d'autre que le revers de l'amour de la nation. C'est toujours la même médaille et, par conséquent, l'appel final de Benda lancé aux intellectuels de l'Europe ne pouvait être que celui-ci : « Il faut que vous naissiez de nouveau ! ».

Il semble donc légitime de conclure que, finalement, l'Europe de Benda n'est pas un organisme politique mais un acte de conscience, une représentation intellectuelle, une projection morale et philosophique. « L'Europe se fait dans les têtes, dans les consciences », comme le commente Bernard Dieterle¹² et c'est, peut-être, l'unique voie à suivre. En tout cas, il est intéressant de noter qu'un demi siècle plus tard, Jacques Delors semble faire écho à cette idée lorsqu'il constate, dans l'esprit d'un évolutionnisme historicisant, que « L'Europe n'est pas un territoire mais une conscience commune, sa révélation progressive, implicite, puis de plus en plus explicite, est aujourd'hui l'identité des Européens »¹³.

¹² Bernard Dieterle, *op. cit.*, p. 10.

¹³ Propos cité par Michel Dumoulin, *Europe une ou multiple*, dans *L'Europe inachevée*, textes réunis par Michel Dumoulin et Geneviève Duchenne, Actes de la X^e Chaire Glaverbel d'études européennes 2004-2005, n° 6, Bruxelles, Peter Lang, 2006, p. 21.

Denis de Rougemont et la notion d'Occident

Évoquer en quelques pages la notion d'Occident chez Denis de Rougemont, un des intellectuels suisses les plus célèbres de l'après-guerre : la tâche peut paraître à la fois inutile – tout le monde se souvient en effet de son célèbre ouvrage de 1939, *L'Amour et l'Occident*, et de la thèse que l'auteur y défend – et excessive, dans la mesure même où l'Europe et l'Occident – on verra d'ailleurs si les deux notions sont vraiment superposables – sont au cœur de la quasi-totalité des très nombreuses publications de cet intellectuel. Denis de Rougemont, né en 1906 à Couvet près de Neuchâtel dans une famille de pasteurs, commence en effet à écrire dès la fin des années 20 pour rédiger plus d'une quarantaine d'ouvrages, consacrés dans leur grande majorité – surtout après la guerre – à la question de la construction d'une Europe fédéraliste.

Si l'essai *L'Amour et l'Occident* que Denis de Rougemont publie en 1939 est sans doute son ouvrage le plus célèbre, le plus traduit et le plus lu, il s'agit en réalité d'un livre que l'on serait tenté de qualifier plutôt de marginal dans la production de l'auteur, même si ce dernier revient quelquefois à ce sujet pour y ajouter des réflexions ou le compléter, notamment avec *Comme toi-même* (1961) réédité en 1972 sous le titre *Les mythes de l'amour*. Le livre lui-même a été révisé à plusieurs reprises suite au débat intense et aux critiques parfois virulentes qui furent adressées à l'auteur : après la première édition de mars 1939 chez Plon, le livre reparait en une édition révisée en 1956 et enfin en une édition dite « définitive » de 1972, augmentée d'un long « Post-Scriptum non-définitif et scientifico-polémique », toujours chez le même éditeur. C'est cette dernière édition qui a été reprise en édition de poche chez 10/18.

Dans le contexte qui est le nôtre, il n'est pas inintéressant de noter que *L'Amour et l'Occident* a paru dès 1940 en traduction anglaise, par le journaliste anglais Harold Montgomery Belgion (1892-1973), curieusement sous deux titres différents selon le lieu de publication : *Love in the Western World* pour les États-Unis, *Passion and Society* pour la Grande-Bretagne. Une première traduction allemande, *Die Liebe und das Abendland*, date quant à elle de 1939 mais fut, selon

Rougemont (1988 : 433), saisie et détruite ; on dispose aujourd'hui de la traduction de Friedrich Scholz de 1966. Après la guerre, le livre a également été traduit en italien (1958), en espagnol (1959), en néerlandais (1959), en japonais (1960), en suédois (1963), en polonais (1968), en portugais (1968), puis en serbe et en hongrois – la liste n'est sans doute pas complète. Le succès international du livre est donc patent, du moins à moyen terme ; il dépasse en tout cas de loin celui des autres ouvrages de notre auteur qui tournent surtout autour de questions liées à la construction européenne, à la philosophie et à la théologie morale. On n'oubliera toutefois pas que Rougemont lui-même avait tenu à qualifier son ouvrage, l'année même de sa parution, de « livre de théologie morale » (Bondi 2014 : 139) : pour lui, l'écriture de *L'Amour et l'Occident* répondait d'abord à la nécessité de trouver une explication religieuse au phénomène national-socialiste et, plus généralement parlant, au totalitarisme, comme l'auteur le rappelle dans le post-scriptum de son *Journal d'Allemagne* dans lequel il évoque son séjour en tant que lecteur de français à l'Université de Francfort de 1935 à 1936 :

J'étais foncièrement convaincu – depuis le 16 mars 1936 [date à laquelle Rougemont assiste à un discours public de Hitler à Francfort¹] – que l'explication religieuse du phénomène national-socialiste pouvait seule toucher le fond des choses. Toute tentative d'interprétation 'purement politique', ou économiste, ou marxiste, me semblait condamnée à demeurer au niveau des hypothèses partielles et des attributions arbitraires du prédicat cause ou effet à des facteurs choisis en vertu de préjugés démagogiques ou scolastiques, sans grands rapports avec la réalité parfaitement scélérate mais bien vivante qu'il s'agissait maintenant de comprendre, car nous aurions sous peu à le subir. Je voyais venir le temps des monstres.²

Loin d'être un essai à caractère historico-littéraire consacré à la survivance du mythe de Tristan et Iseult dans la littérature et la pensée occidentales, *L'Amour et l'Occident* dans sa « transdisciplinarité sauvage » – comme l'exprime Rougemont (1988 : 369) lui-même – veut en fait être compris comme la recherche du soubassement religieux de la passion au sens non seulement érotique, mais aussi politique – d'où son lien étroit avec le *Journal d'Allemagne*, paru en 1938, et avec l'essai-pamphlet *Penser avec les mains* de 1936. Le problème qui, à cette époque, occupe Denis de Rougemont et, plus généralement parlant, le groupe des *Nouveaux cahiers*, une revue dont l'auteur assume alors la rédaction, est celui de l'engagement de l'intellectuel en cette période de crise qui touche l'Europe, tirillée entre le communisme, le capitalisme américain et le national-socialisme. Dans sa biographie intellectuelle de Rougemont publiée en 1996, Bruno Ackermann retrace en détail l'engagement de Rougemont depuis le début

¹ Voir son *Journal d'Allemagne* dans Rougemont 1968 : 318-320. En réalité, la date est celle du 16 mars, comme le note Ackermann (1996 : 480).

² Post-scriptum de 1939 au *Journal d'Allemagne*, rédigé sous forme de postface aux traductions néerlandaise et espagnole de ce texte, dans : Rougemont 1968 : 365.

des années 30, d'abord dans le groupe de l'*Ordre nouveau* autour d'Alexandre Marc et sa doctrine personnaliste qui se positionne à la fois « contre le désordre capitaliste et l'oppression communiste », « contre le parlementarisme et le fascisme » (1996 : 279), puis dans ses contributions à la revue *Esprit* de Mounier. En 1937, c'est pour la nouvelle collection « Présences » lancée par Daniel-Rops (Henri Petiot) chez Plon, qui a pour but de traiter des questions d'actualité de l'époque, que Denis de Rougemont accepte de rédiger ce qui deviendra *L'Amour et l'Occident*. Parmi les premiers titres de cette collection figurent : un ouvrage collectif sur *Le Communisme et les Chrétiens*, un autre sur *Les Juifs*, et enfin le livre d'un jeune colonel, un certain Charles de Gaulle, sur *La France et son armée* – ce dernier ouvrage, considéré comme urgent par l'éditeur, retardera d'ailleurs la publication de *L'Amour et l'Occident* de quelques mois, ce qui n'est pas sans déplaire à Denis de Rougemont qui ne se lancera finalement dans l'écriture de son ouvrage qu'à partir de la fin février 1938 pour en terminer la rédaction fin juin de la même année.

Écrit en quelques mois, sur la base d'une recherche historique que l'auteur lui-même reconnaîtra plus tard comme sommaire (1988 : 375), *L'Amour et l'Occident* se veut d'abord une contribution contre la « décadence de la culture en Occident » (Rougemont 1972 : 194) que l'essai *Penser avec les mains* de 1936 avait déjà épinglée. Si, lors de la réception de ce livre, la critique s'est d'emblée concentrée sur la question de savoir si la thèse d'un lien intrinsèque entre l'hérésie cathare et la poétique des troubadours était acceptable, l'auteur lui-même situe le cœur battant de son ouvrage à un niveau beaucoup plus général, à savoir « dans le drame entre la Passion de la Nuit et la Norme du Jour, entre les structures essentielles du mythe et le choix existentiel du mariage » (1988 : 376), comme il le réaffirme avec force dans son post-scriptum de 1972. En fait, Denis de Rougemont s'était défendu dès 1939 contre le reproche d'inactualité qu'on lui avait adressé suite à la parution de son livre, comme le montre cet extrait d'un entretien qui porte le titre, très significatif, « Du mythe de Tristan et Iseult à l'hitlérisme » :

Mon dernier livre me paraît au contraire plus actuel que beaucoup d'autres. La crise du mariage est un des problèmes les plus brûlants de la société d'aujourd'hui, et c'est surtout à cet aspect de la question que j'ai songé en me mettant à l'œuvre. [...] C'est en creusant les conceptions sociologiques, peut-être sous l'influence du Collège de Sociologie, que j'en suis arrivé à envisager les problèmes collectifs. (Rougemont 1939)

Mais si la question du mariage a effectivement été à l'origine du livre de Rougemont, force est de reconnaître que le livre n'est devenu cet « essai au long cours » qu'évoquera bien plus tard Jean Starobinski (1988/1989 : 27) que grâce à la façon dont il a réussi à modifier « les rapports entre littérature, philosophie (ou théologie) et sciences humaines », à l'instar de certains essais de Béguin, de Caillois ou de Bachelard qui datent eux aussi de la seconde moitié des

années 30. En effet, *L'Amour et l'Occident* a comme particularité de prendre en compte, comme le note Starobinski, un « état présent » qui est à la fois celui « de la connaissance, de la littérature, des mœurs de notre civilisation, des tensions politiques, dans leurs connexions et leurs interactions » (28). Mais l'essai de Rougemont est aussi une « œuvre d'exorciste » (30) qui se propose de distinguer avec soin le sacré de ce qui relève du mythe, dans le but de mieux saisir le présent qui est le sien dans toute son actualité. Du passé lointain des troubadours au présent brûlant du culte du Führer, il y a en effet selon Rougemont (1988 : 26) une continuité qui est d'autant plus inquiétante qu'elle n'est pas reconnue et qu'elle ne peut donc pas être contrée efficacement. C'est par conséquent pour rendre les Occidentaux conscients des illusions dont ils vivent, que Rougemont lance sa réflexion.

Revenons encore une fois à la manifestation hitlérienne à la *Festhalle* de Francfort, le 16 mars 1936, et à cette soudaine intuition qui fut celle de Denis de Rougemont :

J'ai compris.

Cela ne peut se comprendre que par une sorte particulière de frisson et de battement de cœur – cependant que l'esprit demeure lucide. Ce que j'éprouve maintenant, c'est cela qu'on doit appeler *l'horreur sacrée*. (Rougemont 1968 : 320)

Dans un article pour la revue *Esprit*, consacré dès 1936 à la même manifestation, Rougemont avait précisé :

Il ne s'agit pas de haine : il s'agit d'amour. Il ne s'agit pas de politique, *mais de religion*, mais de cérémonies monumentales et sacrales en l'honneur d'un Dieu nouveau, l'âme de la masse, l'obscur et le puissant esprit de la nation que le Führer est venu incarner, lui le pur, le simple, l'ami et le libérateur invincible... (Rougemont 1936 : 17-19)

Les troubadours du Moyen Âge, comme le nazisme des années 1930, forment pour Rougemont l'évolution extrême d'une tendance qui touche en revanche, à un degré peut-être moins important mais tout de même inquiétant, tout l'Occident et sa façon de concevoir l'amour – d'où sa décision de consacrer une étude à ce sujet.

Mais que recouvre au juste cette notion d'Occident sous la plume de Denis de Rougemont ? Peut-on la distinguer de celle d'Europe, ou doit-on la comprendre comme un synonyme ? Ce n'est que dans les chapitres 4 et 5 du second livre de *L'Amour et l'Occident*, consacrés aux origines religieuses du mythe de l'amour-passion, que Rougemont en vient à expliquer, sans d'ailleurs longuement y insister, les notions d'Orient et Occident telles qu'il les utilise dans son livre en tant que « système personnel de référence » (1988 : 72). Voici ce qu'il en dit :

Ce que j'appelle *Orient*, dans cet ouvrage, c'est une tendance de l'esprit humain qui a trouvé du côté de l'Asie ses plus hautes et pures expressions. J'entends parler

d'une forme de mystique à la fois dualiste dans sa vision du monde, et moniste dans son accomplissement. À quoi tend l'ascèse « orientale » ? À la négation du divers, à l'absorption du tous en Un, à la *fusion totale* avec le dieu, ou s'il n'y a pas de dieu, comme dans le bouddhisme, avec l'Être-Un universel. [...] Et j'appellerai « occidentale » une conception religieuse qui à vrai dire nous est venue du Proche-Orient, mais qui n'a triomphé qu'en Occident : celle qui pose qu'entre Dieu et l'homme, il existe un abîme essentiel, ou comme le dira Kierkegaard « une différence qualitative infinie ». Donc point de fusion possible, ni d'union substantielle. Mais seulement une communion, dont le modèle est dans le mariage de l'Église et de son Seigneur. (72)

Cette bipartition volontairement schématique posée, Rougemont reconnaît d'emblée que l'on « n'aurait pas de peine à démontrer qu'il existe en Orient de nombreuses tendances occidentales, et l'inverse » (72) : il faut donc prendre ce schéma pour ce qu'il est, à savoir la simple désignation de deux extrêmes appartenant à deux sphères culturelles opposées. On notera toutefois que Rougemont a tendance, dans *L'Amour et l'Occident* mais aussi dans les livres plus tardifs qui opposent l'Occident à l'Orient, notamment dans *L'Aventure occidentale de l'Homme* de 1957, à voir dans le Proche-Orient une région directement rattachée « aux cycles religieux occidentaux » (357), comme il le note dans l'appendice 4 de *L'Amour et l'Occident*. L'Orient, sous la plume de Rougemont, signifie d'abord l'Extrême-Orient – l'Inde, la Chine et le Japon – tandis que le Proche-Orient est tantôt associé à l'Occident, tantôt à l'Orient, selon les besoins de l'argumentation – j'y reviendrai un peu plus loin.

Parmi les sources d'inspiration sur lesquelles Rougemont se base pour concevoir son ouvrage figurent d'abord Henry Corbin et Louis Massignon, qui lui fournissent les sources sur les mystiques arabes et leur influence, à travers le lyrisme andalou, sur la *cortezia* des troubadours. Le mythe de l'amour-passion prend en effet son origine, selon Denis de Rougemont, dans le creuset de ce qu'il appelle « le grand fond du paganisme oriental-occidental » (68) situé au Proche-Orient, donc très exactement au point d'intersection des sphères orientale et occidentale. À moins qu'il ne s'y agisse d'une renaissance, puisque Rougemont esquisse aussi, quelques pages plus loin, l'idée d'une naissance proprement occidentale du mythe dans la religion des Celtes, où il retrouve l'idée du mystère du Jour et de la Nuit et son dualisme fondamental. On peut donc aussi émettre, selon Rougemont, « l'hypothèse d'une communauté originelle des croyances religieuses en Orient et en Occident » (63), dans la mesure même où l'on arrive à montrer « la convergence des mythes iraniens, gnostiques, et hindouistes avec la religion fondamentale de l'Europe » (64) : cette dernière n'étant autre que le « fonds païen de l'Occident » (65) incarné, en l'occurrence, par les druides.

En réalité, la distinction entre Orient et Occident n'a de sens, dans la pensée de Denis de Rougemont, qu'à partir de la révélation du Christ, du mystère de l'Incarnation et de l'extension subséquente, en direction du seul Occident, du christianisme et de la grande forme concurrente à l'amour-passion,

à savoir l'agapè – la communion, le mariage. L'Occident, dans ce genre de perspective, est à concevoir comme une tendance de l'esprit humain qui a vu le jour dans l'Europe chrétienne, tandis que ce que Denis de Rougemont appelle l'Orient restera marqué par le dualisme radical entre la chair et l'esprit.

Dans l'appendice 4 de *L'Amour et l'Occident* où il décrit les conceptions orientales de l'amour, mais aussi dans les pages conclusives de son ouvrage, Rougemont évoque, de façon à la fois laudative et discrète, un livre qui lui a servi non seulement d'inspiration en ce qui concerne l'opposition Orient-Occident, mais aussi de repoussoir – un livre qui, jusqu'à présent, n'a sans doute pas reçu l'attention qu'il mérite par rapport à l'essai de Rougemont.³ Il s'agit du recueil posthume de Leo Ferrero intitulé *Désespoirs*, édité par la mère de l'auteur, Gina Lombroso (qui n'est autre que la fille du célèbre criminologue Cesare Lombroso), aux éditions Rieder à Paris en 1937 – quelques mois seulement avant que Rougemont ne commence à se lancer dans l'écriture de son ouvrage à lui. Ce recueil contient, outre une série de poésies, un court essai, manifestement inachevé, maladroitement intitulé par l'éditrice « Pensées sur le rôle de la morale dans la lutte contre la souffrance et [sur le rôle] de l'amour dans le christianisme ». Dans cet essai, tiré des carnets que Ferrero était en train de rédiger aux États-Unis, peu de temps avant de décéder dans un accident de voiture en 1933, le jeune écrivain développe une série de réflexions sur les raisons qui ont amené l'Europe à développer une civilisation « gouvernée », comme il dit, « par des forces passionnelles » (Ferrero 1937 : 146), contrairement notamment à l'Orient de la Chine et de l'Inde.

Mais si le constat de départ de Ferrero est le même que celui de Rougemont – tous les deux évoquent une crise sans précédent de la culture occidentale au seuil des années 30 – leurs avis divergent de façon quasi diamétrale quant à la responsabilité du christianisme par rapport à cette démoralisation de l'Occident. En effet, contrairement à Denis de Rougemont qui verra dans le renouvellement du christianisme, centré autour de la notion d'agapè, la seule chance d'avenir d'un Occident en proie à une conception de l'amour qui lui viendrait en vérité de l'Orient, Leo Ferrero considère que c'est bien le christianisme lui-même qui véhicule l'idée d'un amour passionnel. C'est ce que Ferrero affirme on ne peut plus clairement dans ses réflexions : « L'amour-passion est le changement d'adresse d'une force que le christianisme a réveillée et orientée vers Dieu » (185). Selon Ferrero, la sublimation de l'amour de soi est en effet la voie que l'Occident christianisé aurait choisie pour ne plus souffrir de l'impossible assouvissement de l'amour par l'être humain :

En s'abandonnant à un absolu les Occidentaux réagissent contre l'amour du moi et la souffrance qu'il engendre. Ils persistent depuis des siècles dans cette attitude,

³ L'ouvrage n'est pas mentionné par Ackermann. En revanche, Luisa Passerini (2012 : 185-186) évoque brièvement l'influence de Ferrero sur Rougemont.

parce qu'ils sont convaincus que l'amour est joie, alors que seul l'amour de Dieu est joie [...]. Cette idée que « l'amour est joie » nous vient du Christianisme. (189)

C'est donc bien l'Occident christianisé, et non l'Orient de la Chine ou de l'Inde, qui est selon Ferrero à l'origine de la conception de l'amour-passion, comme l'affirme l'auteur dans un chapitre explicitement intitulé « Le Problème de l'Occident ». Face à la « vie instinctive » marquée par l'amour du moi, toutes les grandes religions ont opté en faveur d'une « vie réfléchie » (215-216) où l'amour serait au contraire modéré, supprimé ou sublimé. À ces trois options correspondent, dans le même ordre, le confucianisme (modération), le bouddhisme (suppression) et le christianisme (sublimation). Voici ce que Ferrero note à ce sujet :

On ne peut rien comprendre de l'état actuel de la civilisation occidentale si l'on oublie que le Christianisme a essayé non de modérer ou de supprimer l'amour du moi, mais de le sublimer. Loin de refroidir l'incandescence de notre nature, il déchaîna la passion et s'en servit comme d'une force formidable de propulsion en la canalisant vers Dieu. [...] L'idéal du Christianisme n'est pas la sagesse, mais la sainteté. [...] La civilisation occidentale nous donne le choix entre la sainteté – bonheur au ciel et souffrance ici-bas – et la volupté – malheur au ciel et bonheur sur terre. (216)

Tout au contraire, l'Orient de Ferrero se montre, à l'instar de la civilisation chinoise qu'il met en avant, sous le signe du social et en particulier du rapport que les hommes entretiennent entre eux. Aux yeux de Ferrero, le christianisme ne se serait en effet pas suffisamment occupé, au courant de son évolution, des relations humaines ; il aurait notamment négligé le problème de la famille et de la société au profit de la découverte du monde extérieur. Cette négligence expliquerait, au niveau de la relation entre les États, des phénomènes typiquement occidentaux comme le nationalisme ou le protectionnisme, mais aussi, entre l'homme et la femme, l'importance de plus en plus grande du divorce, comme de façon générale le culte occidental de l'intérêt immédiat (219-227). En ce qui concerne l'amour, une même différence se fait jour selon Ferrero entre l'Occident et l'Orient. Tandis que l'Occident christianisé est littéralement obsédé par l'idéalisation de l'amour, l'Orient quant à lui a une attitude à la fois plus pragmatique et moins individualiste, puisque le mot « amour » est banni en Chine au profit d'un « subtil principe d'harmonie et de self-control » (189).

Ces réflexions de Ferrero au sujet de l'opposition entre Orient et Occident s'éloignent en tous points de celles que Rougemont développe dans *L'Amour et l'Occident* ; mais elles nourrissent pourtant l'œuvre du philosophe neuchâtelois en profondeur. Car Rougemont a puisé chez Ferrero non seulement le constat d'un déclin de l'Occident, mais aussi l'idée d'un lien intrinsèque entre l'amour et l'état d'une société, ou encore l'idée d'opposer à cet égard la civilisation occidentale à celle de l'Orient. En revanche, il refuse viscéralement d'attribuer

la notion d'amour-passion au christianisme et par conséquent à l'Occident ; il se voit donc forcé à renverser complètement la représentation que Ferrero esquisse des deux sphères, orientale et occidentale.

Pour Rougemont, il y a en effet un malentendu dans les réflexions de Ferrero, puisque les aspects du christianisme que ce dernier épingle, notamment le penchant pour l'absolu de la passion, seraient en réalité un apport externe :

[Ce] n'est pas le christianisme qui a fait naître la passion, mais c'est une hérésie d'origine orientale. [...] L'amour n'est pas l'amour chrétien, ni même le « sous-produit du christianisme » ou le « changement d'adresse d'une force que le christianisme a réveillée et orientée vers Dieu ». Il est plutôt le sous-produit de la religion manichéenne. Plus exactement, il est né de la complicité de cette religion avec nos plus vieilles croyances et du conflit de l'hérésie qui en résulta avec l'orthodoxie chrétienne. (Rougemont 1988 : 342)

Après cette première correction d'importance, Rougemont en vient à un second aspect que Ferrero avait également discuté dans son traité, à savoir l'idée que le dynamisme de la culture occidentale et son côté « aventurier », incarné dans la figure d'Ulysse, seraient en réalité les résultats d'un amour-passion insatiable, en constante quête d'assouvissement. Sur ce point aussi, Rougemont est en désaccord avec Ferrero, puisque l'activisme européen, envisagé par lui sous la forme du génie technique, est au contraire à ses yeux le résultat de « l'application de l'esprit au monde visible » (343), autrement dit le fruit d'une pensée obligée de s'incarner. Le bon dynamisme occidental, celui du progrès, est donc pour Rougemont fondamentalement chrétien ; tandis que le mauvais dynamisme de l'Occident, celui qui mène au nationalisme, au totalitarisme et à la guerre, et qui serait donc « inversé et autodestructeur » (343), est en réalité, une fois de plus, de souche passionnelle et donc orientale. Pour Rougemont, la conclusion qui s'impose par conséquent, c'est que « l'esprit catastrophique de l'Occident n'est pas chrétien » (344) – une conclusion qui, inutile de le souligner ici, le place en opposition totale par rapport aux conclusions auxquelles Leo Ferrero était arrivé dans ses réflexions.

Je conclurai ces observations au sujet de la notion d'Occident chez Denis de Rougemont en examinant brièvement un autre ouvrage, que l'auteur publie en 1957 chez Albin Michel sous le titre *L'Aventure occidentale de l'homme*. Dans cet essai de synthèse, Rougemont revient une nouvelle fois sur ce qui distingue à ses yeux la civilisation occidentale des autres civilisations et notamment de la culture orientale. Reconnaisant d'emblée qu'il utilise ces deux notions, l'Orient et l'Occident, moins pour désigner deux entités géographiques ou deux complexes historiques que selon une visée symbolique, Rougemont y voit surtout ce qu'il appelle, de façon volontairement vague, « deux voies de l'homme » (Rougemont 1957 : 23). Conscient de ce que ce partage peut avoir d'arbitraire et de schématique, Rougemont explique dans une longue note en bas

de page (23) que l'Occident tel qu'il le voit sera représenté dans ce livre par l'Europe chrétienne et l'Orient par l'Inde, ce qui lui permet aussi – on le signalera sans le développer ici – de construire une seconde opposition entre l'Extrême-Orient du bouddhisme zen et l'Extrême-Occident du moralisme américain.

L'essai consacré en 1957 à l'aventure occidentale de l'homme s'inscrit dans un contexte historique très différent de celui qui a vu naître *L'Amour et l'Occident* en 1939. Pour Denis de Rougemont, c'est désormais la construction de l'Europe avec, en 1957, la signature des Traités de Rome et la création de la Communauté économique européenne qui forme l'horizon de ses réflexions. La Guerre froide, quant à elle, semble curieusement absente des réflexions du philosophe, alors même que les événements de Budapest en octobre et novembre 1956 font l'actualité au moment de la parution de l'ouvrage au début de l'année suivante. On serait toutefois tenté de voir dans l'affrontement entre l'Occident et l'Orient cher à Rougemont une sorte de cadre de pensée qui permet, jusqu'à un certain point, de mettre en perspective l'affrontement des blocs de l'Est et de l'Ouest – mais il faut être conscient que l'entreprise de Rougemont vise surtout à redonner sa raison d'être et son rôle à l'Europe – un rôle qui, à ses yeux, ne peut être de s'aligner ni sur le capitalisme des États-Unis, ni sur le communisme des pays de l'Est. Car pour Rougemont, l'aventure occidentale consiste précisément à soutenir la tension constitutive qui est à ses yeux *la* leçon fondatrice du christianisme : celle de l'incarnation de l'esprit qui ne peut se livrer autrement que sous la forme du paradoxe, de la tension ou de la dialectique (Rougemont 1957 : 50). Ou de l'aventure, justement, qui est selon le penseur neuchâtois à la fois le destin et l'avenir de l'Occident.

Et l'Orient, quel rôle joue-t-il finalement chez Rougemont ? *L'Amour et l'Occident*, comme *L'Aventure occidentale de l'homme*, restent ambivalents à ce sujet. Car si les deux sphères sont par endroits présentées par Rougemont comme complémentaires, comme les deux moitiés du symbole chinois du Yin et du Yang, du féminin et du masculin, du noir et du blanc (Rougemont 1957 : 34-36), il ne fait pas de doute que l'Orient est en même temps le nom de tout ce qui vient incarner, pour l'Occident, la tentation de l'absolu et donc du mal : la passion au niveau de l'individu, le totalitarisme au niveau de l'État. À la lumière de cette ambivalence, qui forme en quelque sorte le point aveugle de la pensée de Denis de Rougemont, on ne sera pas étonné que l'auteur lui-même se soit vu obligé de constater, en conclusion à *L'Aventure occidentale de l'homme* (256), que le dialogue entre l'Orient et l'Occident a toujours échoué ; autrement dit, que le dualisme a été plus fort que la dialectique. Aujourd'hui, plus de cinquante ans après la parution du volume, plus de trente ans après la mort de Denis de Rougemont, cet état des choses ne semble pas près de changer.

Références bibliographiques :

- Rougemont, Denis de, « Francfort, 16 mars 1936 », *Esprit*, 1^{er} avril 1936, p. 17-19
- Rougemont, Denis de, « Du mythe de Tristan et Iseult à l'hitlérisme, avec Denis de Rougemont » (Interview accordée à Eugénie Helisse), dans *Tribune de France. Hebdomadaire de la reconstruction française*, 14 juillet 1939, p. 4
- Rougemont, Denis de, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957
- Rougemont, Denis de, *Journal d'une époque (1926-1946)*, Paris, Gallimard, 1968
- Rougemont, Denis de, *Penser avec les mains* (1936), Paris, Gallimard, coll. idées, 1972
- Rougemont, Denis de, *L'Amour et l'Occident* (1939), Paris, Plon, 10/18, 1988
- Ackermann, Bruno, *Denis de Rougemont. Une biographie intellectuelle*, 2 vol., Genève, Labor et Fides, 1996
- Bondi, Damiano, *La persona e l'occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, Milano, Mimesis, 2014
- Ferrero, Léo, *Désespoirs. Poèmes en prose – prières – pensées*, édités par Gina Lombroso, Paris, Éditions Rieder, 1937
- Passerini, Luisa, *Women and Men in Love, European Identities in the 20th Century*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2012
- Starobinski, Jean, « Un essai au long cours », *Cadmos* 44 (hiver 1988/1989), p. 27-33

L'Europe en perspective comparatiste

Quelle Europe dans la revue *Europe* pendant l'entre-deux-guerres ?

En février 1923 paraît le premier numéro d'*Europe*, revue littéraire mensuelle, qui est publiée ensuite de manière plus ou moins régulière jusqu'à juin 1939, date à laquelle elle est suspendue jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Entre ces deux dates paraissent près de deux cents numéros, sous le patronage de Romain Rolland, connu pour ses prises de position pacifistes pendant la Grande Guerre, et qui a été en 1919 à l'origine de *La Déclaration de l'indépendance de l'Esprit*, publiée dans *L'Humanité* du 26 juin 1919, et signée par des centaines d'intellectuels français et étrangers dont un certain nombre deviennent ensuite des chroniqueurs réguliers de la revue. Dans cette déclaration, Romain Rolland fait le constat que les « travailleurs de l'esprit », les intellectuels, les artistes, dans leur immense majorité, loin d'avoir œuvré pendant la guerre à la compréhension et à l'amour entre les hommes, ont au contraire abdiqué, servi les nations et la haine. Il s'agit alors pour lui de renverser les choses et de faire en sorte que les intellectuels se ressaisissent de leur vrai rôle, qui consiste à unir et non à désunir, à servir l'humanité, à mettre l'esprit au service des hommes :

Nous ne nous désintéressons pas de l'Humanité. Pour elle, nous travaillons, mais pour elle tout entière. Nous ne connaissons pas les peuples. Nous connaissons le Peuple – unique, universel, le Peuple qui souffre, qui lutte, qui tombe et se relève, et qui avance toujours sur le rude chemin trempé de sa sueur et de son sang – le Peuple de tous les hommes, tous également nos frères. Et c'est afin qu'ils prennent, comme nous, conscience de cette fraternité que nous élevons au-dessus de leurs combats aveugles l'Arche d'Alliance – l'Esprit libre.

Après la Première Guerre mondiale, après la faillite de l'Europe et des intellectuels, il y a donc deux priorités : reconstruire l'Europe et reconstruire l'esprit. C'est ce à quoi s'emploient un certain nombre de revues qui naissent en Europe, dont plusieurs affichent par leur titre même leur vocation européenne : *Europe*, *L'Europe nouvelle*, *La Revue européenne* (1923), *Panuropa* (Vienne 1924), *Europäische Revue* (Leipzig 1925), etc. Concernant *Europe*, si le titre choisi montre bien

l'intention des fondateurs de la revue d'assumer leur responsabilité dans le destin de l'Europe, les choses n'ont pas été si simples. Romain Rolland, Albert Crémieux, Paul Colin, Léon Bazalgette, René Arcos et Jean-Richard Bloch ont hésité sur le titre à donner à la revue, et pensé d'abord à *Revue des trois mondes* (*Europe, Asie, Amérique*), ou encore *Revue du monde*. Cette hésitation paraît déjà symptomatique d'un malaise : *Europe* ne s'est pas imposée naturellement. Cette impression de malaise est confirmée par le premier numéro qui paraît en février 1923. Celui-ci ne comporte aucun manifeste, aucune déclaration d'intention, mais contient un article de René Arcos intitulé « Patrie européenne » qui met en relief l'ambiguïté du projet européen de la revue :

Nous disons aujourd'hui Europe parce que notre vaste presqu'île, entre l'Orient et le Nouveau Monde, est le carrefour où se rejoignent les civilisations. Mais c'est à tous les peuples que nous nous adressons. Ce sont les voix autorisées du plus grand nombre possible de pays que nous entendons faire témoigner ici, non pour les opposer puérilement les unes aux autres, non pour dresser des collections d'opinions, mais dans l'espoir d'aider à dissiper les tragiques malentendus qui divisent actuellement les hommes. (...) Le monde n'est pas trop grand pour nous. L'idée de patrie, comme on la conçoit généralement, n'est qu'une idée d'avare. Harpagon crispé sur son petit bien hait tous ses voisins et redoute son ombre même. L'homme libre vit dans une maison aux fenêtres grandes ouvertes pour que puisse entrer largement le dehors. Au lieu de végéter misérablement dans un coin de notre jardin, prenons possession de notre domaine tout entier. Dilatons-nous jusqu'à l'universel.¹

Toute l'ambiguïté est là : « Nous disons aujourd'hui Europe (...). Mais c'est à tous les peuples que nous nous adressons ». L'Europe est fondue dans le monde, l'europpéen dans l'universel. À l'heure où l'Europe aurait besoin d'un projet, d'une forme, d'un engagement concret et ferme, elle est diluée dans l'universel. C'est cette ambiguïté que l'on peut interroger, car elle semble être le signe du profond malaise des intellectuels vis-à-vis de l'Europe entre les deux guerres. Ceux-ci se sentent à la fois une immense responsabilité qu'il n'est pas question d'esquiver à l'égard de l'Europe, mais en même temps ils paraissent tétanisés par cette Europe qui semble moribonde par comparaison à ce qui se passe partout ailleurs dans le monde, que ce soit aux États-Unis, en Union soviétique, en Inde ou en Chine. S'il n'est pas question d'abdiquer, une nouvelle fois, devant l'incontournable défi de l'Europe, il n'en reste pas moins que le monde offre à l'intellectuel des lignes de fuite autrement enthousiasmantes. Et c'est tout le drame de l'Europe de l'entre-deux-guerres que l'on peut déchiffrer dans ce décalage entre le difficile effort européen et l'enthousiasme pour le monde. Malgré tout, nous verrons que la revue dessine bien, au fil des numéros, une Europe qui est une Europe littéraire.

¹ René Arcos, « Patrie européenne », *Europe*, numéro 1, 15 février 1923, tome 1, Paris, F. Rieder, p. 110-111.

1. L'Europe nécessaire

L'Europe paraît plus que jamais nécessaire au sortir de la guerre, et les intellectuels qui contribuent à la revue ne cessent de souligner cette nécessité. Heinrich Mann, dans le numéro de juillet 1923, écrit un article symboliquement intitulé « Europe, État suprême » où il appelle tous les penseurs, « dans le cerveau desquels vit l'Europe », à se mobiliser sans tarder. Il doute que les intellectuels soient très entendus, mais estime que leurs efforts conjugués peuvent les rendre puissants :

Comment les intellectuels conçoivent-ils cette amélioration ? Par le développement de la pensée. L'activité de nos pays devrait être dominée par l'idée. Nous croyons, chacun pensant à sa patrie, que cela lui est absolument particulier et nécessaire. C'est qu'il y a donc ici un facteur européen. La pensée et l'acte, se pénétrant et se déterminant mutuellement, sont européens. On n'aurait jamais dû l'oublier, et moins que partout au monde, dans les deux pays qui sans doute ne furent appelés à se combattre que parce qu'ils étaient destinés à se grandir mutuellement. Puisque nos luttes n'atteindront plus ce but, une leçon s'impose : « Finissons-en ! Soyons unis ! »²

Et cette conscience de la responsabilité de l'intellectuel à l'égard de l'Europe s'accroît encore dans les années 30, à un moment où le spectre de la guerre revient. Les changements de ligne de la revue, du pacifisme et de l'internationalisme rollandien à la lutte antifasciste, n'affectent pas la détermination des animateurs de la revue. Jusqu'au bout, le souvenir de l'abdication des intellectuels européens fait d'eux des vigies de l'Europe, face à ceux qui démissionnent de nouveau quand la conjoncture internationale se détériore. On peut citer l'exemple caractéristique de *La Nouvelle Revue française* qui, bien qu'elle rassemble des intellectuels de haute volée, est reprise dans les années 30 par les vieux démons de la haine. Quelques mois après que Julien Benda a publié dans *La NRF* son *Discours à la nation européenne*, où il appelle les Européens à construire une mythologie susceptible de contrer les mythologies nationales, paraissent dans les numéros de *La NRF* de novembre et décembre 1934 les *Vues sur l'Europe* d'André Suarès : ces *Vues* sont précisément l'abdication contre laquelle Romain Rolland se bat depuis vingt ans. Les Allemands sont les plus attaqués, mais dans son emportement, Suarès vise également les Hongrois et les Polonais. Même si, pour être « équitable », il finit tout de même aussi par s'en prendre aux politiques français et anglais, il n'en reste pas moins que Suarès sonne violemment l'heure du repli :

Depuis 2000 ans, l'Allemagne est la plaie ouverte, l'ulcère de l'Europe. Il ne peut pas y avoir d'Europe, parce que pour l'Allemagne une telle idée n'a pas de sens :

² Heinrich Mann, « Europe, État suprême », *Europe*, numéro 6, 15 juillet 1923, tome 2, Paris, F. Rieder, p. 135-136.

l'Europe pour les Allemands doit être allemande ou n'être pas. Ils ne veulent que des esclaves. Et moi, je ne veux pas d'esclaves, pas même eux.³

[Les Hongrois] sont un corps étranger à l'Europe ; ils y ont été incorporés par la foi catholique. Moins cette onction, ils seraient toujours des Turcs campés entre les Alpes roumaines et le Danube. Ils sont antisémites de naissance et en vertu de leur impuissance spirituelle. Par là, ils cristallisent, le cas échéant, dans le même système que les Polonais et les Allemands.⁴

Dans le numéro d'*Europe* de mars 1935, Romain Rolland manifeste son désaccord avec les *Vues* de Suarès. Cet exemple n'en est qu'un parmi d'autres, qui mettent en relief la constance des intellectuels qui ont contribué à *Europe* jusqu'en 1939, qui ne se départissent jamais de cette idée que les peuples d'Europe ne forment qu'un seul peuple, faisant toujours la distinction entre les peuples et les maîtres, si bien que Jean-Richard Bloch peut écrire, en décembre 1938 : « Nous n'avons jamais eu qu'un seul ennemi, et c'est encore lui et lui seul que nous prenons aujourd'hui au collet. Cet ennemi se nomme la peur ».⁵ Si des moments de découragement sont sensibles dans la revue, *Europe* reste pendant les deux décennies marquée par la modalité déontique. Ce n'est jamais « l'Europe que nous aurions pu faire », mais celle que « nous devons faire ». Cette modalité apparaît déjà dans le premier numéro, où René Arcos cite Bazalgette :

Europe, a écrit Léon Bazalgette, le beau nom et comme il convient à la race clairvoyante qui le reçut par hasard en héritage ! Et comme il nous oblige surtout à nous en montrer plus dignes encore, afin que nous devenions vraiment des Européens.⁶

Heinrich Mann fait également, en juillet 1923, un usage immodéré de la modalité déontique, lorsqu'il s'agit de la relation franco-allemande, socle nécessaire de l'unité européenne : « L'Europe veut-elle devenir une ? Il faut d'abord que nous soyons unis, nous, Français et Allemands. Cette unité, c'est à nous de la créer. Nous devons être la base du continent unifié ».⁷ Enfin, c'est sans doute Jean Guéhenno, rédacteur en chef de la revue entre 1929 et 1936, qui est le plus virulent représentant de cette modalité déontique. En mai 1933, par exemple, il oppose devoir et être : « Il nous importe assez peu que l'idée de l'Europe soit. C'est l'Europe même qui doit être ».⁸ Sur ce point, Jean Guéhenno, pas plus

³ André Suarès, « Vues sur l'Europe », dans *La NRF*, numéro 254, novembre 1934, tome 43, p. 652.

⁴ André Suarès, « Vues sur l'Europe » (deuxième partie), *La NRF*, numéro 255, décembre 1934, tome 43, p. 857.

⁵ Jean-Richard Bloch, *Europe*, numéro 192, 15 décembre 1938, tome 48, Paris, F. Rieder, p. 520.

⁶ René Arcos, « Patrie européenne », *Europe*, numéro 1, 15 février 1923, *op. cit.*, p. 110.

⁷ Heinrich Mann, « Europe, État suprême », *Europe*, numéro 6, 15 juillet 1923, *op. cit.*, p. 137.

⁸ Jean Guéhenno, « Réflexions sur l'Europe », *Europe*, numéro 125, 15 mai 1933, tome 32, Paris, F. Rieder, p. 123.

que les autres, ne variera par la suite. Même au cœur de la Seconde Guerre mondiale, l'Europe demeurera un impératif catégorique, comme on le constate dans son *Journal des années noires* : « L'esprit même de la patrie nous commandera de travailler à construire l'Europe et à y ménager à l'Allemagne sa place ».⁹

Par ailleurs, cet engagement pour l'Europe est assorti d'une révocation irréversible de la perspective franco-centrée de la presse nationale ou de certaines revues comme *La NRF*. On peut s'en rendre compte par quelques tests très simples, en comparant par exemple, sur toute la période de l'entre-deux-guerres, les cooccurrences du mot « Patrie » dans le journal quotidien *Le Figaro* et dans *Europe*. Même si les deux logiciels utilisés pour faire ces tests ne sont pas les mêmes, les résultats sont malgré tout édifiants. Ainsi, pendant l'entre-deux-guerres, le logiciel de traitement de données *Philologic 4* nous permet de constater que les principaux cooccurrents du mot « patrie », dans *Le Figaro*, sont les mots « notre », « France » et « français ». Il ne fait aucun doute que la patrie est d'abord la patrie française dans ce quotidien français. D'un autre côté, dans *Europe*, les cooccurrences du mot « patrie » analysées grâce au logiciel TXM, sont beaucoup plus neutres : le mot « France » n'est pas un cooccurrent massif du mot « patrie », et les déterminants « la », « une », « leur » arrivent avant le déterminant « notre ». Nous pouvons par ailleurs préciser que, quand le mot « patrie » est accompagné d'un déterminant possessif, c'est le plus souvent pour évoquer l'Europe : « L'Europe est actuellement notre vraie patrie ».¹⁰ Si nous faisons la même recherche avec le mot « nation », les résultats sont encore plus éloquentes : les trois premiers cooccurrents de « nation » répertoriés dans *Le Figaro* sont : « France », « pays », « notre ». Rien de tel concernant *Europe*, puisque le logiciel TXM ne fait même pas mention du possessif « notre » dans sa liste des 160 cooccurrents de « nation ».

Si l'Europe n'est pas encore une réalité politique, s'il y a débat sur la forme qu'elle doit prendre, s'il y a des divergences, et une évolution depuis la fascination d'un Jules Romains pour le fédéralisme américain jusqu'à la remise en cause de ce modèle après la crise de 1929 et l'attraction du modèle soviétique, rien, en revanche, ne vient entamer la conviction que l'Europe est nécessaire, que ce qui rapproche les Européens est plus fort que ce qui les divise et que les intellectuels ont vocation à édifier ce rapprochement.

2. Les mondes possibles

Cependant, ce qui est frappant, c'est que, en dépit de ce *credo*, les animateurs d'*Europe* peinent à inventer, à réinventer une identité européenne, ou pour paraphraser Julien Benda, une mythologie, une sacralité européenne.

⁹ Jean Guéhenno, *Journal des années noires* (1939-1944) [Gallimard, 1947], Paris, Gallimard folio, 1973, p. 373.

¹⁰ Jean Guéhenno, *Europe*, numéro 96, 15 décembre 1930, tome 24, Paris, F. Rieder, p. 591.

Il apparaît au fil des numéros que la chrétienté n'est plus de nature à unifier l'Europe, pas plus que les mythes de l'Antiquité. C'est le constat dérisoire que fait Paul Nizan dans *Aden Arabie*, qui paraît en feuilletons dans *Europe* en 1930 : le narrateur désabusé y présente un européen vidé de tous ses mythes, qui a vu prospérer partout ailleurs qu'en Europe de nouveaux mythes :

L'esprit de la civilisation planait sur l'Inde, la Chine nous semblait plus merveilleuse qu'à Marco Polo. (...)

Il y avait aussi l'Amérique. L'Europe avec son maigre compte de terres, sa pauvreté d'hommes et de pétrole, sa misère d'événements paraissait une vieille femme agonisante entre deux héros : l'Asie héros de la sagesse, l'Amérique, héros de la puissance. L'Afrique, l'Océanie étaient encore des réservoirs débordants de poésie que n'utilisaient guère que des marchands de curiosités et des poètes à l'inspiration appauvrie. Tout cela marquait simplement la paresse et l'impuissance des gens d'Europe à faire quelque chose pour eux-mêmes ; et les autres continents fournissaient quelques-uns des mondes imaginaires que tous les hommes inventaient dans la nuit pour oublier les vérités de leur purgatoire et décorer d'illusions, leur indigence et leur écrasement.¹¹

Qu'est-ce que les intellectuels d'*Europe* ont à opposer à ce constat ? Peu de choses à vrai dire. L'Inde fait l'objet dans *Europe* de tous les émerveillements. Déjà en février 1924, Félicien Challaye, faisant le compte-rendu d'un livre de Paul Richard sur l'Asie, évoque la « magnifique vision d'avenir » proposée à nos méditations, comme but à nos efforts, celle d'une Inde berceau d'une nouvelle religion, d'une nouvelle moralité, d'une nouvelle science, et de l'homme futur. Mais c'est Romain Rolland surtout, fasciné par l'Asie, qui distille dans *Europe* cette vénération pour l'Inde et pour la Chine. En juillet 1928, dans un article intitulé symboliquement « La réponse de l'Asie », il fait l'éloge de la Chine, guidée par ses trois religions : « le Confucianisme, qui libère de la force brutale ; le Taoïsme, qui prescrit de ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut pas que les autres vous fassent ; et le Bouddhisme, qui est tout abnégation et amour ». Et il évoque la « prodigieuse résurrection du génie indien » qui resplendit vers 1900, à peu près au moment, précisément, où s'éteint le génie européen.

À défaut d'Europe, à défaut de trouver au sein de l'Europe les ferments d'une nouvelle civilisation, d'un avenir possible, Romain Rolland se tourne vers le Mahatma de l'Inde d'abord, vers l'URSS ensuite, comme Jean-Richard Bloch qui, tout au long des années 30, oppose à l'Europe qui porte tous les stigmates des fins de civilisations une URSS tournée vers l'avenir : « Et nous sommes condamnés à vivre dans cette chambre de mourant, alors que, de l'autre côté de la fenêtre, il y a l'air frais, il y a la vie ».¹²

¹¹ Paul Nizan, « Aden Arabie », dans *Europe*, numéro 93, 15 septembre 1930, tome 24, Paris, F. Rieder, p. 15-16.

¹² Jean-Richard Bloch, *Europe*, numéro 144, 15 janvier 1935, tome 37, Paris, F. Rieder, p. 108.

La Revue *Europe* paraît alors, dans l'entre-deux-guerres, dans une sorte de contradiction qui consiste à la fois à énoncer la nécessité de l'Europe et à contempler sa vacuité. C'est ainsi que l'on peut interpréter cette référence permanente au vaste monde qui, à bien des égards, permet de s'émanciper, de s'échapper de l'Europe. L'analyse du lexique de la revue est à cet égard intéressante. Le logiciel TXM permet encore de constater qu'entre 1923 et 1939, le mot « Europe » est incomparablement moins fréquent que le mot « monde ». Par ailleurs, les différentes formes du lemme « européen » sont également moins fréquentes que celles du lemme « russe » ou du lemme « américain ». S'il n'y a pas lieu d'extrapoler outre mesure à partir de ces données, elles confirment malgré tout qu'il y a bien un problème européen d'*Europe* : l'engagement solennel des intellectuels à militer pour l'Europe, la modalité déontique, peinent à masquer le désarroi, comme le note l'américain Waldo Frank dans une de ses contributions à la revue, en octobre 1929 :

L'homme qui, avec plus de sagesse, comprend que seul un principe spirituel pourrait faire revivre l'Europe, se retourne pathétiquement soit vers Rome, soit vers l'Inde ou la Russie. Mais ce geste même, chez lui, est provoqué par la crainte ou le calcul, plutôt que par l'amour. Or l'amour seul crée la totalité.¹³

Et de fait, malgré son titre, la revue *Europe* ressemble davantage à la *Revue des trois mondes*. La pensée de l'Europe est en permanence subsumée dans l'internationalisme, qui apparaît comme la véritable visée. Il apparaît alors que les animateurs d'*Europe* sont plus enclins à penser le monde qu'à penser l'Europe. Dès le premier numéro, nous avons identifié cette volonté de se « dilater jusqu'à l'universel ». En septembre 1923, Félicien Challaye reformule cela autrement : « Notre attachement à la 'patrie européenne' n'exclut ni l'amour de l'Asie ni le goût de l'Afrique et de l'Océanie. L'Europe n'est pour nous qu'une étape. Le but, c'est l'humanité ».¹⁴ De même, Stefan Zweig, dans un article de 1926, prône l'internationalisme qui « est l'adhésion au principe d'une unité indestructible des nations, indépendante des vicissitudes et des volte-face de la politique ».¹⁵ L'internationalisme permet de penser l'unité de l'univers, mais dispense d'affronter directement la question de l'unité européenne. Et cela semble valoir aussi pour Jean Guéhenno : celui qui écrit en décembre 1930 « L'Europe est actuellement notre vraie patrie » est aussi celui qui se fait de l'Europe l'idée la plus extensive possible. C'est ce que nous pouvons constater en lisant la correspondance entre Daniel Halévy et Jean

¹³ Waldo Frank, « Amérique », *Europe*, numéro 82, 15 octobre 1929, tome 21, Paris, F. Rieder, p. 217.

¹⁴ Félicien Challaye, « L'esprit d'humanité », *Europe*, numéro 8, 15 septembre 1923, tome 2, Paris, F. Rieder, p. 477.

¹⁵ Stefan Zweig, « Internationalisme ou cosmopolitisme », *Europe*, numéro 43, 15 juillet 1926, tome 11, Paris, F. Rieder, p. 352.

Guéhenno. Dans une lettre inédite datée du 3 septembre 1930, Daniel Halévy écrivait à Jean Guéhenno :

Quel singulier directeur d'*Europe* vous êtes ! Dès qu'on veut donner une forme à cette partie du monde que vous avez prise sous votre aile, vous vous récriez. Vous voulez une Europe, mais universelle, englobant la Mandchourie, les Indes...

Et pour être exact, il faut compléter la phrase écrite par Jean Guéhenno en décembre 1930, puisqu'il ajoute, après « L'Europe est actuellement notre vraie patrie », le segment suivant : « c'est elle que nous devons rejoindre, en attendant de rejoindre le monde ». De ce point de vue, il rejoint Romain Rolland qui rappelle, dans un article de juin 1931, comment sa pensée a évolué pendant la Première Guerre mondiale : « Je ne me limitais déjà plus, pour ma part, à l'unité européenne, et (...) j'entendais faire entrer dans ma 'patrie mondiale' l'Asie et l'Amérique, l'entière humanité ».¹⁶ Ainsi, de 1923 à 1939, l'engagement en faveur de l'Europe n'est jamais séparé de la référence au monde, comme cela apparaît encore dans l'éditorial d'un des derniers numéros, en octobre 1938, qui rappelle qu'« *Europe*, plus fidèle que jamais à sa tradition, ne cessera de défendre et d'illustrer une culture inséparable du destin des peuples, de tous les peuples ».¹⁷

S'il n'est pas question de faire de ce souci du monde, de l'humanité entière, un élément négatif, j'y vois malgré tout le symptôme, comme l'indique Waldo Frank en 1929, d'une difficulté à réinventer l'Europe, à l'habiter pleinement, voire à la désirer. Il y a dans *Europe* une onde centrifuge qui prend parfois la forme d'un évitement. La Revue des « mondes possibles », de tous les mondes possibles, n'assigne pas au monde européen, en apparence, d'autre unité que celle qui vaut pour l'humanité entière. Cependant, il nous faut pour finir nuancer ce propos, car il est malgré tout un domaine majeur où l'Europe existe vraiment pour les rédacteurs de la revue, la littérature.

3. Littératures européennes

Jusqu'ici il n'a pas été beaucoup question de littérature, alors que la revue *Europe* est avant tout une revue littéraire. Or, c'est dans cet aspect de la revue que réside peut-être le plus, finalement, son esprit européen. Cet esprit que les différents contributeurs cherchent vainement dans l'histoire, dans les mythes, dans la religion, qu'ils espèrent pour certains importer d'autres continents, n'est peut-être pas à chercher ailleurs que dans la littérature. Si les animateurs de la revue voient, en Europe, beaucoup de sujets de désespoir, en revanche, ils

¹⁶ Romain Rolland, « Adieu au passé », *Europe*, numéro 102, 15 juin 1931, tome 26, Paris, F. Rieder, p. 198.

¹⁷ *Europe*, numéro 190, 15 octobre 1938, tome 48, Paris, F. Rieder, p. 146.

ne désespèrent pas de la littérature. Il ne s'agit pas seulement pour eux d'évoquer la littérature au présent, ou d'espérer, comme le fait René Lalou en mai 1923, que des œuvres de « littérature européenne » voient le jour dans un avenir proche, il y a aussi, dans ces deux décennies, de très nombreuses références au passé littéraire de l'Europe, qui apparaît comme son véritable patrimoine. Mais il faut ici apporter quelques précisions : toutes les littératures ne sont pas plébiscitées, loin de là. La littérature à laquelle se réfèrent en priorité les chroniqueurs d'*Europe* est la littérature du XIXe siècle. C'est le romantisme qui est invoqué avec le plus de constance, notamment en raison de sa nature profondément européenne. En juin 1927, Pierre Poux fait l'éloge de l'Europe romantique :

Heure émouvante où l'Europe prend enfin conscience d'elle-même. Et c'est le temps de Goethe et des entretiens de Goethe et d'Eckermann et du voyage de Jean-Jacques Ampère à Weimar et de ce cours où Jouffroy, avec une netteté saisissante, affirmait la nécessité du rapprochement européen.¹⁸

Parmi les auteurs les plus cités dans *Europe* figurent Goethe et Hugo. Goethe surtout paraît à lui seul suffire à constituer le patrimoine commun de la France et de l'Allemagne, comme le note Heinrich Mann en juillet 1923, qui compte Goethe parmi les « organes communs » des deux pays, citant André Suarès qui parle de « notre Goethe ». Pour Heinrich Mann, Goethe représente au plus haut point la « volonté de réunir en lui ce qu'il y a de plus noble chez les deux peuples, d'être l'organe de chacun d'eux, le représentant de l'un devant l'autre ».¹⁹ Plus tard, en octobre 1929, Waldo Frank évoque encore Goethe pour caractériser l'acte fondateur de l'Europe :

La tradition de l'*Européanisme conscient* peut être considérée comme datant de Goethe. Goethe était nourri de Spinoza. L'Europe qu'il entrevoyait représentait un microcosme intégral ; elle reposait sur un panthéisme qui lui prêtait sa grandeur ; panthéisme à la fois rationnel et naturaliste.²⁰

Si Goethe apparaît à ce point important au fil des numéros, c'est parce qu'il représente une idée de communion, le sens de l'humain transcendant les frontières, qu'*Europe* souhaite retrouver. Mais Goethe n'est pas le seul à être investi de ce sens de l'humain. D'autres auteurs, surtout des auteurs du XIXe siècle, sont sollicités pour exprimer ce qui ressemble à ce que l'Europe a fait de mieux : une littérature humaine. Les humanités européennes, si décriées en 1919, accusées d'avoir trahi les peuples, se trouvent alors réinvesties d'une certaine grandeur et d'une aptitude à unir les hommes. Hugo est omniprésent

¹⁸ Pierre Poux, *Europe*, numéro 54, 15 juin 1927, tome 14, Paris, F. Rieder, p. 248.

¹⁹ Heinrich Mann, « Europe, État suprême », *Europe*, numéro 6, 15 juillet 1923, tome 2, *op. cit.*, p. 136.

²⁰ Waldo Frank, « Amérique », *Europe*, numéro 82, 15 octobre 1929, tome 21, *op. cit.*, p. 216.

dans *Europe*, et il est plusieurs fois rappelé que c'est lui qui inventa l'expression des « États-Unis d'Europe »²¹. Renan et Michelet apparaissent également comme des maîtres à penser pour plusieurs contributeurs. De Renan, Raymond Lenoir écrit dans le numéro d'avril 1923 qu'il eut « le mérite, (après 1870), de ne pas désespérer des hommes. Il savait qu'on ne supprime pas impunément une nation et que toutes les nations sont nécessaires au développement intellectuel et moral de l'Europe ». Et de son côté, Guéhenno ne cesse de revenir à Michelet, non pour évoquer son sens de l'histoire, ses fresques historiques, mais pour célébrer son amour de l'humanité, sa foi en l'homme, et se souvenir de ses paroles réconfortantes concernant l'Europe. En mars 1929, il cite encore cette phrase de Michelet : « L'Europe, dit-on, est bien vieille. Mais dans sa vieillesse apparente, elle a plus de jeunesse que tout le reste de la terre ».²² De manière générale, nous constatons que Jean Guéhenno, peut-être parce qu'il est par ailleurs professeur de lettres, est celui des rédacteurs en chef qui place le plus d'espérance dans la littérature, qui garde le plus foi dans les humanités. En février 1931, dans sa « Lettre à un ouvrier sur la culture et la révolution », il réaffirme, en dépit de tous les arguments qui ont pu être élevés contre la culture, qu'il continue d'espérer une révolution spirituelle. Ses différents plaidoyers en faveur des humanités, parus dans *Europe*, sont rassemblés dans un recueil intitulé symboliquement *Conversion à l'humain*. Son idée est que le seul salut possible pour l'homme, dans un monde sans dieu, est de devenir humain, véritablement humain, et que c'est précisément la fonction des humanités de l'y aider : « La fonction des humanités est de faire des hommes ». Et toutes ses notes de lectures et chroniques, parues dans *Europe*, notamment pendant la période où il en est le rédacteur en chef (1929-1936), vont toujours dans ce sens. Quand il évoque Goethe, c'est pour espérer qu'il aide ses contemporains à échapper aux petites questions du présent et à leur donner « le sens de l'éternel humain » (juin 1930). Quand il évoque Milton et Byron, c'est pour décrire « la grande épopée mystérieuse dont nous avons tous chacun un chant en nous-mêmes, dont Milton a écrit le prologue et Byron l'épilogue : le Poème de l'Homme ».²³

Et de manière plus générale, quand il parle des grands auteurs, c'est pour mettre en valeur leur faculté à communier avec les hommes, et appeler à fonder une nouvelle école de communion. De toutes ces remarques, il ressort une chose : la littérature, au milieu de tout ce qui est mort en Europe, continue d'adresser son message humain aux vivants. Et la littérature européenne, si elle n'a pas vocation à faire l'Europe, peut du moins contribuer à faire « l'homme européen ». C'est le message qui ressort du vibrant plaidoyer pour l'Europe qu'écrit Jean Guéhenno dans le numéro de mai 1933. Ce texte, intitulé

²¹ Discours à l'Assemblée législative du 17 juillet 1851.

²² Jean Guéhenno, « Michelet et le XIXe siècle », *Europe*, numéro 75, 15 mars 1929, tome 19, Paris, F. Rieder, p. 426.

²³ Jean Guéhenno, « Appel au poète d'aujourd'hui », *Europe*, numéro 150, 15 juin 1935, tome 38, Paris, F. Rieder, p. 106.

« Réflexions sur l'Europe », dans lequel Jean Guéhenno reproche au *Discours à la nation européenne* de Julien Benda de proposer une vision trop abstraite, trop lointaine et trop savante de l'Europe, propose au contraire de substituer à l'idée d'Europe une vraie Europe, à hauteur d'homme. Jean Guéhenno, en bon professeur, se demande comment enseigner l'Europe en 1933, et sa réponse, tout entière au conditionnel, comme suspendue dans un avenir désormais improbable, est triple : on pourrait enseigner l'histoire de l'Europe, la géographie de l'Europe, et enfin les littératures d'Europe. Concernant l'histoire, il s'agirait de remplacer l'évocation des grands hommes du passé par celle, plus récente, des morts de la Grande Guerre, d'emmener les élèves dans le « grand cimetière des nations » afin qu'ils apprennent à révéler la vie, que celle-ci soit une vie allemande ou une vie française : « et l'idée de l'Europe s'élèverait au milieu de nous ».²⁴ L'enseignement de la géographie pourrait être fait dans le même esprit, en mettant en relief le fait que partout en Europe, les hommes sont soumis à des contraintes semblables, à des risques et à des misères, qui devraient les rapprocher et non les diviser. Enfin, Jean Guéhenno termine son plaidoyer par une sorte d'hymne aux « littératures comparées », qui seraient le véritable socle commun de l'homme européen :

J'enseignerais ce XIXe siècle que M. Benda rejette, parce qu'en aucun siècle le sens humain comme l'appelait Michelet ne fut plus vif. Et si l'Europe est un jour, elle ne sera que l'aboutissement d'un lent et pathétique travail qui depuis bientôt cent cinquante ans se poursuit au fond des âmes. L'histoire politique nous trompe, qui nous fait assister à la naissance et au développement des nationalités et à la division des peuples dans le cours de ce siècle. Je montrerais dans le romantisme un humanisme affranchi, élargi, se dégageant des formules gréco-latines, des traditions méditerranéennes, l'humanité prenant enfin conscience de son unité. (...) Je montrerais donc dans ce XIXe siècle un commencement, tous les meilleurs hommes de ce siècle plus inquiets et plus graves par le sentiment nouveau qu'ils ont de l'étendue de leur parenté humaine, toutes les meilleures têtes européennes, de Byron à Goethe, de Michelet à Mickiewicz, de Proudhon à Marx, de G. Sand à Tolstoï, de Benjamin Constant à Nietzsche, de Jouffroy à Feuerbach, tous aux prises avec le même problème, celui de la condition humaine, tel qu'il se posait à eux dans la décadence d'une vieille foi, et dans un temps où l'humanité tentait enfin de se diriger elle-même. Je lirais et je commenterai leurs paroles, et je serais un mauvais maître si je ne faisais se lever de ces pages l'idée d'un homme européen.²⁵

Si les intellectuels d'Europe, dans l'entre-deux-guerres, ne cessent de clamer la nécessité d'une union politique et économique de l'Europe, l'évolution de la conjoncture internationale les plonge en même temps dans un désarroi profond, à tel point qu'on peut interpréter, bien souvent, le magnétisme exercé par les « autres mondes » comme une façon d'échapper au vide du

²⁴ Jean Guéhenno, « Réflexions sur l'Europe », *Europe*, numéro 125, 15 mai 1933, tome 32, Paris, F. Rieder, p. 125.

²⁵ *Ibid.*, p. 125-126.

monde européen. Cependant, à aucun moment les intellectuels d'*Europe* ne démissionnent, travaillant à montrer comment s'est érigée une littérature européenne qui, si elle ne peut prétendre à elle seule construire l'Europe, peut du moins contribuer à façonner des Européens.

Métamorphoses de l'Europe dans les voyages d'Astolphe de Custine

*Je ne suis vraiment moi-même que
dans l'indépendance du voyage.*

A. de Custine

Introduction

Nous devons à la culture française – ce qui a toujours fasciné les étrangers – une vaste gamme et une richesse surprenante de récits de voyage de tout genre. Depuis la Renaissance, la France est devenue une véritable pépinière d'explorateurs du monde extérieur (*theatrum mundi*) et du « for intérieur » – pour reprendre l'expression de Montaigne. Astolphe de Custine, à bon escient et avec une perspicacité étonnante, renoue avec cette tradition, et il ne sera point exagéré de dire que ses « voyages » constituent le *summum* du genre. Qui plus est, il semble qu'il soit également maître en art épistolaire qu'il a hissé au plus haut niveau littéraire. Dans ses relations de voyage, A. de Custine a accompli une révolution copernicienne, comparable à celle qui avait été la part de Jean-Jacques Rousseau dans le genre autobiographique :

- il a introduit au « récit de voyage » des éléments autobiographiques où – moyennant recours à un syncrétisme générique – il avait niché, entre autres, des fragments de son journal intime, en présentant consciemment sous un jour défavorable son autoportrait, empreint d'une ironie amère, de préoccupation, voire d'angoisse ;
- en imitant *Edda poétique*, ressuscitée par les romantiques, il a remplacé le discours linéaire de la narration par une fiction basée sur l'imagination ;
- il a utilisé l'imagination, en tant que critère littéraire de base (deux décennies avant Baudelaire) ;
- il a révolutionné le voyage par l'introduction d'éléments narratifs très subtils (il s'est servi, par exemple, de la technique pointilliste) ;
- il a mis en relief le caractère subjectif de sa relation, en consacrant son journal à « l'ami que j'aurai ».

La structure du texte, fort complexe, abrite la souffrance d'un *Ego* rejeté, d'un exilé marginalisé. L'écrivain a dû sortir au-delà de l'horizon de la réalité perceptible et situer son « Moi » dans un espace nouveau – depuis, l'ironie va tracer la ligne de partage séparant le narrateur et le sujet, le récit et le tracé, la carte et le territoire. Nonobstant l'éclectisme des moyens de communication, évènements, images ou souvenirs concrets ne s'y répètent jamais. Et seulement l'état d'âme de l'auteur, sa sensibilité et son émotivité reviennent sans cesse, tel un leitmotiv, refrain amoureux d'une langueur inassouvie d'un *Alter Ego* énigmatique. Dans ces configurations et perspectives, le journal et la lettre semblent fonctionner dans un système de reflets de miroir curieux, sont complémentaires les uns des autres, en attribuant simultanément à l'auteur-voyageur une place centrale.

Le syncrétisme de la structure des voyages du marquis de Custine est ravissant. Nous y trouvons, entre autres : des fragments du journal, adressés mystérieusement à un ami inconnu ; des lettres ou fragments de lettres destinés à une Sara imaginaire ; ou bien tout un paquet de correspondance avec sa mère – Delphine de Custine. Ainsi conçu, le schéma du texte s'inscrit dans la longue tradition du genre, remontant au XVII^e siècle, qui permettait à l'auteur d'un récit de voyage de présenter des sujets diversifiés, sans liens plus intimes entre eux. Ce qui assurait, en revanche, l'unicité de l'intention de l'auteur ainsi conçue, c'était la forme d'expression – car il s'agit là d'un recueil de lettres adressées à une personne proche. Chaque lettre constituait ici un tout autonome. Cette « conversation écrite » donnait à l'auteur la possibilité de s'exprimer sur chaque sujet sans respecter la cohérence conceptuelle. Toutes les imprécisions, voire contradictions, trouvent dans cette formule leur justification : une effusion amicale donne, en effet, l'occasion de laisser libre-cours à ses affections, impressions ; elle offre l'opportunité de présenter spontanément son état d'âme, ses humeurs variées – bref, elle incite à s'exprimer plus personnellement, voire intimement. Par là même, toute vérité controversée énoncée peut-être tout simplement, sans ambages, démentie ou transformée au fur et à mesure que des lettres successives apparaissent.

A. de Custine est l'auteur de quatre relations de voyages (toutes écrites sous forme de lettres) et il existe, entre elles, des liens multiples et des homologues subtiles. Leur cyclicité régulière est étonnante et permet de subodorer que l'écrivain, avec une préméditation particulière, a planifié ses escapades à des intervalles décennaux réguliers. Était-ce là un choix conscient ? Jamais, probablement, nous ne le saurons, mais il est vrai que ses lettres de voyages dévoilent une sorte de régularité historique et existentielle : sur cette base, nous pouvons suivre les métamorphoses de l'Europe décrite ainsi que l'évolution de la personnalité de l'auteur-voyageur lui-même, qui reflète, tel un miroir, (ou plutôt préfigure) ces métamorphoses européennes. La poétique de la narration d'A. de Custine renoue ici avec la forme antique de l'espace-temps où s'opère l'identification de l'itinéraire existentiel comme métamorphose avec l'itinéraire réel du voyage-errance à travers le monde :

Ses aventures aboutissent non à une simple confirmation de son identité, mais à la construction d'une image nouvelle : celle d'un héros purifié et régénéré¹.

Dans ses confidences de voyages, le marquis crée de la biographie et de l'histoire politique de la France un amalgame qui constitue un tout cohérent, indissociable. Les trois récits partagent des sujets, des obsessions, des fantasmes qui se complètent, comme ne serait-ce que ce motif, récurrent et omniprésent, de la chute de la monarchie ou bien de la fascination de la peur :

Ma première affection fut la crainte. Cette peur de la vie est un sentiment qui devrait être partagé avec plus ou moins d'énergie par tous les hommes, car tous auront leur mesure de douleur à combler en ce monde. C'est sans doute ce sentiment qui m'a fait comprendre la religion chrétienne avant qu'on me l'enseignât ; j'ai senti en naissant que je venais de tomber dans un lieu d'exil².

L'identification avec la condition d'exilé, itinérant, errant, c'est encore un leitmotiv commun des écrits en question. L'élection par de Custine de cette forme justement d'identité littéraire n'a pas été le fruit d'un hasard, de même – d'ailleurs – que l'abandon *in extremis* de la carrière diplomatique, si brillamment inaugurée lors du Congrès de Vienne et, en conséquence, le dévouement sans reste à la création littéraire. Dans les deux cas, le marquis – ce gendre idéal, admiré du Tout-Paris aristocratique, et modèle exemplaire pour tous les jeunes hommes du quartier de Saint-Germain – s'est anéanti, réduit à rien et couvert d'opprobre, s'agissant du point le plus vulnérable, socialement parlant : il a compromis sa réputation. Faisant partie des « différents » ou – comme le dira plus tard Proust : « race sur qui pèse une malédiction et qui doit vivre dans le mensonge et la trahison » – il s'est reclus dans une tour d'ivoire littéraire, remplissant une fonction cathartique singulière ; il y a créé un climat favorable à l'apaisement, à la méditation et à l'évasion dans un monde de bonheur, réalisé dans l'espace d'une aventure de voyage.

Les voyages d'A. de Custine englobent trois périodes de l'histoire de France : l'Empire, la Restauration et la Monarchie de Juillet, en décrivant respectivement : Suisse-Italie-Calabre (1811-1812), Angleterre-Écosse (1822), Espagne (1831) ainsi que Russie (1839). Sceptique à l'égard d'une vision dichotomique du partage du monde, présentée par A. de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* (1835-40), et rejetant catégoriquement la conception – avancée par certains conservateurs – d'une Europe basée sur la reconnaissance de la Russie comme « Gendarme du Vieux Continent », A. de Custine va adopter le modèle (combien actuel aujourd'hui !) d'une Europe assise sur la culture et la civilisation franco-allemande. Il est bon de suivre de plus près quelques métamorphoses successives, ayant abouti à une telle variante justement d'« enlèvement d'Europe ».

¹ Cf. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 267.

² Marquis de Custine, *La Russie en 1839*, Arles, Actes Sud, 2005, p. 62.

Vu du « toit du monde » : Suisse-Italie-Calabre

A. de Custine a commencé son voyage en Suisse par Bâle où, aussitôt arrivé, il a admiré, dans la Bibliothèque locale, les tableaux d'Holbein. Chose curieuse, l'attention de ce jeune homme de vingt ans a été particulièrement captée par les gravures du cycle *Danse macabre*, qu'il a doté d'un commentaire fort énigmatique :

Rien n'élève l'homme comme le dédain du plus grand don qu'il ait reçu !³

Cette attitude dédaigneuse à l'égard du plus grand don que l'homme ait reçu (il s'agit là du « noble mépris de la vie ») témoigne d'une profonde crise existentielle du jeune marquis que l'on pourrait considérer comme une manifestation typique de la « mélancolie romantique »⁴. Cependant, les choses semblent bien plus complexes et tout porte à croire que les sources du drame sont plus profondes que la *Weltschmerz* qui rongait, entre autres, le Werther de Goethe. Les souffrances du jeune Astolphe semblent être plus profondes, irréversibles, le condamnant à un lent anéantissement : il sentait que tout était terminé pour lui dans ce monde : « Les tourments de mon cœur sont inexprimables autant qu'incompréhensibles »⁵ – écrivait-il. La mélancolie romantique indéfinie ne se contentait plus, dans son cas, d'une contemplation extatique d'elle-même (par exemple d'une évasion dans « Un je ne sais quoi » de Chateaubriand). Le besoin s'est fait sentir de dénommer avec plus de précision, et d'aspirer « à découvrir, dans la solidité de l'appréhension directe et l'exactitude d'un langage précis, les moyens de se 'réaliser' »⁶. Le problème, c'est que la mélancolie d'Astolphe dans une période délicate de maturation est tout aussi difficilement explicable qu'avouable⁷. Dans son *Journal adressé à l'ami que j'aurai*⁸, il demande de l'aider à expliquer cette énigme ontologique :

Mon ami, venez deviner, venez m'expliquer ce que j'ai, ce que je suis⁹.

Le jeune Astolphe semble se plaindre de son sort en s'écriant : *Non so più cosa son, cosa faccio*, mais ces souffrances vont bien au-delà des troubles de la période de maturation du Chérubin de Mozart.

À Genève, il est en crise, il se sent mal à l'aise et son plus grand désir est de s'enfuir dans un désert, loin du monde, des gens et de la civilisation. Il en veut

³ Marquis de Custine, *Mémoires et voyages ou Lettres écrites à diverses époques, pendant des courses en Suisse, en Calabre, en Angleterre et en Écosse*, Paris, François Bourin, 1992, p. 12.

⁴ Cf. à ce sujet : Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et Philosophiques : Nature, Religion et Ars*, Paris, Gallimard, 1989, p. 385.

⁵ Cf. *Mémoires et voyages...*, *op. cit.*, p. 19.

⁶ Cf. *Saturne et la mélancolie*, *op. cit.*, p. 268.

⁷ Cf. à ce sujet : Julien-Frédéric Tarn, *Le Marquis de Custine*, Paris, Fayard, 1985, p. 39.

⁸ Cf. *Journal adressé à l'ami que j'aurai* – c'est le sous-titre du voyage en Suisse.

⁹ *Op. cit.*, p. 19.

aux Suisses hospitaliers d'avoir détruit la nature et dit que, chez eux, « les maisons d'horloger ont remplacé les chalets »¹⁰. La crise semble grave, irréversible, néfaste. L'envie de se cloîtrer dans une cellule conventuelle cède la place à la pensée lancinante du suicide – la lugubre *Danse macabre* d'Holbein revient, porteuse du message : *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Cependant, dans les Hautes-Alpes, A. de Custine sort victorieux du piège d'un abatement complet et d'une autodestruction. Au sommet d'une pyramide rocheuse (au toit du monde, suivant le cliché romantique), s'opère sa purificatrice initiation cathartique :

Ces pyramides de rochers se blanchissent lorsque la poussière éclatante de l'avalanche, tombée des plus hauts sommets, tapisse la pente de montagnes et glisse dans les précipices. Tant d'horreurs ne présentent cependant pas l'image de la destruction ; au contraire, on se croit dans un monde qui va commencer¹¹.

C'est dans les Alpes aussi que s'opère sa transformation : surmontant de graves problèmes existentiels et l'effondrement, Astolphe revient à la vie sociale. Il quitte la Suisse, ce « tombeau de verdure », et focalise tout son espoir sur l'Italie où il veut commencer une étape successive de sa voie vers l'autonomie.

Custine prétend commencer son lent apprentissage du métier d'écrivain dans la Ville sainte. En quête de sujets nouveaux, le jeune initié trouve ses modèles dans une Rome populaire, héritière de la ville païenne. Ainsi, il se lance dans le carnaval romain où s'estompe le « beau moderne » – pour employer la formule stendhalienne. La plume du marquis se déchaîne – il réussit à recréer le rythme frénétique de la foule grouillante, décrit masques et costumes, peint les lumières fantastiques, folie dans laquelle la mort fait brusquement irruption. Par la pureté du dessin, la sobriété de l'écriture, l'élimination de l'inutile, il atteint déjà cette manière dépouillée dont il fixera, de Tanger à Saint-Pétersbourg, les aspects divers de l'Europe.

L'Empire du commerce : Angleterre, Écosse

Au mois de juillet 1822, possédé par le démon de l'aventure, le marquis quitte le palais de Fervaques, prend congé de sa mère, sa femme et son fils pour partir pour l'Angleterre en traversant La Manche. Il passe une quinzaine de jours à Londres, puis, via Birmingham, Newcastle et la côte est, se rend à Édimbourg. Il consacre un mois à visiter des « sites ossianiques », puis, déçu par la monotonie des paysages glorifiés par Walter Scott et Macpherson, il rebrousse chemin, en passant cette fois par la côte ouest, via Londres et Brighton, pour s'embarquer à bord d'un bateau mettant cap sur Dieppe. De retour en France, il fera un récit laconique de son escapade sur les Îles Britanniques :

¹⁰ *Op. cit.*, p. 20-21.

¹¹ *Op. cit.*, p. 27.

Quand vous avez vu Londres et ses environs, vous voyagez en Angleterre pour des noms, et après avoir parcouru Édimbourg, traversé le premier lac bien encaissé, admiré la première vue de côtes bien stériles... vous avez vu toute l'Écosse¹².

Mais ce ne sont pas les attraits du paysage qui ont envoûté le marquis en Angleterre et en Écosse. Sa grande surprise – et la « révélation » du voyage – a été la découverte d'une industrie textile naissante et du commerce, jamais connu auparavant à cette échelle dans le monde. En critiquant, il est vrai, « la sottise anglomanie » sur le Continent, il a en effet pressenti et décrit le *boom* économique en gestation, résultant de la révolution technologique provoquée par l'invention de la machine à vapeur. Il ne sera guère exagéré d'affirmer qu'Astolphe de Custine a été le premier à décrire un phénomène inconnu à cette époque dans d'autres parties de l'Europe. La réalité présentée dans sa description (la « Mimesis » – pour reprendre le terme d'Erich Auerbach), le place à l'avant-garde des découvreurs du modernisme économique et social :

On se lasse vite d'admirer les merveilleux résultats de ce geste unique que chaque manœuvre est contraint de répéter froidement pendant sa vie entière, et l'on s'indigne d'entendre appeler de la prospérité cette impitoyable richesse qui condamne la moitié d'une nation à s'abrutir pour entretenir la corruption de l'autre¹³.

Plus profonde devient chez le marquis l'expérience de cette industrialisation sauvage et d'un accroissement, que rien n'entrave, de la puissance de l'Angleterre, plus sa description devient impitoyable, lugubre, taciturne – voire obscure. À Birmingham, le 14 août 1822, il a noté :

Si l'on veut pénétrer dans l'empire des gnomes¹⁴, il faut aller à Horseley, à deux pas de Birmingham [...] Toute la nature vous paraît fantastique. Des arbres pauvres, presque sans feuilles, et le peu qui leur en reste noircies et calcinées ; des chemins noirs, des maisons noires, des hommes noirs ; enfin tout est de fer [...] Ce peuple hideux apporte en foule, au bord de l'eau, du fer et du charbon qu'on embarque à la fois et qui disparaît à vos yeux dans des nuages d'épaisse fumée¹⁵.

Ce spectacle ne fait-il pas penser à des « zones industrielles » du « village global » de nos jours ? Pour de Custine, c'était un spectacle dantesque, « vraiment infernal ». L'Angleterre apparaît ici comme une terre inhumaine – un monde privé de liberté. En comparaison avec l'Italie – patrie des arts, berceau de la civilisation antique et chrétienne, les Îles Britanniques sont l'emblème de la barbarie et de l'âpreté au gain. Il se dessine ici une opposition binaire entre le Nord et le Sud, annonciatrice des dilemmes et des problèmes de l'Europe d'aujourd'hui.

¹² *Op. cit.*, p. 344.

¹³ *Op. cit.*, p. 293.

¹⁴ Le marquis compare souvent l'Angleterre au pays des lilliputiens et lui reproche son uniformisation excessive (« l'uniformité dans la bizarrerie est le dieu des Anglais » – *op. cit.*, p. 221).

¹⁵ *Op. cit.*, p. 256.

Cet antagonisme entre le Sud et le Nord se termine toujours au détriment des pays septentrionaux. Or, les itinéraires parcourus par Custine forment ici une unité indissociable – ils montrent l'évolution d'une personnalité, suite de paysage introspectif, sur le fond mouvant de la transformation de l'Europe. La description des parcours réels évoque la trajectoire du Vieux Continent, allant de son état sauvage vers son passé, sa mythologie et son avenir : la Suisse, l'Italie, l'Angleterre, l'Écosse. Une double notion du temps organise le récit : la période limitée d'une tranche de vie se recoupe avec plusieurs éléments de l'histoire de l'Europe : « Un des grands avantages des voyages, avoue-t-il, c'est qu'ils nous servent à fixer notre opinion sur nous-mêmes »¹⁶.

Les gendarmes de l'Europe : l'Espagne et la Russie

Les lettres entraîneront, selon notre auteur, le déclin de la civilisation occidentale. Custine accuse les ouvrages de Saint-Simon, de Bentham et de Lamennais d'une telle corruption des esprits, mais il dénonce avec une véhémence particulière *La Démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville dont la première partie paraît en 1835. Il place son analyse du texte à la fin du second volume de *L'Espagne sous Ferdinand VII* et provoque évidemment une comparaison de son ouvrage avec celui de Tocqueville. À la vérité, Custine entre ici en polémique avec deux adversaires : Tocqueville et Balzac – ce dernier avait, lui aussi, violemment réagi contre la fameuse thèse sur la démocratie américaine.

En 1836 paraît dans la *Chronique de Paris*, journal repris par Balzac, une série d'articles dans lesquels l'écrivain expose son *credo* politique reposant sur les bases d'une entente cordiale franco-russe. C'est le célèbre livre sur la démocratie américaine qui lui sert de prétexte. Balzac y attaque vivement la thèse principale suivant laquelle le monde se partage en deux zones d'influences : américaine et russe. Dans sa réplique, il affirme que « l'Europe gouverne encore le monde » et il ajoute : « Si l'Europe est sage elle s'opposera à l'envahissement du Vieux Continent par le Nouveau »¹⁷. Dans la vision balzacienne, l'Europe prendra la place de l'Amérique dans la concurrence avec la Russie. Cette fois-ci, ce ne sont pas – comme chez Tocqueville – la liberté et l'esclavage qui se heurtent, mais l'industrialisation avec la barbarie aveugle. C'est ici qu'apparaît la plus insolite argumentation de Balzac. À la suite de Madame de Staël, il déduit que la civilisation européenne qui se meurt, dévorée par le syndrome du « Mal du siècle », corruption et égoïsme, n'est plus en mesure de faire face à la concurrence avec les « nouveaux barbares »¹⁸ venus du Nord, appelés à régénérer le Vieux

¹⁶ *Op. cit.*, p. 265.

¹⁷ Les articles de Balzac sur la Russie ont paru dans la *Chronique de Paris* dans la rubrique « Critique politique ».

¹⁸ Sur la conception des « nouveaux barbares », cf. Pierre Michel, *Un mythe romantique. Les barbares (1789-1848)*, Lyon, PUL, 1981.

Continent. Selon Balzac, l'Occident est pourri et la Russie est forte de sa faiblesse. Donc le terme « barbare » n'a pas ici de connotation péjorative. Bien au contraire, dans leur docilité aveugle envers le tsar, les Russes forment une force politique cohérente, disciplinée, devant laquelle l'Europe doit s'incliner. La conclusion de Balzac est facile à prévoir : la France devrait rechercher l'alliance russe. « La Russie et la France réunies peuvent tout au profit l'une de l'autre. Notre ennemi n'est pas l'aigle à deux têtes avec lequel nous n'avons qu'à gagner »¹⁹. À la vision de Tocqueville, selon laquelle le monde sera partagé entre deux superpuissances : Amérique et Russie, Balzac oppose l'idée de l'alliance franco-russe. Il écrit à Madame Hanska : « Nous allons demander à entrer en Russie, car nous sommes pour l'alliance russe contre l'alliance anglaise »²⁰.

En guise de conclusion – « L'Axe rhénan »

Avant son voyage en Russie, Custine partageait de semblables convictions politiques : « J'étais parti de Paris avec l'opinion que l'alliance intime de la France et de la Russie pouvait seule accommoder les affaires de l'Europe ; mais depuis que j'ai vu de près la nation russe et que j'ai reconnu le véritable esprit de son gouvernement, j'ai senti qu'elle est isolée du reste du monde civilisé par un puissant intérêt politique, appuyé sur le fanatisme religieux »²¹. La conclusion de Custine surprend par son actualité politique – hostile à « l'hypocrisie philanthropique » des Britanniques et déçu du revirement politique de l'Espagne, il construit son Europe sur l'axe des deux nations rhénanes, car « on fonde des alliances sur des opinions complémentaires et une civilisation adéquate » :

Où sont les intérêts communs en Europe ? ils sont dans les pays où la civilisation est raisonnable et à peu près parvenue au même degré : le niveau de la civilisation est une assez bonne mesure de l'intérêt que les peuples ont de s'unir. Je conclus que la seule alliance désirable, possible, et solide, serait celle de la France avec l'Allemagne, y compris les pays qui par leur position dépendent nécessairement de ces deux grandes nations. Je ne vois que là le salut de l'Europe, et le remède à l'hypocrisie philanthropique d'un côté, comme aux empiètements du despotisme de l'autre²².

Dans *La Russie en 1839*, l'Allemagne, dans son ensemble, est présentée comme un pays inapte à tout « système de politique conquérante » ; elle est largement récompensée par un « firmament de poètes et de penseurs brillants ». Ainsi, elle forme le pendant naturel de la France et, toutes deux,

¹⁹ Cf. Jean-Claude Fizaine, *Balzac et l'image de la Russie*, dans *Balzac dans l'Empire russe*, Paris, Paris-Musée/Éditions des Centres, 1993, p. 40.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Marquis de Custine, *La Russie...*, *op. cit.*, p. 791.

²² Marquis Astolphe de Custine, *Lettres à Varnhagen d'Ense*, Paris, Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 451.

incarnent pleinement l'idée de Goethe qui disait que : « c'est la culture qui a fait véritablement l'unité de l'Europe » :

... je suis de l'avis que la France doit chercher ses appuis parmi les nations dont les intérêts s'accordent avec les siens. On ne fonde pas des alliances sur des opinions contre les besoins. Où sont en Europe les besoins qui s'accordent ? Ils sont chez les Français et les Allemands, et chez les peuples naturellement destinés à servir de satellites à ces deux grandes nations. Les destinées d'une civilisation progressive, sincère et raisonnable, se décideront au cœur de l'Europe : tout ce qui concourt à hâter le parfait accord de la politique allemande avec la politique française est bienfaisant ; tout ce qui retarde cette union, quelque spécieux que soit le motif du délai, est pernicieux²³.

Grâce à *La Russie en 1839*, le marquis de Custine a rejoint le canon des grands écrivains du XIXe siècle. Il a réalisé l'objectif de sa vie, malgré nombre de contradictions, préjugés et l'intolérance du milieu dans lequel il a grandi et où il lui a été donné de vivre. Dans le bel hommage que lui a rendu son ami allemand, Carl August Varnhagen von Ense²⁴, a été mise en relief sa personnalité compliquée, déchirée par des contradictions dont le liant – en vue d'atteindre à une union harmonieuse – a été l'amour de la vérité et de la liberté :

Solitude et plaisirs mondains, tranquillité et bruit, simplicité et élégance, privation et luxe, catholicisme et libre-pensée, royauté et démocratie ; – tous ces penchants, quoique opposés les uns aux autres, se partageaient son cœur, non pas se succédant les uns aux autres, mais se manifestant continuellement et concurremment, et Custine les tenait, pour ainsi dire, en bride, modérant et réglant les combats qu'ils se livraient en lui, et s'en servant ainsi pour diriger son esprit et son âme vers des régions nouvelles et inconnues, où il pût se frayer une route et respirer librement²⁵.

Ce profond témoignage d'un ami montre quels ont été les dilemmes moraux et spirituels ainsi que les métamorphoses du marquis voyageant « vers des régions nouvelles » de notre Continent. Aussi est-il la clef permettant d'appréhender le mécanisme compliqué, fort singulier et unique en son genre, d'« enlèvement d'Europe » d'A. de Custine.

²³ Marquis de Custine, *La Russie...*, *op. cit.*, p. 791.

²⁴ Astolphe de Custine a connu ce diplomate prussien au Congrès de Vienne. Il a lié amitié avec sa femme, Rahel Levin-Varnhagen, avec qui il a correspondu jusqu'à sa mort. Cette Juive, dotée d'une sagesse existentielle, « une âme sœur », tout comme lui aliénée, lui a offert, dans son milieu berlinois, une patrie de remplacement (Hannah Arendt lui a consacré une monographie où elle décrit son assimilation difficile – cf. : Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Pocket, 1994).

²⁵ A. de Custine, *Lettres...*, *op. cit.*, p. XVIII.

Maciej Żurowski, un comparatiste polonais après 1945

En février 1946, l'hebdomadaire *Kuźnica* publia un article intitulé « La philologie romane en reconstruction » qui répondait à l'appel de relever des ruines la vie intellectuelle en Pologne et abordait deux problèmes importants : la situation de la philologie romane et la crise des études en histoire littéraire¹. D'abord, l'auteur déplorait la situation de cette discipline qui aurait dû célébrer ses cinquante ans d'existence en Pologne en 1942, mais, après la guerre, se trouva dans un piètre état. Les spécialistes de la littérature, disait-il, d'ailleurs peu nombreux, avaient été coupés des bibliothèques en Pologne et à l'étranger et ne pouvaient plus travailler, et le soutien du gouvernement français, si efficace durant l'entre-deux-guerres (bourses et création en 1925 de l'Institut français à Varsovie, doté d'une riche bibliothèque), n'était plus certain après la guerre. Il appelait donc à reconstruire la philologie romane pour former de nouveaux chercheurs et enseignants de français (il voyait même l'opportunité de confier aux romanisants la propagande de la Pologne à l'étranger) et à leur créer des conditions de travail et de publication. Puis, en se référant à la discussion ouverte en 1926 par *The Romanic Review* sur la crise dans l'histoire littéraire (fondée essentiellement sur la méthode historico-philologique, un biographisme omnipotent et naïf et une approche intuitive de l'œuvre littéraire), il soulignait la nécessité de surmonter cette impasse et de donner une nouvelle orientation à la recherche. Le texte est signé par Maciej Żurowski.

Un bilan de pertes mais, en même temps, un programme pour l'avenir que cet homme de trente ans, inconnu à l'époque, proposait de réaliser. Formé au Séminaire de Philologie romane à l'Université de Varsovie, Maciej Żurowski (1915-2003) fut bien préparé à la tâche. Étudiant brillant et d'une maturité d'esprit exceptionnelle, qui acquit la connaissance de plusieurs langues étrangères et anima un groupe de recherche des étudiants du Séminaire, il obtint son diplôme de maîtrise en 1937 (consacré à la pensée esthétique de Diderot) et devint boursier du gouvernement français. Le séjour à Paris,

¹ M. Żurowski, « Filologia romańska w odbudowie », *Kuźnica*, 1946, n° 4, p. 8.

en 1937/38, lui permit de réunir des matériaux pour sa thèse de doctorat sur la poésie hermétique de Mallarmé, thème qui, à l'époque, montrait l'audace de ses investigations, de suivre les cours à la Sorbonne (entre autres de Daniel Mornet qu'il allait viser dans son article) et de puiser à pleines mains dans les bibliothèques parisiennes. La soutenance de sa thèse (le sujet confirme l'originalité de ses recherches) eut lieu en juin 1939. La carrière universitaire qui s'ouvrait devant le jeune intellectuel fut anéantie par la guerre. Durant les années de l'occupation allemande, il vécut d'abord chez ses parents à Płock, où il passa quatre mois dans une prison allemande pour avoir tenté de passer la frontière du Gouvernement général, puis, à partir de février 1942, à Varsovie, où il s'engagea dans l'enseignement secondaire clandestin, donnant des leçons de langues étrangères, continuant ses lectures et réflexions. Sorti de Varsovie après la chute du soulèvement de 1944, il se rendit, comme beaucoup d'autres, à Cracovie, où il obtint un engagement temporaire à l'université Jagellonne (1945-1946). C'est à ce moment-là que Maciej Żurowski publia son article, décidé à rejoindre Varsovie où, effectivement, il fallait tout reconstruire. Il se présenta au Séminaire de Philologie romane et, après sa promotion doctorale en juin 1946 (sa thèse fut publiée par fragments²), fut engagé d'abord comme assistant (1946-1948), puis comme maître de conférences (1951-1955), et enfin, comme professeur de littérature française depuis avril 1955 jusqu'à sa retraite en 1985. Il continua à enseigner la littérature espagnole à l'Université de Silésie (1985-1990) et à l'Université de Poznań (1990-1994). Dans les années 1980, il fut professeur invité de diverses universités étrangères (Paris IV, Université de Sarrebruck, Université de Genève, Istituto Orientale de Naples). Pendant les années 1948-1951, passées en dehors de l'université, il travailla au ministère de l'Instruction publique (Département des Sciences humaines), puis à l'Institut de Recherches littéraires de l'Académie polonaise des Sciences et en même temps à la maison d'édition Książka (devenue Książka i Wiedza), où il dirigeait la section des belles lettres, ce qui lui permit de mettre au catalogue des œuvres de littérature française. Il eut aussi de nombreuses activités parallèles : à la Commission des Pays occidentaux de l'Académie des Sciences de Cracovie (1947), au Comité néo-philologique de la PAN (depuis 1952) et au ministère de la Science et de l'Éducation supérieure (1986) ; il dirigea *Kwartalnik Neofilologiczny* (depuis 1954), cofonda et fut membre du comité de rédaction de *Przegląd Humanistyczny* (1957-2003) et des *Cahiers de Varsovie* (1971-2003), et membre de la rédaction de *Poezja* (1972-1980) ; il fut aussi conseiller et lecteur de maisons d'édition, critique et traducteur.

Le programme défini en février 1946 – reconstruire la philologie romane, former des chercheurs, approvisionner les bibliothèques, créer des possibilités de publication, organiser et mener la recherche afin de trouver de nouvelles

² *Les poèmes hermétiques de Stéphane Mallarmé. Essais d'interprétation*, Warszawa, Seminaria Języków i Literatur Romańskich Uniwersytetu Warszawskiego, 1947.

solutions méthodologiques en histoire littéraire – complexe et audacieux, car il visait à maintenir et élargir la présence de la littérature et de la civilisation françaises en Pologne, à engager un dialogue entre les chercheurs polonais et étrangers pour contribuer au développement de la recherche, fut long à réaliser, car le nouveau régime politique imposait des contraintes parfois impossibles à dépasser. La situation politique intérieure pesait lourdement sur la vie et les activités des citoyens jusqu'en 1989, la propagande idéologique s'infiltrait partout, les cellules du Parti ouvrier polonais unifié exerçaient une pression, le service de censure contrôlait les publications, les programmes d'enseignement et les manifestations culturelles, et le rideau de fer rendait les contacts avec l'étranger difficiles, les voyages pendant longtemps presque impossibles. En 1956, 1980, il y eut des moments d'espoir, tandis qu'en 1968, 1970 et 1981-83, la situation s'aggrava sensiblement. Dans l'immédiat après-guerre, beaucoup d'intellectuels ayant opté pour le nouveau pouvoir de la Pologne Populaire le servirent avec une obédience plus ou moins absolue, du moins jusqu'en 1956. Maciej Żurowski garda la neutralité politique. Indifférent aux privilèges et facilités, évitant les servitudes, gardant une liberté d'esprit, il observait la réalité d'un regard ironique mais inquiet, et se consacrait entièrement à sa tâche. Partisan de la gauche, il se déclarait marxiste et disait qu'il fallait « examiner les choses du point de vue marxiste », propos qui était une manière d'esquiver les contraintes imposées. Ses textes d'avant 1956 sont à peine marqués du jargon idéologique de l'époque. Dans l'étude des phénomènes littéraires, il ne négligeait pas le contexte économique et social et appréciait les recherches soviétiques, ce qui s'est soldé par des découvertes concernant Jean Potocki ou Guillaume Apollinaire. Il osa critiquer l'approche marxiste quand elle s'avérait inopérante.

Rattaché au Séminaire de Philologie romane (devenue Chaire, puis Institut d'Études romanes) dès 1946/1947, Maciej Żurowski fut chargé de cours d'histoire littéraire du XIXe et du XXe siècle, et à partir de 1955, devint directeur de maîtrises et de thèses de doctorat. Après 1956, la situation des romanisants s'améliora peu à peu, car le gouvernement français reprit son aide en bourses, stages et livres. Et s'il est vrai que l'Institut français, rouvert en 1946 et fermé à nouveau en 1950, rétabli sous forme d'une Salle de Lecture en 1967, ne put retrouver son statut qu'en 1979, le gouvernement français fonda en 1958 un nouvel établissement à l'Université de Varsovie, avec Michel Foucault comme premier directeur : le Centre de Civilisation française, logé dans les locaux voisins des études romanes. Ce Centre devint particulièrement important par ses activités (conférences d'éminents spécialistes et artistes invités à Varsovie, projections de films interdits dans les cinémas de Pologne, mais aussi colloques et expositions, sans parler des réceptions où, pendant bien des années, se pressait la fine fleur des milieux intellectuels et artistiques de Varsovie) et sa bibliothèque qui, basée sur l'ancien fonds de l'Institut français, fut régulièrement approvisionnée en livres et revues pour permettre aux étudiants, chercheurs

et au public de la ville de suivre l'actualité dans le monde des lettres et des sciences humaines au-delà du rideau de fer. Le Centre joua un rôle fondamental dans la réalisation du programme de Maciej Żurowski.

La distance des années permet de voir dans l'activité de ce didacticien et directeur de recherche perspicace et scrupuleux, organisateur d'échanges, de colloques et d'expositions, créateur de périodiques et de publications, chercheur connu, traducteur inégalable et critique apprécié, des affinités avec deux grandes personnalités qui ont joué un rôle fondamental dans les rapports franco-polonais : Tadeusz Boy-Żeleński (1874-1941) et Stanisław Wędkiewicz (1888-1963). Le premier, conscient du manque de traductions des lettres françaises, réussit en un quart de siècle à constituer pour le lecteur polonais une bibliothèque de chefs-d'œuvre de la littérature française (« Bibliothèque de Boy », une centaine de titres de Villon à Proust) qu'il avait lui-même traduits, préfacés et édités, d'écrire des volumes d'essais sur les écrivains français et polonais, des chroniques théâtrales et d'autres textes. Maciej Żurowski appréciait hautement le talent du traducteur et l'esprit indépendant de l'essayiste, comme en témoignent l'article sur Boy et Balzac et le numéro des *Cahiers de Varsovie* qu'il avait conçu pour commémorer le centenaire de la naissance de Boy-Żeleński et où se trouve l'étude qu'il lui avait consacrée³. Le second, Stanisław Wędkiewicz, son maître à penser et directeur de thèse, éminent linguiste (collègue de Leo Spitzer au séminaire de Vienne) et comparatiste érudit, conférencier brillant, directeur de revue et organisateur infatigable, montra à son élève la voie à suivre. À côté de ses travaux linguistiques, il s'était entre autres penché sur les rapports polono-roumains, polono-suédois et polono-français⁴. Après la guerre, il fut chargé de pourparlers entre le nouveau gouvernement polonais, l'Académie des Sciences de Cracovie (PAU) et les milieux émigrés à Paris et, après avoir réglé les rapports réciproques et l'attribution des compétences et d'établissements parisiens, il organisa et dirigea (1948-1960) le Centre de Recherches de l'Académie des Sciences à Paris (PAU), devenu en 1951 Centre de Recherches de l'Académie polonaise des Sciences (PAN), publiant les résultats des recherches polonaises dans un *Bulletin* qu'il avait créé à cette fin, où l'on trouve aussi ses abondantes notes sur les relations franco-polonaises⁵.

Conscient de l'enrichissement intellectuel que le contact avec la littérature et la civilisation françaises (comme avec toute autre littérature) pouvait apporter à l'esprit, impatient d'aboutir aux fins qu'il visait et intransigeant dans ses décisions, Maciej Żurowski commença son travail de bénédictin

³ M. Żurowski, « Boy i Balzac », *Przegląd Humanistyczny*, 1975 n° 3, p. 71-81 ; « Boy centenaire » dans *Tadeusz Boy-Żeleński (1874-1974)*, sous la direction de Maciej Żurowski, *Les Cahiers de Varsovie*, n°4, 1975, p. 107-126.

⁴ Cf. S. Wędkiewicz, *Z motywów polskich w publicystyce francuskiej*, Kraków, Krakowska Spółka Wydawnicza, 1928.

⁵ Cf. *Le Bulletin du Centre de Recherches de l'Académie polonaise des Sciences*, années 1948-1959, n°s 2, 6, 8, 9, 10, 11, 12 et 17.

et se mit à réaliser différents volets de son programme. L'enseignement, tâche fondamentale car il fallait former de nouveaux chercheurs et professeurs de français, fut sa principale occupation. Il avait des idées arrêtées sur les méthodes et le programme. À part l'étude fondée sur l'écoute (cours général d'histoire de la littérature française ou cours monographiques), il soulignait la nécessité d'une étude basée sur l'échange, donc de séminaires poussant l'étudiant à un travail individuel (lecture, réflexion et discussion) qui devait aboutir à un savoir-faire intellectuel lui permettant de s'orienter dans les tendances et les méthodologies. Dans ses cours et ses séminaires, il parlait aussi bien des grands mouvements littéraires du XIXe siècle (romantisme et symbolisme) et de l'évolution du roman français de Stendhal, Balzac, Flaubert et Proust aux années 1950 et 1960, que des courants d'avant-garde du premier quart du XXe siècle ou du théâtre politique de Sartre, Camus et Anouilh. C'est lui qui avait ouvert le programme d'enseignement aux auteurs vivants, à la littérature contemporaine, au « nouveau roman », au « théâtre de l'absurde », à la critique littéraire et à la « nouvelle critique », voulant montrer aux étudiants les rapports entre le présent et le passé. Et cela dès le début du cycle d'études universitaires. En témoignent les sujets d'un grand nombre de maîtrises qu'il a dirigées à partir de 1955/56 (plus de cent quatre-vingts en trente ans), consacrées à Éluard, Martin du Gard, Ionesco, Anouilh, Malraux, Camus, Sartre, Aragon, Senghor, Butor, Mauriac, Breton, Michaux, Beckett, Bachelard ou Barthes et tant d'autres auteurs. Rien d'étonnant si les étudiants des lettres se pressaient aux séminaires et aux cours monographiques du professeur Żurowski consacrés à un auteur (Mallarmé), à une œuvre (*Le Rouge et le Noir* de Stendhal) ou aux problèmes de la littérature comparée. Ce qui frappe dans les sujets de thèses de doctorat écrites sous sa direction – genèse historique et littéraire de *L'Argent* de Zola en 1962 (Halina Suwała), fortune d'un écrivain et de son œuvre en Pologne : Paul Verlaine en 1970 (Stefania Bańcer), Romain Rolland en 1974 (Zbigniew Naliwajek), Apollinaire et la Pologne en 1979 (Zdzisław Ryłko) et Paul Valéry en 1982 (Joanna Żurowska), ou méthode critique de Gaston Bachelard en 1975 (Henryk Chudak) – c'est, d'une part, une nouvelle approche en histoire et en critique littéraires, et, d'autre part, les rapports littéraires franco-polonais posant les problèmes d'influence, d'inspiration et de traduction. Ainsi préparait-il ses élèves à suivre le programme défini aussi bien pour la didactique que pour la recherche. L'enseignement de la littérature contemporaine préoccupait à tel point Maciej Żurowski qu'il l'abordait dans des discussions et polémiques en dehors de l'université⁶. Il avait transmis ce souci à ses élèves qui y consacrèrent un colloque en 1996⁷.

⁶ Cf. « Współczesna literatura francuska na uniwersytecie », *Przegląd Humanistyczny*, 1961, n° 5, p. 101-111.

⁷ Cf. *Enseigner la littérature*, actes du colloque international organisé à Varsovie en avril 1996, textes réunis et présentés par Joanna Żurowska, *Les Cahiers de Varsovie*, n° 25, 1998.

Dans les années 1950, il fallait aussi combler les lacunes, causées par la guerre et le rideau de fer, dans la connaissance des études littéraires publiées à l'étranger. Lisant lui-même dans plusieurs langues étrangères, il fréquentait librement et les œuvres littéraires, et les ouvrages critiques ou théoriques, et pour les rendre accessibles à ceux qui ne pouvaient pas lire dans le texte, il entreprit, à partir de 1957, de publier dans le bimensuel *Przegląd Humanistyczny*, où sa participation au comité de rédaction facilitait certainement les choses, des articles ou fragments d'ouvrages dans sa propre traduction concernant le roman (Albert Camus, Ramon Fernandez, Ford Madox Ford, Joseph Frank, Norman Friedman, Percy Lubbock, György Lukács, Thomas Mann et Ortega y Gasset), la théorie littéraire (Austin Warren et René Wellek) et la poésie (Edgar Allan Poe et Guillaume Apollinaire). À quoi s'ajoutent les anthologies de textes littéraires ou critiques qu'il avait composées⁸ ou des ouvrages critiques qu'il avait traduits intégralement (trois études d'Henry Peyre) ou en partie (*La Théorie littéraire* de Wellek et Warren).

À ses travaux didactiques, Maciej Żurowski associait étroitement la vulgarisation des auteurs français auprès du large public. Il fut un excellent traducteur : *L'Impromptu de Paris* et *La Folle de Chaillot* de Giraudoux (1957), quelques poèmes d'Apollinaire (1959 et 1968), « Un coup de dés... » de Mallarmé (1975), *Les Chants de Maldoror* de Lautréamont (1976), *Albertine disparue* et *Le temps retrouvé* de Proust (1960 et 2001) en témoignent. Il prépara l'édition d'œuvres choisies (Balzac, Stendhal, Zola, Verlaine, Valéry) et d'œuvres particulières (Hugo, Balzac, Flaubert, Janin) en établissant les textes et en écrivant dix-huit préfaces et seize postfaces qui sont, souvent, une étude exhaustive de l'auteur et de l'œuvre, tel l'appareil critique des *Chants de Maldoror* dans l'édition de 1976, devenue vite un merle blanc. Il publia des comptes rendus, notes, hommages, textes pour le programme théâtral, textes de circonstances et articles rappelant les écrivains français bien connus des Polonais comme Maupassant (le centenaire de sa naissance en 1950), Voltaire (le 175^e anniversaire de sa mort en 1953), Montesquieu (le bicentenaire de sa mort en 1955) et Apollinaire (le quarantième anniversaire de sa mort en 1958) et chercha à commémorer les événements qui avaient eu un large écho dans la littérature (le centenaire de la Commune de Paris en 1971, le bicentenaire de la Révolution française en 1989).

Dès l'ouverture du Centre de Civilisation française à l'Université de Varsovie en 1958, Maciej Żurowski avait compris qu'une possibilité d'échanges s'ouvrait devant les chercheurs et Michel Foucault, lui aussi universitaire, répondit à l'appel des Polonais. Les anniversaires fournirent encore

⁸ Cf. entre autres : G. Lukács, *Od Goethego do Balzaka*. Studia z historii literatury XVIII i XIX w. (1958), Romain Rolland. *Świadek epoki*. Dziennik, publicystyka, krytyka, korespondencja (1965), R. Caillois, *Odpowiedzialność i styl* (1967), *Arcydzieła francuskiego średniowiecza* (1968), *Symbolizm francuski*. Antologia (1988), ou *Szkoła Genewska w krytyce*. Antologia, réalisée avec ses élèves et accompagnée de sa préface (1998).

un bon cadre à cette activité : une première exposition pour le quarantième anniversaire de la mort d'Apollinaire en 1958 et un colloque franco-polonais, accompagné lui aussi d'une exposition, appelé « colloque de Varsovie », qui réunit des Polonais (Maciej Żurowski, ses deux élèves, une historienne d'art et un poète-traducteur) et des Français (les plus grands spécialistes de la poésie française du XXe siècle et d'Apollinaire à l'époque, dont Marie-Jeanne Durry, Michel Décaudin et Jean Burgos) pour le cinquantenaire de sa mort en 1968⁹. Ainsi la coopération fut-elle engagée, comme en témoignent les colloques franco-polonais ou internationaux organisés par l'Institut d'Études romanes et le Centre de Civilisation française, grâce aux suggestions et conseils de Maciej Żurowski : *Le Centenaire de la Commune de Paris. Le socialisme français et l'Europe centrale* (1971), *Jean Potocki et Le Manuscrit trouvé à Saragosse* (1972), *Poésie et peinture du symbolisme au surréalisme en France et en Pologne* (1973), *Le surréalisme et son rayonnement* (1974), *L'illustration du livre et la littérature au XVIIIe siècle en France et en Pologne* (1975), *Apollinaire au tournant du siècle* (1980), *Le symbolisme en France et en Pologne (médiateurs et résistances)* (1985), *Frédéric Chopin et les lettres* (1988), *Révolution et littérature. La Révolution de 1789 dans les littératures allemande, française et polonaise* (1989). Il veilla à tout : choix de sujet, liste des participants (toujours les meilleurs spécialistes), exposition accompagnante, même une commande d'ouvrages pour la bibliothèque du Centre afin de préparer l'auditoire à suivre les débats. Ces colloques furent une fête de l'esprit pour tous, surtout qu'il avait le don de trouver des sujets nouveaux – Jean Potocki et son roman, la poésie et la peinture, le roman et l'illustration du livre, Chopin et les lettres – stimulant ainsi la recherche, ouvrant de nouvelles pistes à suivre. Le premier colloque sur Apollinaire se solda, quelques années plus tard, par une coopération étroite entre Michel Décaudin (et son équipe de recherche affiliée au CNRS) et le groupe que Maciej Żurowski constitua de ses élèves à Varsovie, donnant lieu à d'autres rencontres et publications communes. En 1985, une pareille coopération fut engagée avec Jochen Schlobach, Hans Jörg Neuschäfer et Uwe Dethloff de Sarrebruck. Cette activité d'échanges fut suivie par d'autres enseignants, puis par ses élèves, car les directeurs du Centre de Civilisation française acceptaient toute proposition intéressante. Enfin, c'est grâce à Maciej Żurowski, infatigable dans ses démarches auprès des autorités universitaires et de la direction du Centre, que *Les Cahiers de Varsovie* furent créés pour publier les actes de colloques et cimenter la coopération entre les chercheurs de l'Université de Varsovie et leurs collègues du monde entier¹⁰.

⁹ Cf. *Guillaume Apollinaire 8*, Colloque de Varsovie (3-6 décembre 1968). Études et Informations réunies par Michel Décaudin, *Revue des Lettres Modernes*, n°s 217-222, 1969.

¹⁰ La collection de cette publication paraissant sans périodicité de 1971 à 2007 comprend vingt-six volumes dont vingt comprennent des actes de colloques. Parmi les six autres volumes centrés autour d'un thème, il y en a deux qui sont dédiés à Maciej Żurowski : *Tradition et modernité. Mélanges offerts à Maciej Żurowski* (n°15, 1989) et, publié après sa mort, *Sur les chemins de l'histoire littéraire. En hommage à Maciej Żurowski* (n°26, 2007).

Dans son travail de chercheur, sa véritable passion, il pratiqua la forme brève : étude, article, note, toujours d'une clarté et d'une concision exemplaires, comme s'il avait pris pour modèle Stendhal qu'il sut si bien expliquer. Dispersées dans des revues, volumes d'actes de colloques et ouvrages collectifs, ses études constituent d'intéressantes unités particulières ; réunies en volume, elles forment un tout et révèlent le champ de recherches vaste et riche ainsi que les principes méthodologiques de l'auteur. Le volume polonais, *Między renesansem a awangardą*, comprenant vingt-quatre textes, porte un sous-titre – « La littérature européenne vue par un comparatiste » – qui précise l'approche du chercheur¹¹. Il explore les phénomènes dans un large contexte européen et à travers les époques, de la renaissance jusqu'au milieu du XXe siècle, en donnant un vaste panorama : trois poètes polonais – Kochanowski, Mickiewicz et Norwid – face à leurs contemporains, la problématique du maniérisme, trois moments de l'évolution du roman (Jean Potocki, Stendhal et Flaubert), la poésie de la Commune de Paris, le cubisme, les poètes d'avant-garde (Reverdy, Apollinaire et Ezra Pound) et l'œuvre de Paul Valéry. Il analyse les influences (*Les Aïeux* de Mickiewicz et *Les Chants de Maldoror*, Rimbaud dans un roman de Conrad), la modernité de certaines œuvres (le manifeste romantique de Mickiewicz : *Romantyczność*, le poème *Larwa* de Norwid), les rapports entre les artistes (Kochanowski et Palingenius, Kochanowski et Lycophrone, Norwid et Gautier, ou Hopkins, Mallarmé et Norwid) et la fortune en France (Sienkiewicz) et en Pologne (*Les Serres chaudes* de Maeterlinck). Les auteurs polonais (Kochanowski, Mickiewicz, Norwid, Sienkiewicz) sont mis en vedette et les adjectifs « européen », « occidental », « comparé » tout comme la conjonction « et » renvoient à des influences, affinités, liens ou inspirations et montrent que la littérature polonaise a sa place dans le patrimoine européen¹². Le volume français *Regards sur la littérature et la critique modernes* réunit vingt-six textes dont cinq inédits, du XVIIIe siècle à la seconde moitié du XXe siècle¹³. L'histoire littéraire : le roman (Jean Potocki, *Le Manuscrit trouvé à Saragosse*), la poésie et la peinture, le roman et l'illustration, la poésie et la musique, car les arts s'expliquent réciproquement, la poésie du XIXe siècle (Delille, Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé), les avant-gardes de la première moitié du XXe siècle (Apollinaire, Cendrars, Marinetti, Éluard, le surréalisme), et la critique (Christian Sénéchal, György Lukács, Marcel Raymond,

¹¹ *Między renesansem a awangardą*. O literaturze europejskiej z perspektywy komparatysty. Sous la direction de Henryk Chudak, Zbigniew Naliwajek, Lech Sokół et Joanna Żurowska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, 503 p.

¹² Dans un texte consacré à la littérature comparée, il soulignait qu'il faut chercher non ce qui sépare, mais ce qui lie les écrivains et les littératures (« Co łączy », *Twórczość*, 1955, n° 10, p. 122-130).

¹³ *Regards sur la littérature et la critique modernes*. Textes réunis et présentés par Henryk Chudak, Zbigniew Naliwajek et Joanna Żurowska, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2009, 459 p.

l'intertextualité) avec la méthodologie des recherches littéraires qui montre les moments forts dans l'évolution de la critique littéraire du XXe siècle. Érudition, connaissance de la littérature mondiale, de la philosophie, de la peinture et de la musique. Les problèmes sont étudiés dans le contexte européen qui permet de comparer et de compléter, de voir et de comprendre le caractère évolutif des changements.

Les deux volumes montrent l'étendue de cette grande aventure intellectuelle et la richesse du comparatisme interdisciplinaire. Les titres cachent autant de problèmes examinés. Maciej Żurowski se penche sur trois grands sujets de réflexion : le roman, la poésie et la critique. Il analyse les chefs-d'œuvre – *Le Manuscrit trouvé à Saragosse*, *Le Rouge et le Noir*, *Madame Bovary* – et cherche des problèmes difficiles, incompréhensibles ou négligés. En général, il commence par un bilan critique – « les problèmes... gagnent à être considérés d'abord dans l'ordre de leur apparition sous la plume des critiques », aimait-il à répéter – qui dévoile la confusion des commentaires et fait voir ce qui reste à résoudre. C'est le cas du *Manuscrit trouvé à Saragosse* dont la composition est compliquée et le dénouement incompréhensible. Il l'examine par rapport à la technique romanesque du XVIIIe siècle (texte prononcé au colloque de 1972 qui fait date dans les recherches sur Jean Potocki et son roman), montre ses modèles et affinités (le roman est saturé de réminiscences), sa structure insolite et complexe (un roman à tiroirs) et les intentions idéologiques de l'auteur pour constater que l'idée philosophique (la loi générale de Hoëné-Wroński), le climat rococo et le génie du conteur donnent l'unité à cet ensemble hétérogène. Ainsi peut-il conclure que Potocki ajoute au traditionnel schéma romanesque l'art du suspense (*Les Mille et une Nuits*), la technique de la digression (Sterne), diverses intrigues (roman d'aventures avec guet-apens, roman de type initiatique) et que le dénouement (occultation de la philosophie rationaliste, exposée allusivement tout au long du roman, sous la terminologie de la franc-maçonnerie) est « un chef-d'œuvre dans le chef-d'œuvre ». Il n'arrête pas de suivre l'évolution de la littérature et de la critique, de comparer et de garder prudence, ce qui lui fait admettre un pluralisme méthodologique mais dénoncer les abus de la critique. Dans *Mallarmé et le problème de l'interprétation plurielle*, par exemple, il relève les erreurs de certaines interprétations du sonnet *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui* que les règles élémentaires de la philologie auraient permis d'éviter. Sa démarche se caractérise par une attitude d'ouverture, souligne son disciple Henryk Chudak : « Dans l'éternelle querelle des anciens et des modernes, il ne perdait jamais de vue les grandes figures du passé tout en étant à l'écoute très attentive des messagers des tendances nouvelles. À la sagesse de l'érudit s'ajoutait constamment la soif de l'étudiant. Il est certain que ses réflexions constituent une riche et précieuse contribution à l'histoire de la critique littéraire en Europe »¹⁴.

¹⁴ H. Chudak, « Maciej Żurowski et la critique littéraire », *Sur les chemins de l'histoire littéraire, Les Cahiers de Varsovie*, n° 26, 2007, p. 165.

Maciej Żurowski réalisa pleinement son programme de 1946, approvisionnant aussi la Bibliothèque universitaire où furent déposés les livres qu'il avait réunis pendant toutes ces années. Le « Fonds Maciej Żurowski » étonne et enchante par sa composition et sa richesse. Plus de dix mille volumes contenant : littératures (française, anglaise, allemande, italienne, espagnole, polonaise, russe et latine) avec des sous-divisions en roman, poésie, théâtre ; textes critiques (français, allemands, anglais, espagnols, italiens, polonais, russes) ; sections thématiques : le maniérisme et le baroque (textes et albums de reproductions) ; le symbolisme ; les avant-gardes du premier quart du XXe siècle : le futurisme, Dada, le surréalisme, les reprints des revues de l'époque ; la philosophie... Un admirable cabinet de travail d'un comparatiste et une image de l'intellect de ce grand chercheur et maître à penser, bienveillant mais exigeant, à qui la République française décerna l'ordre du Mérite et l'Université de Varsovie consacra un chapitre dans *Monumenta Universitatis Varsoviensis 1816-2016*, publication réalisée pour le bicentenaire de sa fondation¹⁵.

¹⁵ H. Chudak, « Maciej Żurowski. 1915-2003 », *Monumenta Universitatis Varsoviensis 1816-2016, Portrety uczonych : Profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego po 1945*, sous la direction de Waldemar Baraniewski, Wojciech Tygielski, Andrzej Kajetan Wróblewski, Warszawa, WUW, 2016, t. 3, chap. 65.

Les grandes figures européennes

Montesquieu voyageur ou comment peut-on être Européen ?

Il est sans doute facile de deviner que le titre de cette communication travestit volontairement une des plus célèbres phrases des *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu, sinon une des citations les plus connues de la littérature française : « Comment peut-on être Persan ? »¹. La fameuse question constitue le dénouement d'un bref récit plaisant, construit par l'auteur à l'intérieur de son roman épistolaire par le biais de quelques scènes consécutives qui, au total, nous offrent un minuscule spectacle comique à trois actes de surprise.

Rica, un jeune Persan d'Ispahan, arrivé à Paris avec Usbek, son compatriote et compagnon de voyage, dévoile – dans une lettre rédigée le 6 de la lune de Chalval 1712 et adressée à son ami Ibben – la stupéfaction extraordinaire que son apparition dans la capitale de la monarchie française provoque auprès des Parisiens :

Les habitants de Paris sont d'une curiosité qui va jusqu'à l'extravagance. Lorsque j'arrivai, je fus regardé comme si j'avais été envoyé du ciel : vieillards, hommes, femmes, enfants, tous voulaient me voir. Si je sortais, tout le monde se mettait aux fenêtres ; si j'étais aux Tuileries, je voyais aussitôt un cercle se former autour de moi : les femmes mêmes faisaient un arc-en-ciel, nuancé de mille couleurs, qui m'entourait ; si j'étais aux spectacles, je trouvais d'abord cent lorgnettes dressées contre ma figure : enfin jamais un homme n'a été tant vu que moi².

¹ La phrase peut d'ailleurs se prêter facilement à différentes interprétations possibles, comme celle du politologue québécois Gérard Bergeron : « 'Comment peut-on être Persan ?' Propos théoriques d'étape ». Dans : *Imaginaire social et représentations collectives. Mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau*, Éd. Fernand Dumont et Yves Martin, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1982, p. 293-315 ; ou celle de l'écrivaine iranienne, Chahdort Djavann : *Comment peut-on être français ?*, Paris, Flammarion, 2006.

² Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 65, lettre XXX. Dès maintenant, dans le corps du texte, nous nous servirons de la forme abrégée LP pour désigner cette édition de l'ouvrage de Montesquieu, en indiquant non seulement le numéro de la page, mais aussi celui des lettres.

On remarque que le premier acte de la susdite « pièce de théâtre », le plus riche en scènes et en personnages, représente avant tout un état d'étonnement provoqué par une situation topique, celle de l'apparition de l'Autre, qui évoque inévitablement le motif de l'altérité. Dans leur curiosité spontanée mais à la fois indiscrète, les Parisiens ont l'air d'être complètement surpris de rencontrer dans leur ville un Persan vêtu d'un costume oriental, au point de regarder attentivement ce voyageur exotique comme un véritable extraterrestre. Or, si l'idée d'étonnement continue avec succès dans le deuxième acte du spectacle, elle ne concerne plus les Parisiens, mais Rica lui-même. Celui-ci aura décidé de se travestir, de porter des vêtements européens, afin d'examiner l'effet que son déguisement pourrait donner et, surtout, pour voir si – sous sa nouvelle apparence – il continuerait à attirer l'attention des habitants de la capitale :

Cela me fit résoudre à quitter l'habit persan et à en endosser un à l'européenne, pour voir s'il resterait encore dans ma physionomie quelque chose d'admirable. Cet essai me fit connaître ce que je valais réellement : libre de tous les ornements étrangers, je me vis apprécié au plus juste. J'eus sujet de me plaindre de mon tailleur, qui m'avait fait perdre en un instant l'attention et l'estime publique : car j'entraî tout à coup dans un néant affreux. Je demeurais quelques fois une heure dans une compagnie sans qu'on m'eût regardé, et qu'on m'eût mis en occasion d'ouvrir la bouche (*LP* : 66, XXX).

On voit toutefois que c'est Rica qui a maintenant de quoi s'étonner. Le changement de vêtements provoque celui de l'attitude que l'on adopte dès lors envers lui. La curiosité précédente des Parisiens cède brusquement la place à un manque d'intérêt quelconque pour le voyageur, comme si ses habits européens l'avaient rendu peu attrayant, pour ne pas dire invisible. De plus, il n'est plus question du regard – non seulement, on n'observe pas Rica mais, qui pis est, on ne le remarque même pas. Le deuxième acte de la « pièce de théâtre » propose donc un renversement total du premier – on passe d'une curiosité exagérée, assurée par la vue, à un désintéressement douloureux qui va même jusqu'à remettre en cause cette dernière. Tout le spectacle se termine avec le dernier acte où, le regard restant toujours absent, l'idée d'étonnement persiste pourtant, cette fois de nouveau du côté des Parisiens, afin d'aboutir à la fameuse question évoquée tout à l'heure, juste au début :

Mais si quelqu'un, par hasard, apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement : « Ah ! Ah ! Monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! Comment peut-on être Persan ? » (*LP* : 66, XXX).

Vêtu toujours d'un « habit à l'européenne », sans prononcer un seul mot, sans même être regardé, Rica continue pourtant à surprendre. C'est ici d'ailleurs qu'il arrête sa lettre, car à vrai dire il n'aura pas besoin de répondre à la question qu'on lui pose, ni de la juger, tout comme Montesquieu qui nous réserve la réponse et le jugement, à nous lecteurs attentifs de son roman.

Il est vrai qu'au premier abord, la signification de toute la lettre de Rica nous paraît claire. Par les armes d'une ironie ingénieuse et amère, dans laquelle Philip Stewart a tout à fait raison de découvrir les traits d'une caricature (Stewart : 2013), l'auteur des *Lettres persanes* critique vivement la curiosité naïve des Parisiens qui, bouche bée, traitent la présence d'un étranger parmi eux comme un événement extraordinaire. Cette badauderie s'avère d'ailleurs complètement superficielle et ne concerne que l'apparence extérieure de Rica, car il lui suffit d'avoir changé de vêtements pour la faire aussitôt disparaître complètement. La fameuse question qu'on lui adresse à la fin, « en bourdonnant », dévoile avant tout la vanité prétentieuse et vide du/des Parisien/s qui la formule/nt, mais, par-dessus tout, elle est profondément déraisonnable dans son essence, ou plutôt dans son non-sens. Vouloir savoir *comment* on peut être Persan n'est-il pas aussi absurde que de désirer apprendre, d'une manière pareillement inepte, *comment* on pourrait ne pas l'être ?

Néanmoins, regardé de plus près, le spectacle que Montesquieu nous offre dans la célèbre lettre XXX de Rica possède aussi une dimension autre que celle à laquelle nous sommes habitués depuis longtemps et qui, grâce à différents manuels de littérature française, nous y fait entendre à chaque fois l'écho de la critique de la société parisienne, voire même française de l'époque de la Régence. Sans vouloir minimiser ici cette fonction sociologique des *Lettres persanes*, importante mais loin d'être dominante, il faut tout de même remarquer que, dans le tableau acide qu'il nous peint des Parisiens et de leur « curiosité qui va jusqu'à l'extravagance », le romancier tient aussi, sinon avant tout, à critiquer leur ignorance. À vrai dire, c'est celle-ci qui explique leur vide curiosité, car elle est à la base de la badauderie qu'ils manifestent. Les Parisiens paraissent ridicules surtout par manque de connaissance – s'ils s'étonnent tellement, c'est parce qu'ils ne savent ni ne comprennent rien de ce qu'ils voient. Leur stupéfaction résulte bel et bien de leur manque de savoir, ce qui rend tellement dérisoire leur réaction face à l'Autre.

Il faut pourtant remarquer que, si Montesquieu révèle visiblement leur ignorance, il est loin de la justifier auprès de ses lecteurs. Au contraire, il semble la désapprouver vivement, car elle résulte d'une attitude blâmable, ce que nous pouvons découvrir dans un autre fragment, dans le premier acte de la lettre de Rica. Celui-ci se moque de la manière dont certains Parisiens le regardent attentivement, en prétendant en même temps connaître son pays d'origine ou, du moins, l'apparence de ses habitants. À vrai dire, ils cachent leur propre ignorance sous le masque d'un savoir apparent :

Je souriais quelques fois d'entendre des gens qui n'étaient presque jamais sortis de leur chambre, qui disaient entre eux : « Il faut avouer qu'il a l'air bien persan ». (LP : 65, XXX).

Nous voilà arrivés à l'essentiel de la lettre de Rica qui, outre son côté plaisant et critique inestimable, semble aussi offrir une leçon de sagesse

philosophique capitale en pleine époque des Lumières européennes naissantes³. Le message de Montesquieu est de nature essentiellement épistémologique : l'erreur des Parisiens consiste non seulement à prétendre connaître un phénomène qu'ils ignorent, mais aussi, sinon avant tout, à oser en parler sans s'être auparavant donné la peine de l'étudier. Dans leur goût de l'Orient qui apparaît ici comme une mode plutôt superficielle, ils se contentent d'avoir « multiplié dans toutes les boutiques, sur toutes les cheminées » (*LP* : 65, XXX) les portraits de Rica, au lieu de s'intéresser – d'une manière authentique et profonde – à la civilisation dont il provient, et encore moins à lui-même. Ils ne pratiquent aucunement une étude de nature empirique car, pour paraphraser les termes utilisés dans le roman, ils « ne sortent presque jamais de leur chambre ». Montesquieu semble mettre en valeur, peu de temps après un Bayle et un Fontenelle, l'idée de libre examen appuyé sur l'observation, condition par excellence de la vraie connaissance et fondement de l'acquisition du savoir. On pourrait également remarquer qu'il anticipe en même temps la célèbre définition de l'esprit éclairé, donnée par Kant en 1784 dans son texte fondamental, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, où le philosophe de Königsberg demandera à l'homme d'abandonner sa paresse et sa lâcheté, voire de sortir de son état de minorité, et l'invitera à avoir le courage de se servir de son propre entendement.

Si la leçon philosophique que veut nous donner l'auteur des *Lettres persanes* est assez claire, il faut remarquer qu'il la démontre parfaitement bien à l'aide de ses deux héros persans. Afin de découvrir le continent européen, surtout Paris, « le siège de l'empire d'Europe » (*LP* : 55, XXIII), Usbek et Rica, en précurseurs, quittent leur pays natal et se mettent à voyager :

Rica et moi sommes peut-être les premiers, parmi les Persans, que l'envie de savoir ait fait sortir de leur pays, et qui aient renoncé aux douceurs d'une vie tranquille, pour aller chercher laborieusement la sagesse. Nous sommes nés dans un royaume florissant ; mais nous n'avons pas cru que ses bornes fussent celles de nos connaissances, et que la lumière orientale dût seule nous éclairer (*LP* : 25, I).

En faisant du voyage le motif central de son roman, Montesquieu situe en même temps l'expérience viatique comme fondement de l'épistémologie éclairée qui permet de découvrir la vérité à l'aide d'une méthode d'investigation autonome et probante. Le voyage cesse donc d'être un simple motif de fiction pour acquérir le statut de sens philosophique du roman – ce dernier a à montrer que le déplacement est une condition indispensable, voire fondamentale de l'expérience de la découverte. Mieux encore, en philosophe éclairé par excellence, avide de tout savoir et de tout connaître, le romancier tient à prouver que le voyage permet autant d'observer directement que d'englober tous les

³ Selon Pierre Malandain, la notion des Lumières naissantes correspond à la période de 1680 à 1750. Voir à ce sujet : *Littérature française du XVIIIe siècle*. Michel Delon et Pierre Malandain (Éd.), Paris, PUF, 1996, p. 6.

éléments de l'investigation, ce qui permet de saisir l'ensemble de la réalité à découvrir. Comme on le voit dans le récit que Rhedi, un autre personnage persan, fait de son séjour à Venise, rien n'échappe à son regard d'observateur pénétrant et, surtout, à son immense désir de découvrir :

... je m'instruis des secrets du commerce, des intérêts des princes, de la forme de leur gouvernement ; je ne néglige pas même les superstitions européennes ; je m'applique à la médecine, à la physique, à l'astronomie ; j'étudie les arts ; enfin je sors des nuages qui couvraient mes yeux dans le pays de ma naissance (*LP* : 66-67, XXXI).

De plus, Montesquieu introduit dans ses *Lettres persanes* l'idée d'enregistrement par écrit de ce que l'explorateur observe sur son chemin, en rappelant par là les relations de Tavernier, Chardin ou Tornefort, dont les expériences et, surtout, les récits de voyages lui ont été tellement utiles lors de la rédaction de son roman. Bien entendu, ce procédé d'écriture est d'emblée facile à deviner dans la forme épistolaire du roman, dont le sens consiste à transmettre les impressions des personnages à travers leur correspondance. Néanmoins, si une lettre risque d'embrasser des idées fugitives ou de peu d'importance, un récit de voyage semble être une forme plus fiable car scientifique, ce dont il est question dans le roman. Dans une de ses lettres, Usbek avoue que, lors de son grand tour européen, il rédige une sorte de journal de voyage, où il tient à noter soigneusement, par une relation écrite solide, tous les éléments de la réalité qu'il explore :

Je passe ma vie à examiner ; j'écris le soir ce que j'ai remarqué, ce que j'ai vu, ce que j'ai entendu dans la journée ; tout m'intéresse, tout m'étonne ; je suis comme un enfant, dont les organes encore tendres sont vivement frappés par les moindres objets (*LP* : 85, XLVIII).

Connaître l'Europe, c'est donc pour le voyageur exotique la découvrir de manière empirique, et cela dans tous ses détails, dans toutes ses dimensions, enfin dans toute sa perspective universelle, en enregistrant en même temps les fruits de ses observations, tâche qui égale, selon la très juste remarque de l'abbé Prévost, à « travailler pour la postérité autant que pour lui-même » (Bourguet : 1997, 1095).

Il est révélateur que, quelques années à peine après la publication de ses *Lettres persanes* en 1721, Montesquieu se soit mis, lui-même, à faire un long périple européen de trois ans, entre avril 1728 et mai 1731, en imitant pour ainsi dire l'entreprise de Rica et Usbek. À vrai dire, en partant à la découverte de l'Europe, il ne fait que répéter ce qu'ont fait auparavant les personnages fictifs de son chef d'œuvre épistolaire. On pourrait croire que ces derniers anticipent tout simplement sa propre expérience viatique européenne, autant qu'ils l'annoncent symboliquement dans les pages de son roman. Il existe aujourd'hui quelques conceptions différentes sur les raisons qui ont poussé Montesquieu, âgé alors de près de quarante ans, à se mettre en route. Sans vouloir, ni surtout pouvoir

établir aujourd'hui, de manière décisive, les motifs concrets de son voyage, parmi lesquels on mentionne le plus souvent l'ambition diplomatique, l'entraînement de la mode ou même les dissentiments conjugaux de l'auteur des *Lettres persanes* (Ehrard : 1965, 13), il faut pourtant remarquer que c'est de manière délibérée que Montesquieu entreprend l'exploration du continent européen. Tout porte à croire qu'il est tout simplement curieux, sinon avide de découvrir l'Europe vis-à-vis de laquelle il ressent une affinité culturelle et spirituelle indéniable⁴. Quels que soient donc les motifs précis de son initiative, il faut avouer qu'ils ne sont pour lui qu'un prétexte commode, afin de réaliser ce dont il doit sans doute rêver depuis longtemps. Pour lui, si l'on veut être citoyen de l'Europe, il faut commencer par la connaître, comprendre son unité et examiner à fond sa diversité. En vrai philosophe éclairé, il désire faire une expérience empirique et explorer le continent européen par son propre effort viatique. Tout comme Rica et Usbek, Montesquieu tient à acquérir un savoir qui, jusqu'à présent, ne lui est connu qu'indirectement, par le témoignage des autres. Se mettre à voyager signifie donc compléter ses connaissances, vérifier ce qu'il sait déjà et découvrir ce qu'il ignore encore, confronter l'imaginaire avec la réalité, enfin construire son capital intellectuel. Décidément, pour Montesquieu, le voyage en Europe est avant tout un voyage à la découverte d'une sagesse ; explorer la topographie du continent équivalait à étendre l'espace du savoir. Tout comme l'Anglais Robert Boyle, Montesquieu est, lui aussi, profondément convaincu qu'il ne faut pas « voyager inutilement » (Bourguet : 1997, 1093) – pour lui, le voyage est moins un déplacement qu'une étude : « Il y a beaucoup de personnes qui payent les chevaux de poste, mais il y a peu de voyageurs » (Montesquieu : *Correspondance* : 1061)⁵. Le voyage est donc le symbole de la vitalité humaine, la manifestation la plus flagrante de l'activité intellectuelle à travers laquelle s'exprime la volonté perpétuelle de l'homme, en même temps que sa capacité à découvrir les énigmes du globe et de ses lois⁶.

Si pourtant Rica et Usbek partent d'Ispahan afin d'arriver à Paris, c'est justement depuis la capitale de la France que, le 5 avril 1728, Montesquieu se mettra en route, muni d'une carte d'Europe du fameux cartographe royal, Guillaume Delisle. Sans raconter en détail son grand tour à travers quelques pays du continent, il faut tout simplement rappeler qu'il commence son voyage par l'Autriche, où il séjourne plus de trois mois, ce qui est pour lui l'occasion

⁴ Sur l'image de l'Europe chez Montesquieu, voir surtout : *L'Europe de Montesquieu*. Éd. Maria Grazia Bottaro Palumbo et Alberto Postigliola, *Cahiers Montesquieu*, 2 :1995 ; Spector Céline, « Europe ». Dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL :<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1380009044/fr>

⁵ Montesquieu, lettre à Gaspard Giuseppe Cerati, Bordeaux, le 16 juin 1745 (lettre 355).

⁶ Voir à ce sujet : René Pomeau : *Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle*. Dans : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57:1967, p. 1269-1289 ; François Moureau (Éd.), « Voyager, explorer » : *Dix-huitième siècle*, 22 :1990.

de voir aussi la Slovaquie et la Hongrie, faisant alors partie de la monarchie des Habsbourg. Ensuite il passe en Italie, où il s'arrête pour presque une année entière, ce qui lui permet de voir une partie considérable de ce pays, y compris les États pontificaux. Puis, il séjourne plus de deux mois en Allemagne pour passer ensuite moins de trois semaines aux Pays-Bas. C'est de la Hollande qu'il part pour l'Angleterre, où il fera un long séjour d'un an et demi, décidément le plus long de tout son voyage européen. Il ne reviendra en France qu'au début du mois de mai 1731. Il faut aussi signaler qu'outre cette série de voyages, Montesquieu repartira encore une fois sur les routes d'Europe lorsqu'il viendra en 1747 pour un mois et demi à Lunéville, à la cour du roi de Pologne en exil, Stanisław Leszczyński, la Lorraine ayant alors le statut d'un duché autonome, évidemment beaucoup plus en théorie qu'en pratique, et n'appartenant pas encore à la monarchie française. Ce qui constitue le caractère exceptionnel de cette expérience viatique tardive, c'est qu'il s'agit du seul voyage européen de l'auteur des *Lettres persanes* après son grand tour de 1728-1731⁷.

Il est notoire que, tout comme Usbek, Montesquieu tient à enregistrer, sous forme d'un journal de voyage, les impressions, les observations, les informations et les remarques faites lors de son déplacement sur le continent. De ses trois longues années de voyages à travers quelques pays d'Europe, il a laissé un recueil de notes personnelles intitulé *Mes Voyages*⁸, de même que, tout juste après son séjour en Lorraine, presque à chaud, il s'est mis à rédiger une relation connue aujourd'hui sous le titre de *Souvenirs de la cour de Stanislas Leszczyński*. Il est sans doute à déplorer que, malheureusement, on ne dispose à l'heure actuelle que d'une partie de ces textes – importante, certes –, étant donné que les relations de Montesquieu de son séjour en Angleterre doivent aujourd'hui être considérées comme définitivement perdues, car brûlées par ses descendants, à l'exception de quelques petits fragments qui en restent conservés jusqu'à nos jours. De même, le caractère sommaire et décousu des souvenirs de la cour de Stanislas laisse croire, ou même permet d'être sûr que les remarques désordonnées que nous pouvons lire actuellement sont sans doute loin de refléter la version originale du texte⁹.

Néanmoins, la lecture des notes de voyage de Montesquieu dont on dispose aujourd'hui reste révélatrice à plusieurs égards, à commencer par le fait qu'elles s'inscrivent aisément dans la mode littéraire du voyage, tellement répandue en Europe au XVIIIe siècle. Certains insistent même sur le fait

⁷ Sur l'histoire du périple européen de Montesquieu, voir : Paweł Matyaszewski, *Podróż Monteskiusza. Biografia przestrzenna (Le voyage de Montesquieu. Biographie spatiale)*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011, surtout les pages 249-349.

⁸ Il faut saluer la toute dernière, et sans aucun doute la plus complète édition critique de *Mes Voyages*. Voir : Montesquieu, *Mes voyages*. Dans : *CŒuvres complètes de Montesquieu*, tome 10, Éd. Jean Ehrard, Paris, Classiques Garnier, 2012, XXVI-740 pages, 12 illustrations.

⁹ Dans les deux cas, il s'agit d'ouvrages posthumes, publiés seulement vers la fin du XIXe siècle, en 1896.

qu'avec *Mes Voyages*, Montesquieu offre l'un des premiers récits littéraires de voyages à l'époque des Lumières naissantes, ou même la première relation viatique rédigée par un homme de lettres de premier rang après le *Journal de voyage* de Michel de Montaigne (Shackleton : 1977, 79). Même s'il faut être plutôt prudent en ce qui concerne le rôle précurseur de Montesquieu dans le développement de la tradition littéraire du récit de voyage, on ne peut pas négliger en même temps l'importance philosophique de ses relations. Ce qui doit frapper le lecteur, c'est autant le nombre immense d'endroits qu'il visite, notamment de villes, car son expérience est d'essence urbaine, que la multitude extraordinaire de questions et de problèmes qui deviennent ses centres d'intérêt lors du grand tour en Europe. Montesquieu s'intéresse pratiquement à tous les domaines de la vie humaine, ce qui fait que son regard d'observateur, tout comme celui d'Usbek et de Rica, qui n'a rien de la curiosité vide des Parisiens des *Lettres persanes*, est profondément pénétrant ; rien n'y échappe : politique, mœurs, usages, religion, économie, monuments, musées, agriculture, climat, géologie, industrie, et la liste est encore fort loin d'être exhaustive. Le/s voyageur/s dévoile/nt le vrai esprit encyclopédique d'un philosophe parti à la recherche d'un savoir composé de nombreux éléments qui, tous, méritent son/leur attention, car ils constituent l'image du monde et de la civilisation humaine.

Il faut rappeler ici que, pendant son voyage à travers l'Europe, Montesquieu prend l'habitude de monter sur le plus haut clocher ou sur la tour la plus élevée, afin de s'assurer la vue la plus large possible, « pour voir le tout ensemble, avant de voir les parties » (Montesquieu : *Voyages*, 671). Par cette expérience à la fois verticale et panoramique, qui offre une perspective presque à vol d'oiseau, il cherche à englober, à l'image d'un jeu de puzzles, l'ensemble de la vérité composée de plusieurs éléments, tout comme la réalité de l'Europe est celle d'une entité complexe assurée par ses différents composants faisant son identité. On est vraiment étonné par la richesse des sujets et problèmes détaillés qui attirent son regard attentif : le caractère des Viennois, les débats de la Diète hongroise, les mines de fer en Slovaquie, la couleur des cheveux des Bavares, la peinture de Raphaël, le système politique et religieux des États allemands, l'avarice des Hollandais, la liberté de la presse en Angleterre, pour ne mentionner que quelques exemples significatifs parmi beaucoup d'autres. Dans ce « regard sur la totalité », pour reprendre ici les termes heureux de Jean Starobinski (Starobinski : 1989, 30), les relations de Montesquieu, présentes aussi bien dans ses *Voyages* qu'à travers sa riche correspondance, font parfois penser à une anthologie d'observations d'ordre très épars, toutes étant traitées pourtant avec un respect similaire, car considérées comme source inestimable du savoir à acquérir. On y découvre donc, d'un côté, des réflexions sérieuses dignes des pages du futur *De l'Esprit des lois* et, de l'autre, des anecdotes racontées ou des historiettes rapportées. Des observations sur l'art européen, l'histoire du continent ou ses systèmes politiques côtoient facilement celles sur la beauté exceptionnelle des femmes italiennes, le goût excellent du vin hongrois ou

l'état déplorable des rues de Londres. Enfin, à côté de remarques générales, nous en voyons d'autres à caractère personnel, dans lesquelles l'auteur est capable de faire des résumés détaillés de ses propres rencontres et conversations.

Ces derniers dévoilent un autre trait capital du comportement de Montesquieu lors de son grand tour en Europe. En faisant sienne l'attitude intellectuelle de l'époque, il est persuadé que voyager signifie avant tout s'ouvrir sur le monde, s'ouvrir aux autres. Étant l'une des manières les plus évidentes de réaliser l'idée de sociabilité, le déplacement correspond à favoriser les rapports humains, à échanger des opinions, à communiquer des idées. Montesquieu non seulement en est conscient, mais il donne dans son texte l'impression d'insister, peut-être plus que les autres ne le font, sur le caractère relationnel par excellence de ses expériences viatiques :

Vous ne sauriez croire quelle peine c'est, dans les pays étrangers, de penser qu'on se lie à des gens que l'on doit bientôt ne plus voir et souvent avec qui on serait bien aisé de vivre. Il me semble que le cœur est trop étroit pour tous les honnêtes gens que l'on pourrait aimer (Montesquieu : *Correspondance*, 905)¹⁰.

Montesquieu comprend la sociabilité tout à fait dans l'esprit de l'*Encyclopédie* de Diderot, comme un sentiment naturel de la bienveillance que l'homme a pour ses semblables, d'ailleurs tout comme Ibben qui, dans les *Lettres persanes*, écrit à Usbek : « Le cœur est citoyen de tous les pays » (*LP* : 115, LXVII). Cela explique sans doute le grand nombre de personnes qu'il rencontre lors de ses voyages, auxquelles il parle et qu'il fréquente, pour donner ensuite une relation écrite de ses rencontres, visites, entretiens. Mieux encore, lors de ses voyages, Montesquieu donne l'impression de sympathiser réellement avec les habitants des pays visités, de s'adapter assez vite à l'ambiance des endroits qu'il découvre, enfin de se solidariser avec ceux qu'il rencontre :

Quand j'ai voyagé dans les pays étrangers, je m'y suis attaché comme au mien propre : j'ai pris part à leur fortune et j'aurais souhaité qu'ils fussent dans un état florissant (Montesquieu : *Pensées*, n° 213).

Curieusement, sa contagion émotionnelle qui va même jusqu'à l'empathie, n'est pas sans rappeler tout le temps celle d'Ibben :

En quelque pays que j'ai été, j'y ai vécu comme si j'avais dû y passer ma vie : j'ai eu le même empressement pour les gens vertueux, la même compassion ou plutôt la même tendresse pour les malheureux, la même estime pour ceux que la prospérité n'a point aveuglés (*LP* : 115, LXVII).

En effet, son voyage à travers l'Europe est plus que l'histoire d'un explorateur curieux, avide de tout savoir et de tout connaître ; il est également

¹⁰ Montesquieu, lettre à Madame de Lambert, Gratz, fin juillet 1728 (lettre 190).

l'histoire des relations humaines, parfois même amicales, qu'il établira lors de son déplacement de trois ans, surtout en Italie et en Angleterre, et auxquelles il restera souvent fidèle sa vie durant. Aussi bien sa correspondance que ses *Voyages* dévoilent une liste assez longue de personnes qu'il rencontre et avec lesquelles il nouera de vrais liens de sympathie et d'amitié. Avec une ouverture d'esprit extraordinaire, qui dévoile en même temps son propre caractère, Montesquieu tient à découvrir la réalité géographique, politique, sociale et culturelle de l'Europe, en compagnie de gens qu'il y rencontre, sans hésiter à s'ouvrir spontanément à ceux qui l'entourent. Il faut remarquer que la plupart de ces relations sont de nature plus que purement scientifique ou philosophique – derrière elles se cache véritablement le « doux engagement du cœur » d'un Usbek (*LP* : 69, XXXIV).

Avec l'idée de sociabilité vient donc chez Montesquieu celle du cosmopolitisme. Son grand tour en Europe montre clairement qu'il veut sortir d'un monde plus restreint afin de pénétrer dans l'universel, sa pensée évoluant non seulement par l'accumulation d'un savoir de plus en plus solide, mais aussi, sinon surtout, par l'abandon de tout ce qui risquerait de freiner son inclination naturelle pour le nouveau. Montesquieu voyageur, tout comme Rhedi qui, comme on vient de le rappeler, « sort des nuages qui couvraient ses yeux dans le pays de sa naissance », prend surtout distance vis-à-vis de sa propre nationalité, car il se considère avant tout comme un citoyen du monde qui doit dépasser les contraintes de son origine : « je suis homme avant d'être Français (...) ; je suis nécessairement homme et (...) je ne suis Français que par hasard » (Montesquieu : *Pensées*, n° 350). En homme des Lumières par excellence, il prend une attitude cosmopolite qui lui permet de se sentir, selon la très juste définition qu'en donne en 1721 le *Dictionnaire de Trévoux*, « un homme qui nulle part n'est étranger » (Fink : 1997, 277). En voyageant par l'Europe, Montesquieu ne dépasse pas seulement les frontières des pays qu'il visite, mais aussi celles qui séparent leurs habitants. Sa vision du monde veut être universelle, une vision qui passe au-delà de la division des hommes en régions, nations, pays ou continents. Montesquieu est avant tout « citoyen de l'univers » et non otage de sa région natale de Bordeaux, de la France qui est sa patrie, ni même de l'Europe dont il est le fils naturel, et qu'il aime pourtant toutes les trois d'un sentiment d'attachement sincère et durable. Le voyage devient donc la victoire de ce qui est universel contre tout ce qui s'y oppose et qui peut être familial, provincial, national ou même continental. On le voit très bien dans sa conception des devoirs graduels qu'il emprunte directement à l'idée de valeurs concentriques, prônée par les stoïciens, où il propose une version profondément humaniste du cosmopolitisme éclairé :

Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince (...) ; si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime (Montesquieu : *Pensées*, n° 741).

Sans aucun doute, ses relations de voyage montrent clairement qu'en se déplaçant à travers l'Europe, Montesquieu est homme avant d'être Français, car, comme l'a dit Furetière, « un philosophe est partout en sa patrie » (Fink : 1997, 277). S'il laisse donc sans réponse l'absurde question de savoir comment on peut être Persan, il nous montre pourtant très bien, par sa propre attitude intellectuelle, comment on peut être Européen. Il regarde tout avec le plus grand intérêt et la plus grande ouverture d'esprit, sans pour autant s'étonner à la vue de ce qu'il découvre, car parmi les hommes il est partout chez lui.

Bibliographie :

- Bourguet, Marie-Noëlle, « Voyages et voyageurs ». *Dictionnaire européen des Lumières*. Éd. Michel Delon, Paris, PUF, 1997, p. 1092-1095
- Ehrard, Jean, *Montesquieu, critique d'art*. Paris, PUF, 1965
- Fink, Gonthier Louis, « Cosmopolitisme ». *Dictionnaire européen des Lumières*. Éd. Michel Delon, Paris, PUF, 1997, p. 277-279
- Matyaszewski, Paweł, *Podróż Monteskiusza. Biografia przestrzenna (Le voyage de Montesquieu. Biographie spatiale)*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011
- Montesquieu, Charles-Louis de, *Lettres persanes*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964
- Montesquieu, Charles-Louis de, *Voyages*. Dans *Montesquieu. Œuvres complètes*, Éd. Roger Caillois, in 2 vol., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951, vol. I
- Montesquieu, Charles-Louis de, *Correspondance*. Dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Éd. André Masson, in 3 vol., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III
- Montesquieu, Charles-Louis de, *Pensées. Le Spicilège*. Éd. Louis Desgraves, Paris, Éditions Robert Laffont, 1991
- Moureau, François (Éd.), « Voyager, explorer », *Dix-huitième siècle*, n° 22, 1990
- Pomeau, René, *Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle*. Dans : *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57 : 1967, p. 1269-1289
- Spector, Céline, « Europe », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1380009044/fr>
- Starobinski, Jean, *Montesquieu par lui-même*. Paris, Seuil, 1989
- Stewart, Philip, « Lettres persanes », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/137778509/fr> (page consultée le 28 novembre 2016)

Chateaubriand et l'Europe des intellectuels

Les voyages de Chateaubriand ainsi que les fonctions d'ambassadeur qu'il a occupées lui ont permis de parcourir l'Europe et de rendre compte, dans ses *Mémoires d'outre-tombe* et dans sa correspondance, de la vie intellectuelle dont il a été le témoin. Ainsi, dans le livre des *Mémoires* qu'il consacre à son ambassade à Berlin en 1821, il mentionne les frères Humboldt, mais c'est surtout le romancier, poète et naturaliste Adalbert de Chamisso, célèbre pour son *Histoire merveilleuse de Peter Schlemihl*, traduite en français en 1822, et pour ses voyages d'exploration en compagnie de Kotzebue, qui est mis à l'honneur dans ces pages où Chateaubriand s'emploie à faire ressortir les points communs de leur destinée d'« exilé[s] voyageur[s] ». Le parallèle esquissé le conduit à citer longuement le poème « Das Schloss Boncourt » en traduction française, dans lequel Chamisso évoque avec tendresse le château perdu de son enfance : nul doute que la proximité sonore de Boncourt et de Combourg ait joué dans l'identification de Chateaubriand au poète se souvenant avec émotion du « Fidèle château de [s]es pères », même s'il s'empresse d'ajouter que, pour sa part, il regrette Combourg « avec moins de résignation ». Comme très souvent sous la plume de Chateaubriand, ce portrait composite fait de fragments biographiques, d'anecdotes et de citations se clôt par un tour épigrammatique qui retient l'attention du lecteur, lorsqu'il précise qu'à la place de Peter Schlemihl, c'est son corps et non son ombre qu'il aurait vendu au diable, puis par une image poétique, bel exemple de clausule élégiaque de chapitre qu'affectionne le mémorialiste : « Je me souviens de Chamisso comme du souffle insensible qui faisait légèrement fléchir la tige des brandes que je traversai en retournant à Berlin¹ ». Opérant un décrochage narratif par rapport au récit biographique qui précédait, la clausule fait place à la figuration du souvenir au moyen d'une comparaison

¹ Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. J.-C. Berchet, Paris, Classiques de Poche, t. III, p. 76-80 (abréviation utilisée désormais : MOT). Pour une analyse détaillée des fins de chapitres ou de paragraphes, voir l'article de Jean-Marie Roulin, « La clausule dans les *Mémoires d'outre-tombe* », dans *Chateaubriand mémorialiste*, textes réunis par J.-C. Berchet et Ph. Berthier, Genève, Droz, 2000, p. 187-204.

qui renoue avec l'imagerie de la vanité pour dire la fragilité des êtres que l'on a côtoyés et l'évanescence de la trace qu'ils ont laissée dans notre mémoire.

Au fil des livres des *Mémoires d'outre-tombe*, on trouve donc régulièrement des portraits des grandes figures d'écrivains, d'artistes et de savants que Chateaubriand a rencontrés, dans lesquels il s'emploie à cerner leur personnalité et à commenter leur œuvre ou leurs découvertes, sans oublier de préciser les liens, le plus souvent compliqués, qu'ils ont entretenus avec le pouvoir dans leur pays, le rôle politique qu'ils ont pu avoir et la place qu'ils ont prise dans les débats de leur temps². Ainsi ne manque-t-il pas de noter que Guillaume de Humboldt vit retiré et se réfugie dans l'enquête philologique, parce qu'il est « suspect au gouvernement à cause de ses opinions³ », ce qui, nous allons le voir, est le cas de la plupart des hommes de lettres et de sciences qu'il mentionne. Quant à Chamisso, sa condition d'émigré nostalgique du pays natal rappelle que le poète ne peut plus espérer vivre à l'écart des crises de l'Histoire, qui influencent fatalement son inspiration. Mais Chateaubriand va plus loin, en considérant qu'il est désormais du devoir de l'écrivain de prendre activement part à la vie politique de son pays. C'est que, en cela très représentatif des écrivains de sa génération qui ont traversé la Révolution, Chateaubriand est convaincu que, par les liens qu'elle a tissés entre le politique et le littéraire, par l'exemple qu'elle a donné de l'efficacité politique de la parole à travers la renaissance de l'art oratoire, la Révolution a mis fin au règne des belles-lettres, dans le sens où elle a sonné le glas d'une littérature « isol[ée] au milieu des affaires humaines ». Il a conscience que s'est forgé dans ces années charnières le concept d'une écriture militante, dont les choix esthétiques procèdent d'un projet politique et redéfinissent le statut de l'écrivain dans la Cité. Il l'affirme du reste dans le discours qu'il rédige en mars 1811 en vue de sa réception à l'Académie : la Révolution a mis fin aux temps de paix et de « bonheur » pendant lesquels les écrivains, encore dégagés de toute responsabilité envers la société, pouvaient « se livrer à des discussions purement académiques » et passer « une vie frivole à s'occuper de chicanes grammaticales, de règles de goût, de petites sentences littéraires ». Désormais moins heureux, mais moins futile, l'écrivain que la crise révolutionnaire a de toute façon interrogé, parfois même impliqué, doit avoir le droit « d'examiner le côté sérieux des objets⁴ ». De l'*Essai sur les révolutions* aux *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand part en guerre, exemples célèbres à l'appui, contre l'« imbécile opinion moderne » qui sépare « les talents littéraires » des « talents politiques » et qui se persuade qu'un écrivain ne saurait s'y connaître en « économie politique » ou en diplomatie⁵. C'est notamment le cas dans

² Voir notre ouvrage, *La Poétique de Chateaubriand : le portrait dans les 'Mémoires d'outre-tombe'*, Paris, Champion, 1997.

³ Chateaubriand, *MOT*, t. III, p. 76.

⁴ *Ibid.*, t. II, p. 784.

⁵ Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, éd. M. Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, p. 111, 151 (Notes de 1826).

le chapitre intitulé « Présomption » des *Mémoires*, dans lequel il rappelle que « la plupart des grands écrivains de l'Antiquité, du Moyen Âge, de l'Angleterre moderne, ont été de grands hommes d'État, quand ils ont daigné descendre jusqu'aux affaires », avant de conclure en s'insurgeant encore une fois contre les « sots de France, espèce particulière et toute nationale » qui s'obstinent à faire du « talent littéraire » « un obstacle au succès politique » et qui préfèrent par exemple renvoyer Lamartine à ses vers⁶. C'est pourquoi, lorsqu'il veut rendre hommage aux membres de l'Académie, il ne se contente pas de vanter leur art, mais il fait aussi l'éloge de leur dévouement à la cause publique et de leur succès en politique intérieure ou étrangère. C'est pourquoi surtout, lorsqu'il écrit ses mémoires, il raconte sa double vie d'homme d'État et de grand écrivain, de manière à prouver qu'il a su être l'un de ces descendants d'Achille, qui, n'en déplaise à ses compatriotes, « manient, comme ce héros, la lyre et l'épée⁷ ».

On ne sera donc pas étonné que, dans la « Préface testamentaire » par laquelle il comptait ouvrir ses *Mémoires*, il mette en avant la chance extraordinaire qui lui a été donnée de se retrouver aux affaires en même temps que d'autres hommes de lettres participant au gouvernement d'autres pays :

J'ai fait partie d'un triumvirat qui n'avait point eu d'exemples : trois poètes opposés d'intérêts et de nations se sont trouvés, presque à la fois, ministres des Affaires étrangères, moi en France, M. Canning en Angleterre, M. Martinez de la Rosa en Espagne⁸.

Et plus loin, il évoque encore avec nostalgie les siècles passés, Moyen Âge et Renaissance, au cours desquels « les premiers génies des lettres et des arts participèrent au mouvement social » et pouvaient « chant[er] et écri[re] au milieu des pèlerinages et des combats⁹ ». C'est cette figure idéale de l'écrivain ou de l'artiste en prise directe avec le monde, qui accepte des charges politiques importantes ou du moins qui ne reste pas en retrait, qui prend part aux luttes du moment et qui sait au besoin s'opposer de toute la force de ses actions et de sa parole aux agissements d'un ennemi extérieur ou d'un tyran, qu'il se plaît à retrouver lorsqu'il parcourt l'Europe ou lorsqu'il revient sur son Histoire récente. Ainsi en va-t-il dans le long chapitre des *Mémoires* dans lequel il raconte les hauts faits des intellectuels, professeurs et poètes, qui se sont illustrés en 1813 par leur engagement contre les troupes napoléoniennes lors de la campagne de Saxe, autrement nommée, précise-t-il, « la campagne de la jeune Allemagne ou des poètes ». Chateaubriand, qui n'a pas oublié qu'il s'est lui-même élevé contre l'Empereur dans un article retentissant dénonçant, après l'exécution du duc d'Enghien, son comportement de tyran et qui se montre toujours prêt à défendre

⁶ Chateaubriand, *MOT*, t. III, p. 408, 410.

⁷ *Ibid.*, t. II, p. 785.

⁸ *Ibid.*, t. I, p. 756.

⁹ *Ibid.*, t. I, p. 758.

la liberté des peuples, commence par dire son « désespoir » de se retrouver dans la situation de devoir faire l'éloge de ceux qui font « couler » le sang de ses compatriotes, et de fait, c'est très vite l'« intérêt » et même l'enthousiasme qui prend le dessus et qui le conduit à célébrer « cette généreuse jeunesse saisissant l'épée au nom de l'indépendance ». S'arrêtant sur la réaction des universités d'Allemagne, il prend soin de citer des extraits de la *Germanie* de Tacite pour prouver que les étudiants qui s'engagent pour courir « à la délivrance de la patrie » ont en eux l'étoffe des héros de l'Antiquité et ont donc su garder la même énergie guerrière. Deux figures se détachent surtout de son récit : d'abord celle de Fichte, dont il rapporte dans une mise en scène frappante la décision exemplaire de joindre l'acte à la parole, en l'occurrence d'interrompre un enseignement sur la notion de « devoir » pour aller immédiatement s'enrôler dans l'armée :

Le professeur Fichte faisait à Berlin, en 1813, une leçon sur le *devoir* ; il parla des calamités de l'Allemagne, et termina sa leçon par ces paroles : « Le cours sera donc suspendu jusqu'à la fin de la campagne. Nous le reprendrons dans notre patrie devenue libre, ou nous serons morts pour reconquérir la liberté ». Les jeunes auditeurs se lèvent en poussant des cris : Fichte descend de sa chaire, traverse la foule, et va inscrire son nom sur les rôles d'un corps partant pour l'armée.

Chateaubriand ne commente pas davantage, mais on devine son admiration face au courage du professeur qui sait ne pas parler en vain et qui s'engage réellement pour la défense de ses idéaux. Mais Fichte n'est pas le seul à incarner « l'intelligence » qui « descend dans la lice contre la force brutale ». Le poète viennois Charles-Théodore Körner, qui avait rejoint le régiment des Chasseurs volontaires de Lützow et qui mourut au combat, est également mis à l'honneur dans ce chapitre qui célèbre en lui le nouveau Tyrtée, capable de galvaniser les troupes par ses chants martiaux, comme par ce dialogue du Cavalier et de son épée longuement cité par Chateaubriand. En ce jeune homme qui compose son hymne « au bivouac » revit vraiment l'idéal du poète combattant des siècles passés, s'adonnant à la Muse au plus fort de l'action, que Chateaubriand avait célébré, entre autres textes, dans la « Préface testamentaire ». On note toutefois que, si la suite du chapitre continue d'évoquer avec beaucoup d'émotion ces « écoliers-soldats, avec leurs professeurs-capitaines » qui donnèrent leur vie pour défendre leur patrie, la fin est nettement moins en faveur de l'Allemagne contemporaine que Chateaubriand accuse d'avoir oublié le nom de ceux qui lui assurèrent l'indépendance, ce qui lui fournit une nouvelle occasion de fustiger l'ingratitude des rois et des gouvernants en général à l'égard de ceux qui se dévouent pour eux¹⁰.

Côté français, il revient à Germaine de Staël d'incarner dans les *Mémoires d'outre-tombe* l'opposition des milieux intellectuels à Napoléon. Certes, lorsqu'il parle de la vie de la célèbre exilée à Coppet, Chateaubriand qui, il faut

¹⁰ *Ibid.*, t. II, p. 532-538.

le reconnaître, aime à faire remarquer qu'il a connu pire et ne se montre pas toujours très compatissant, ne manque pas d'abord de suggérer que les plaintes de Germaine de Staël quant à son bannissement sont quelque peu exagérées. L'ironie fuse lorsque, se souvenant d'une visite qu'il lui fit en 1805, il se moque de ce malheur qui consistait à « avoir de la gloire, des loisirs, de la paix, dans une riche retraite à la vue des Alpes », avant de conclure qu'« il est fâcheux d'être atteint d'un mal dont la foule n'a pas l'intelligence ». Chateaubriand va même jusqu'à lui faire l'éloge de l'isolement dont elle souffre en le lui présentant comme un « moyen précieux d'indépendance et de bonheur¹¹ », ce qui, il l'avoue, n'est pas du goût de la châtelaine qui se sent blessée par ses propos. Il oppose ce faisant deux tempéraments, celui de Germaine de Staël, dont il met en avant le goût de la société et de ses plaisirs, le besoin de briller, et le sien, plus farouche, plus sauvage, qui s'épanouit dans la solitude. Ce n'est du reste pas la première fois qu'il éprouve le besoin de prendre ses distances par rapport à des hommes ou à des femmes de lettres à qui il reproche de trop aimer le monde : Voltaire est la cible de la même ironie, lui qu'il dépeint en « homme des trompettes » qui préféra toujours la cour des princes de la terre à l'humble beauté des environs de Ferney, à laquelle il se montre pour sa part au contraire très sensible¹². Son jugement sur Germaine de Staël va toutefois évoluer, au fur et à mesure qu'elle lui apparaît comme la figure de proue de la résistance intellectuelle à Napoléon. On remarque ainsi qu'elle est citée en bonne place dans le vibrant hommage qu'il rend aux « nobles âmes » qui ont eu le courage de ne pas céder, même lorsqu'il y avait danger à ne pas le faire, et surtout même lorsqu'il y avait tant de récompenses à attendre d'une attitude soumise :

Honneur donc aux La Fayette, aux de Staël, aux Benjamin Constant, aux Camille Jordan, aux Ducis, aux Lemercier, aux Lanjuinais, aux Chénier, qui, debout au milieu de la foule rampante des peuples et des rois, ont osé mépriser la victoire et protester contre la tyrannie¹³ !

Seule femme citée dans cette liste, Germaine de Staël force l'admiration de celui qui sait, pour l'avoir lui-même expérimenté, quel courage il faut pour se dresser contre le tyran et pour oser longtemps lui tenir tête. Elle devient le symbole de l'intellectuel que le pouvoir méprise, ou plutôt dont il se garde de reconnaître les compétences, car il ne supporte pas cette prétention à penser le monde, et encore moins à en diriger les affaires, qu'il prend pour de la rivalité. C'est le cas de Bonaparte, comme l'écrit Chateaubriand, qui « se croyait bravé par tout ce qui avait quelque grandeur indépendante » et qui ne pouvait supporter cette « familiarité de l'intelligence qui se place au niveau du maître de l'Europe¹⁴ ».

¹¹ *Ibid.*, t. II, p. 227.

¹² *Ibid.*, t. IV, p. 46.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 572-573.

¹⁴ *Ibid.*, t. III, p. 232-233.

Si le cas de Germaine de Staël prend sous sa plume une dimension exemplaire, c'est donc bien, comme l'explique Stéphanie Tribouillard, parce qu'elle « incarne ce que le pouvoir abusif ne peut comprendre : la nécessaire souveraineté de l'écrivain qui le pousse légitimement à traiter, dans le respect, mais d'égal à égal, avec le pouvoir¹⁵ ». Ce sont cette reconnaissance refusée des mérites de l'homme ou de la femme de lettres ainsi que les tracasseries de tous ordres que lui vaut l'indépendance de sa pensée qui retiennent surtout l'attention de Chateaubriand et qui le conduisent à placer Germaine de Staël au cœur de son propre combat en faveur des libertés et de la promotion sociale, politique, de l'écrivain. On remarque en revanche qu'il s'intéresse beaucoup moins dans ses *Mémoires* au rayonnement européen dont a bénéficié ce que l'on a appelé le « groupe de Coppet ». On ne trouvera pas sous sa plume l'équivalent du commentaire admiratif de Stendhal notant en juillet 1817, en dépit de ses fortes et constantes réserves à l'encontre de l'œuvre de Germaine de Staël et notamment de son style enflé, que se réunissaient à Coppet les « états généraux de l'opinion européenne », soit une assemblée qui n'avait jamais eu sa pareille, regroupant les plus grands esprits pour débattre librement des « plus grandes questions de la morale et des arts¹⁶ ». Chateaubriand ne décrit pas dans le détail la sociabilité intellectuelle si originale et si féconde qui a été expérimentée à Coppet¹⁷. Il en garde pour l'essentiel l'esprit de résistance, qui suffit à ses yeux, en dépit de leurs divergences idéologiques, à classer celle qui a animé ce foyer de discussions parmi les grands représentants des intellectuels de son temps.

On aurait tort de penser que la situation des hommes de lettres est meilleure dans l'Europe que parcourt Chateaubriand dans les années 1830. C'est que l'Europe passée sous la férule autrichienne qu'il découvre alors est une Europe mise au pas et surveillée, où la présence policière est partout, où l'on ne circule que dûment muni de passeports et de visas, et où tout passage de frontières devient une épreuve. Chateaubriand dans ses *Mémoires* comme Stendhal dans *La Chartreuse de Parme* ont su tirer le meilleur parti comique des scènes mettant aux prises le voyageur avec le douanier soupçonneux¹⁸, mais tous deux n'en reconnaissent pas moins dans ces contrôles rigoureux l'outil dangereusement performant dont a su se doter un État policier et bureaucratique pour surveiller les déplacements sur le territoire. Tous deux y voient l'avènement d'une

¹⁵ Stéphanie Tribouillard, *Le Tombeau de Madame de Staël. Les discours sur la postérité staélienne en France (1817-1850)*, Genève, Slatkine, 2007, p. 861.

¹⁶ Stendhal, *Rome, Naples et Florence en 1817*, dans *Voyages en Italie*, éd. V. Del Litto, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1973, p. 155 (6 août 1817).

¹⁷ Voir Étienne Hofmann et François Rosset, *Le Groupe de Coppet*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2005.

¹⁸ Voir notre article, « L'ambassadeur, le fugitif et le douanier : passages de frontières dans *La Chartreuse de Parme* et dans les *Mémoires d'outre-tombe* », dans *Frontières et Seuils, Eidôlon*, textes réunis par Joëlle Ducos, n° 67, 2004, p. 235-249.

nouvelle forme de despotisme, moins violent mais plus insidieux, qui se sert du militaire devenu gendarme ou douanier pour instaurer un « univers carcéral de règlements à respecter, de visas à obtenir, de passeports à présenter, dans lequel rien ne pourra plus se faire sans autorisation¹⁹ ». On se doute que, dans cet espace européen devenu si accueillant, où « la vexation pour les passeports est aussi stupide que brutale²⁰ », comme le constate encore Chateaubriand à Milan, les lettres et les arts sont particulièrement surveillés, et durement punis ceux qui osent se rebeller contre la puissance dominante. C'est ce que va illustrer Chateaubriand en revenant à plusieurs reprises sur l'agonie intellectuelle et artistique de l'Italie, passée sous domination autrichienne. Ainsi, en route pour Ferrare, il se plaît à énumérer quelques-uns des hommes célèbres qui « ont été enfantés par cette terre des Muses », mais un mouvement qui est familier à la pensée du mémorialiste le fait passer du positif au négatif, du plein au vide²¹, et en l'occurrence de l'éloge au chant de deuil, car, après avoir rendu hommage à toutes ces gloires, il fait la liste de ceux qu'il n'a pas connus ou n'a pas pu rencontrer, ce qui le conduit à nommer « Pellico et Manzoni », immédiatement désignés comme les « rayons d'adieux de la gloire italienne²² ». De même, dans la « Préface testamentaire », lorsqu'il veut rendre compte du vide qui s'est fait autour de lui, il est significatif qu'il choisisse d'abord de parler du cas italien, de ce pays qui ne conserve plus « de ses jours brillants » « que Pindemonte et Manzoni », parce que, certes, de grands noms, Alfieri, Canova, Monti, « ont disparu », mais aussi parce que « Pellico a usé ses belles années dans les cachots du Spielberg » et que, comme le prouve son histoire, « les talents de la patrie de Dante sont condamnés au silence, ou forcés de languir en terre étrangère²³ ».

Un nom revient dans ce tableau, celui de Silvio Pellico, que Chateaubriand, à l'instar de ses contemporains, et notamment de Stendhal, érige en symbole du destin tragique de l'Italie et du régime de terreur que fait régner l'Autriche à travers ses prisons où elle laisse croupir ses opposants. Car après les postes frontières aux contrôles tatillons, c'est bien par les prisons rendues célèbres par leurs conditions de détention particulièrement dures que l'Europe aux couleurs de l'Autriche se distingue, si bien que ces prisons deviennent un lieu de pèlerinage obligé pour les voyageurs qui souhaitent au contraire rendre hommage à ceux qui ont eu le courage de refuser l'oppression et qui y ont été enfermés. Chateaubriand est de ceux-là : de passage à Venise, il ne manque pas de visiter les « mansardes de l'auteur de *Mie Prigioni* ». L'adresse au lecteur

¹⁹ Jean-Claude Berchet, « L'Europe prisonnière », in *Chateaubriand – Paris – Prague – Venise*, textes réunis par Ph. Berthier, *Cahier romantique* n° 7, Clermont-Ferrand, 2001, p. 7-23 (p. 20 pour la citation).

²⁰ Chateaubriand, *MOT*, t. IV, p. 385.

²¹ Voir Jean-Marie Roulin, « Le travail de la négation. L'ombre et le reflet », dans Chateaubriand e i, *Mémoires d'outre-tombe*, Edizioni ETS, Slatkine, 1998, p. 129-145.

²² Chateaubriand, *MOT*, t. IV, p. 430-431.

²³ *Ibid.*, t. I, p. 757.

qui introduit ce chapitre²⁴ entièrement consacré au récit de cette visite rend compte de la célébrité acquise par Silvio Pellico grâce à l'énorme succès de son livre, qui fut l'un des ouvrages les plus vendus en France dans les années qui suivirent sa publication en 1832, dans la mesure où Chateaubriand présente cette démarche comme allant de soi : « Vous pensez bien qu'à Venise je m'occupais nécessairement de Silvio Pellico ». La description qui suit est destinée à vérifier l'exactitude du témoignage laissé par le détenu : Chateaubriand prend plaisir à s'identifier à lui et à attester la vérité de tous les détails qu'il a donnés sur la vue qu'il avait depuis sa fenêtre. Mais il constate que ces « chambres » sont désormais « abandonnées », ce qui ramène sous sa plume le commentaire habituel sur l'errance qu'est la vie des hommes, incapables de trouver le repos et de se fixer ici-bas, « pas même dans les prisons ». Toutefois, il ne s'en tient pas à cette réflexion générale sur l'instabilité de la condition humaine, qui est une nouvelle variation sur le thème de la vanité. De fait, s'il commence par faire l'éloge en des termes très stendhaliens de la beauté de ces chambres qui, grâce à leur situation élevée, « ont de l'air, une vue superbe », ce qui les rend dignes d'être « prisons de poète », il revient vite à la réalité du pouvoir oppressif dont elles sont l'instrument et, en une série de phrases exclamatives qui disent son indignation, il s'insurge contre le sort fait à Pellico, contre « la sentence à mort pour opinion spéculative », contre « les cachots moraves » où furent inutilement englouties « dix années de la vie, de la jeunesse et du talent », et même contre les « cousins », ces moustiques dont Pellico se plaint et dont lui-même dit être importuné à l'hôtel où il est descendu. Ce détail lui permet d'amorcer un parallèle qui peut faire sourire, dans la mesure où Chateaubriand en profite pour faire remarquer qu'il a lui aussi connu la prison, lorsqu'il fut incarcéré à la Conciergerie à Paris en 1832, pour son soutien – réservé – à la duchesse de Berry. Il tient à faire remarquer qu'il y était « plus mal logé que Pellico ne l'était dans son belvédère du palais ducal », puisqu'il était « obligé de monter sur une table pour jouir de la lumière » : il est vrai qu'il dut rester quelques heures dans une cellule particulièrement désagréable, mais où, finalement, il ne fut « point du tout malheureux²⁵ », puisqu'il s'arrangea pour composer des vers et que, de toute façon, il en sortit très vite pour être recueilli par le préfet de police lui-même qui lui offrit de le loger. On peut donc trouver la comparaison excessive, mais elle traduit bien son inquiétude de voir tous les pouvoirs pratiquer la même politique d'intimidation et prendre plaisir à « plonge[r dans leurs] geôles²⁶ » tous ceux qui leur résistent, transformant ainsi l'Europe en un vaste espace carcéral. Et l'on comprend bien qu'en racontant dans ses *Mémoires* les visites rendues en prison à Lamennais ou à Armand Carrel, il entend montrer que la monarchie de Louis-Philippe n'est pas en reste dès lors qu'il s'agit de reléguer

²⁴ Duquel sont tirées toutes les citations qui suivent, *ibid.*, t. IV, p. 400-402.

²⁵ *Ibid.*, t. IV, p. 119.

²⁶ *Ibid.*, t. IV, p. 138.

« aux ténèbres d'une geôle le reste des hommes supérieurs dont elle ne peut ni juger le mérite ni soutenir l'éclat²⁷ ». Pour ce qui est de Pellico, la suite a beau être plus légère, puisque Chateaubriand fait rechercher Zanze, la fille du geôlier dont le prisonnier se serait épris, et s'amuse à comparer la version romanesque de leurs amours laissée par le détenu à la réfutation rédigée par la jeune femme, avant de trancher en faveur de la « Zanze selon les Muses²⁸ », l'obsession carcérale reprend vite le dessus, parce que Chateaubriand doit de nouveau affronter la police autrichienne pour des problèmes de visas et craint toujours d'être arrêté²⁹, mais aussi parce que, où qu'il aille, tout lui rappelle la politique de terreur qui s'est abattue sur l'Italie. À peine a-t-il quitté Venise et découvert, sur les pas de Pellico, « les prisons où la matérielle Autriche essaye d'étouffer les intelligences italiennes³⁰ », qu'il retombe à Ferrare sur la même effrayante réalité, puisqu'il trouve la ville « déshabitée », privée « de ses femmes, de ses plaisirs et de ses poètes », et placée désormais « sous le joug d'une garnison d'Autrichiens », qui lui donne le « visage d'un persécuté ». Le pire est qu'il constate que, pour tout monument, sort de terre « un tribunal criminel, avec des prisons non achevées », qui annoncent d'autres arrestations pour contenir les jeunes talents italiens un peu trop indociles : « Qui mettra-t-on dans ces cachots récents ? La jeune Italie³¹ », répond-il, consterné.

Il n'est bien sûr pas indifférent que « ces geôles neuves » que l'on prépare à Ferrare « touchent à l'ancien cachot du chantre de la *Jérusalem*³² », auquel Chateaubriand consacre tout le chapitre suivant. S'il avait déjà, dans le *Génie du christianisme*, rendu hommage à son chef-d'œuvre, érigé en modèle de la poésie chrétienne qu'il voulait promouvoir, le but est ici différent, dans la mesure où c'est la vie du Tasse qui retient son attention. Chateaubriand se lance en effet dans un long récit biographique qui fait ressortir toutes les épreuves traversées par le poète. Quoique tout à fait conscient du peu de fiabilité des sources qui sont à sa disposition pour écrire cette vie³³, Chateaubriand s'en tient comme ses contemporains à cette version qui écarte les témoignages plus critiques à l'encontre du Tasse, notamment celui de Montaigne, mais qui a l'avantage d'organiser cette vie en un destin tragique exemplaire de la condition du poète ici-bas, quels que soient le lieu et le moment. Car comme les autres auteurs de son temps, Chateaubriand se sert de ce récit pour héroïser le Tasse et surtout pour conférer aux malheurs de son existence une valeur prémonitoire, pour

²⁷ *Ibid.*, t. IV, p. 593.

²⁸ *Ibid.*, t. IV, p. 467.

²⁹ *Ibid.*, t. IV, p. 471 : « Toute ma crainte était qu'une fine mouche de la police autrichienne ne mît des obstacles au *visa* ».

³⁰ *Ibid.*, t. IV, p. 406.

³¹ *Ibid.*, t. IV, p. 432-433.

³² *Ibid.*

³³ « Je sais qu'on élève des doutes assez fondés sur l'identité des lieux ; mais, comme tous les vrais croyants, je nargue l'histoire », note-t-il par exemple, *ibid.*, t. IV, p. 446.

autant qu'ils annonceraient les revers et les souffrances qui doivent fatalement frapper l'écrivain, l'artiste où qu'il soit, dans la mesure où il a toutes les chances d'attiser la jalousie par son talent et d'être suspect aux yeux du pouvoir qui se méfie toujours de ceux qui pensent³⁴. Très proche du diagnostic établi dans les mêmes années par Vigny dans *Stello* (1832) qui illustre à travers trois histoires se déroulant sous des régimes politiques différents l'inévitable conflit entre l'homme de lettres et le pouvoir, Chateaubriand le rejoint encore en brossant plus généralement le portrait du génie forcément incompris de son vivant, en butte à l'animosité d'une foule envieuse et ingrate, qui reconnaîtra trop tard, lorsqu'il aura disparu, tout ce qu'il lui avait apporté. On sait que cette destinée sacrificielle du génie suivie d'une reconnaissance posthume conduit Chateaubriand à l'identifier au Christ « méconnu, persécuté, battu de verges, couronné d'épines, mis en croix pour et par les hommes », qui « meurt en leur laissant la lumière et ressuscite adoré³⁵ ». Et de fait, si toutes les occasions sont bonnes pour fustiger les persécuteurs des talents, Chateaubriand ne manque pas non plus de rappeler que ce sont finalement eux qui ont le dernier mot et qui humilient leur tyran, parce qu'on se souvient de leur œuvre alors que la vie de leurs oppresseurs est oubliée, et que tout ce qui a trait à leur martyr devient l'objet d'un culte, comme le prouvent les pèlerinages très courus sur les lieux de détention du Tasse ou de Pellico. S'il est lucide sur les rivalités qui peuvent exister entre créateurs³⁶, il tient en outre à noter la solidarité qui s'établit entre eux dans leur infortune, à l'image de Camoëns terminant lui aussi sa vie « dans un hospice à Lisbonne » et consolé sur le « grabat » où il agonise par les vers plein d'admiration que lui adresse Le Tasse et que cite Chateaubriand. Ainsi voit le jour, entre « l'auteur captif de la Jérusalem » et « l'auteur mendiant des *Lusiades*³⁷ », une identité de destinée qui scelle l'alliance du génie et du malheur, mais dans un rapport fraternel que Chateaubriand s'emploie à prolonger à sa manière, en citant ceux qui, comme Goethe envers le Tasse, continuent de siècle en siècle à leur rendre hommage et à faire vivre leur mémoire.

Sans doute pourrait-on conclure ce parcours en faisant remarquer que toutes les épreuves traversées par ces grands écrivains en conflit avec le pouvoir, emportés dans les grandes crises de l'Histoire, ont finalement nourri leur talent et garanti la lucidité, l'indépendance qui font la grandeur de la pensée. Chateaubriand en est convaincu, lui qui se plaît à souligner que le renouveau littéraire au seuil du XIXe siècle est venu d'hommes et de femmes (Germaine de Staël) qui avaient comme lui connu le traumatisme de la Révolution, puis les souffrances de l'émigration ou de l'exil³⁸. Et c'est du reste aussi pour cela

³⁴ Voir Clélia Anfray, « Le Tasse disparu. Fin d'un mythe romantique », *Romantisme*, n°148, 2010, p. 145-156.

³⁵ Chateaubriand, *MOT*, t. IV, p. 447.

³⁶ *Ibid.*, t. I, p. 728.

³⁷ *Ibid.*, t. IV, p. 439-440.

³⁸ *Ibid.*, t. II, p. 76.

qu'il lui conseillait de ne pas trop se plaindre de la retraite à laquelle elle était contrainte. Mais si tout n'est pas négatif, du moins du point de vue de la création, dans cette confrontation avec les violences de l'Histoire et dans ce rapport de force qui s'établit avec les gouvernants, on note pourtant que l'inquiétude de Chateaubriand grandit, car il semble croire de moins en moins en la capacité de l'Europe à produire de nouvelles élites intellectuelles. En effet, adoptant la posture du témoin ultime qui lui est chère, il constate à plusieurs reprises qu'il est le seul des grands noms des lettres et des arts de son temps à avoir survécu, et il ne mentionne pas de relève. Cette tendance à mettre en scène son isolement en attirant l'attention sur le vide progressif qui s'est fait autour de lui est présente dès la « Préface testamentaire » où, après avoir énuméré tous ceux qui sont déjà morts ou qui ont été privés de liberté, il se reconnaît pour mission celle « d'enterrer [s]on siècle » et se compare à un vieux prêtre chargé de sonner la cloche « avant de tomber lui-même, lorsque le dernier citoyen aurait expiré³⁹ ». Cette position de dernier représentant des grands écrivains est bien sûr avantageuse et ne peut que satisfaire son orgueil, mais on aurait tort de s'en tenir à cette explication par la fatuité, car elle renvoie chez lui à une angoisse très profonde, liée, comme d'habitude sous sa plume, à la déploration de la brièveté des vies humaines et à la vanité de tout ici-bas, y compris de la gloire la plus fondée, mais aussi à la crainte de voir l'Europe s'engager dans une organisation politique et sociale de moins en moins propice à l'épanouissement de grands talents. Car à l'influence néfaste des souverains tyranniques qui persécutent écrivains et artistes dont ils ne peuvent supporter la liberté de pensée et de création, Chateaubriand a de plus en plus peur que se substitue un pouvoir tout aussi dangereux et tout aussi fatal, celui d'une société démocratique travaillée par la passion de l'égalité, que son esprit niveleur rend hostile à l'émergence d'hommes et de femmes supérieurs par leurs talents.

Bibliographie :

Sources :

- Chateaubriand, François René de, *Mémoires d'outre-tombe*. Éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Classiques de Poche, 1989-1998, 4 vol.
- Chateaubriand, François René de, *Essai sur les révolutions*. Éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978
- Stendhal, *Rome, Naples et Florence en 1817*, dans *Voyages en Italie*. Éd. V. Del Litto, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1973

³⁹ *Ibid.*, t. I, p. 757.

Ouvrages critiques :

- Anfray, Clélia, « Le Tasse disparu. Fin d'un mythe romantique », *Romantisme*, n° 148, 2010, p. 145-156.
- Bercegol, Fabienne, *La Poétique de Chateaubriand : le portrait dans les Mémoires d'outre-tombe*, Paris, Champion, 1997
- Bercegol, Fabienne, « L'ambassadeur, le fugitif et le douanier : passages de frontières dans *La Chartreuse de Parme* et dans les *Mémoires d'outre-tombe* », dans *Frontières et Seuils, Eidôlon*, textes réunis par Joëlle Ducos, n° 67, 2004, p. 235-249
- Berchet, Jean-Claude, « L'Europe prisonnière », in *Chateaubriand – Paris – Prague – Venise*, textes réunis par Philippe Berthier, *Cahier romantique* n° 7, Clermont-Ferrand, 2001, p. 7-23
- Hofmann, Étienne et Rosset, François : *Le Groupe de Coppet*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 200
- Roulin, Jean-Marie, « Le travail de la négation. L'ombre et le reflet », dans Chateaubriand e i, *Mémoires d'otre-tombe*, Edizioni ETS, Slatkine, 1998, p. 129-145
- Roulin, Jean-Marie, « La clausule dans les *Mémoires d'outre-tombe* », dans Jean-Claude Berchet et Philippe Berthier, *Chateaubriand mémorialiste*, Genève, Droz, 2000, p. 187-204
- Tribouillard, Stéphanie, *Le Tombeau de Madame de Staël. Les discours sur la postérité staëlienne en France (1817-1850)*, Genève, Slatkine, 2007

Maurice Maeterlinck, une pensée belge sur l'Europe

Si l'engouement de Maeterlinck pour la germanité est aujourd'hui bien connu, notamment grâce à l'étude substantielle de Paul Gorceix (*Les affinités allemandes dans l'œuvre de Maurice Maeterlinck*, 1975), il semble en revanche utile d'en reparler dans un contexte plus large construit, celui-ci, par un ensemble de circonstances décisives qui ont contribué à son émergence. Il s'agit, en effet, d'une constellation de facteurs d'ordre tant politique et social qu'esthétique dont l'action conjointe a amené Maeterlinck à considérer la germanité comme « la voix de l'Europe » (*Cahier bleu*). Il n'était pas seul à exprimer de telles convictions en Belgique ; ses confrères – Camille Lemonnier, Georges Rodenbach, Émile Verhaeren ou Charles van Lerberghe – se prononçaient, eux aussi, en faveur du génie germanique, devenu à leurs yeux, en cette fin du XIXe siècle, la dominante de la culture européenne. Il convient cependant de souligner que la germanité ne se limite pas aux yeux du Belge (des Belges) au seul rayonnement de la culture allemande. Conformément au modèle proposé au début du XIXe siècle par Madame de Staël dans ses ouvrages programmatiques *De la littérature* et *De l'Allemagne*, la germanité correspond à un territoire beaucoup plus large que l'Allemagne seule, englobant l'Angleterre, la Scandinavie et la Flandre, à quoi les Belges ajouteront aussi la Russie.

Il y a, au moins, trois raisons pour lesquelles il est intéressant de convoquer ici la Belgique et la figure de Maurice Maeterlinck. La première raison est que la Belgique du XIXe siècle est probablement l'un des pays les plus européens qui soient, fédérateur de différentes tendances esthétiques, creuset des idées politiques et sociales, terre d'accueil pour les proscrits et les mal-pensants de l'Europe entière. Dans ce climat cosmopolite s'élabore une pensée esthétique qui est en même temps une pensée identitaire. Doublement identitaire, car celle qui façonne le visage de la Belgique et celle qui forme l'artiste Maeterlinck.

La deuxième raison concerne l'aspect identitaire de la réflexion maeterlinckienne. Or, le surgissement de cette pensée couvre une période capitale pour la Belgique, à savoir la période de formation de l'identité nationale et culturelle de ce jeune pays, qui s'étend sur plusieurs décennies, à partir des années 1830

jusqu'aux années 20 du XXe siècle. Maurice Maeterlinck – dramaturge, poète, essayiste, futur prix Nobel de littérature – très vite reconnu comme une figure de premier rang, participe à ce mouvement formateur. Dans son œuvre littéraire et critique, il construit l'image de la Belgique qui enracine le pays dans cette même Europe dont il se nourrit, ce qui a, bien évidemment, une importance capitale pour un État en voie de formation, un État qui cherche à s'imposer face aux autres et à convaincre ses propres citoyens de sa spécificité, de son autonomie, de son caractère unique. La tâche de Maeterlinck et de ses frères en armes, est ainsi d'ancrer la Belgique dans un réseau de références culturelles universellement reconnaissables et de lui assurer une place égale aux autres. La manière dont Maeterlinck pense la Belgique est indissolublement liée à sa manière de penser l'Europe. L'une s'enferme dans l'autre, l'une construit l'autre, la première se nourrit de la seconde et réciproquement. L'Europe est partie intégrante du mythe du Nord qui, à côté du mythe du XVIe siècle et du mythe de l'écrivain-peintre¹, est l'un des mythes fondateurs de l'identité culturelle belge. C'est, en effet, un mythe européen, où fusionnent des apports anglais, scandinaves, flamands et allemands.

Enfin, la troisième raison de rappeler cette personnalité marquante, est que la figure de Maeterlinck apparaît comme emblématique de cette période, car elle en illustre toute la complexité. Flamand de souche, préservant pour ne pas dire célébrant soigneusement ses racines, il déserte assez vite (dès 1897) sa contrée natale pour déambuler à travers la France, avec une escale au Portugal et aux États-Unis. Il apparaît ainsi comme un fils de son temps, partagé, tout comme l'est la Belgique, entre deux tendances dont l'une l'enracine dans le local belgo-flamand, et l'autre l'expulse au-delà de ses frontières, à la recherche de la diversité.

Cette dualité, visible dans le jeu d'allégeances propres à la Belgique d'alors, se traduit aussi dans le tiraillement entre le particulier et l'universel qui se manifeste d'abord sur le plan des représentations symboliques, constitutives de l'identité nationale ou culturelle, représentations qui se caractérisent par une ambition universaliste, mais qui tiennent d'autre part à véhiculer la particularité du terroir dont elles émanent.

Ensuite, ce tiraillement entre le particulier et l'universel apparaît sur le plan du mouvement d'émancipation du champ littéraire par rapport à la tutelle de l'État, ce qui est l'expérience du milieu artistique belge de l'époque. L'activité de Maeterlinck se place à la croisée des intérêts politiques ou nationaux (participation des agents de la culture à la formation de l'identité nationale) et des intérêts esthétiques qui se placent en dissidence par rapport à la politique

¹ Voir M. Quaghebeur, « Le XVIe siècle : un mythe fondateur de la Belgique », *Textyles*, n° 28, 2005 et L. Brogniez, « Nés peintres : la 'prédestination merveilleuse' des écrivains belges », *La Belgique entre deux siècles. Laboratoire de la modernité 1880-1914*, éd. N. Aubert, P.-Ph. Fraiture, P. McGuinness, Oxford, Peter Lang, 2007.

de l'État. Les deux dernières décennies du XIXe siècle sont, en effet, en Belgique, le moment d'une lutte pour l'affranchissement du champ littéraire, ou plus largement artistique, de l'emprise de l'État². En la figure de Maeterlinck, ces deux tendances contradictoires, ces deux domaines opposés se réconcilient : l'écrivain réussit à desservir l'intérêt des dirigeants politiques, tout en préservant l'autonomie des choix esthétiques.

1. L'euroanéité de la Belgique

Le climat est particulièrement propice au développement de cette réflexion esthétique et identitaire. La Belgique, Bruxelles notamment, devient à l'époque un véritable centre intellectuel international. Marc Quaghebeur parle même du « carrefour de la pensée européenne »³ où se croisent, bouillonnent et mûrissent des idées politiques, sociales et esthétiques amenées par des réfugiés de tous les régimes de l'Europe. Dans son livre *Histoire, forme et sens en littérature* (2015), il évoque tout un cortège de penseurs, artistes, politiciens « en butte à des pouvoirs forts »⁴ qui, au cours de tout le XIXe siècle, même avant la création de l'État belge, ont fait de Bruxelles un lieu de refuge. Italiens, Portugais, Allemands, Polonais et Français s'y retrouvent et doivent être certainement reconnus comme de puissants outils de transfert culturel, qui ouvrent la Belgique à la variété d'attitudes et de convictions⁵.

Sur le plan culturel, il faut certainement noter l'activité du Groupe des XX qui, fondé par Octave Maus en 1884 (et relayé, en 1894, par la Libre Esthétique) organise des expositions régulières, accueillant principalement les peintres-membres du groupe ainsi que des invités (dont p. ex. James Whistler). Les expositions deviennent souvent de véritables événements culturels qu'accompagnent conférences et concerts ; le tout ouvert à la nouveauté, et à l'écoute de ce qui se passe autour. À noter aussi l'activité de la revue de gauche *La Société nouvelle*, lancée en 1884 par Fernand Brouez. C'était, en effet, une véritable plaque tournante de l'actualité politique, sociale, philosophique

² La première période de l'histoire de la littérature belge d'expression française, définie dans le modèle gravitationnel (dans lequel le centre se situe à Paris) proposé par Jean-Marie Klinkenberg comme une phase centrifuge, correspond en effet, notamment dans les années 30-60 du XIXe siècle, au temps d'une politique dirigiste de l'État dans le domaine de la culture. Voir J.-M. Klinkenberg, « La production littéraire en Belgique francophone. Esquisse d'une sociologie historique », dans *Littérature*, 44, 1981, ainsi que B. Denis, J.-M. Klinkenberg, *Littérature belge. Précis d'histoire sociale*, Bruxelles, Labor, 2005.

³ M. Quaghebeur, *Histoire, forme et sens en littérature. La Belgique francophone. T. I – L'engendrement (1815-1914)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁵ P. ex. Giuseppe Arconati Visconti (impliqué dans le mouvement anti-autrichien), Joachim Lelewel, Almeida Garrett (portugais, lié aux combats contre les absolutistes), Karl Marx, Gérard de Nerval, Victor Hugo, Élisée Reclus.

et esthétique, au niveau international, où l'on retrouvait des noms de l'Europe entière (Nekrasov, Kropotkine, Bakounine, Coleridge, Swinburne, Wilde, Nietzsche, Multatuli). Marc Quaghebeur rappelle qu'Émile Verhaeren, inspiré par le caractère international de *La Société nouvelle*, conçoit le projet d'une revue qui publierait des articles dans toutes les langues européennes : « Comme la Grèce avait ses dialectes, l'Europe a ses idiomes et bientôt l'on écrira indifféremment en l'un d'eux. »⁶ La Belgique s'ouvre à l'Europe, sans complexes et sans préjugés, libre de toute contrainte que pourrait être le poids de la tradition ou de l'histoire. Sans passé littéraire, elle est libre de se construire en puisant dans ce que lui offre la culture européenne. Citons Albert Arnay qui, dans le numéro du *Réveil* datant de 1894, écrit ce qui suit :

C'est par la Belgique que pénètrent en France mille beautés d'art qui, sans elle, n'y arriveraient pas. On a dit souvent qu'à Bruxelles on n'admet que ce qui vient de Paris ; il peut être dit aujourd'hui, avec une nuance de paradoxe, que l'on n'adopte à Paris que ce qui vient de Bruxelles. [...] Depuis dix ans, c'est à la Belgique que nous devons nous adresser pour obtenir des renseignements sur l'esprit du Nord.⁷

2. Une Europe germanique de Maeterlinck

On a bien dit qu'au moment de la venue de Maeterlinck sur la scène littéraire, ou plus largement, sur la scène du débat public, soit dans les années 80-90, la Belgique se trouve à une étape formatrice de son histoire. Jouissant d'une prospérité économique rare, impressionnant par son développement industriel, sur le plan culturel, au contraire, elle ne commence qu'à se réveiller à peine d'une période de torpeur. C'est, en effet, le premier moment où se manifestent et s'affirment, dans un débat critique ouvert, les traits distinctifs de la physionomie culturelle de ce pays. Celle-ci se développait, jusqu'au moment dont on parle, dans un désordre fait d'inspirations épigones venant d'une France à la fois honnie et admirée, et de démarches dirigistes de l'État qui voulait organiser la vie culturelle par l'entremise de fonctionnaires prompts à produire des œuvres à la gloire du pays. L'œuvre la plus sincère et la plus authentique, conçue par un écrivain original entre tous, *La Légende d'Ulenspiegel* de Charles De Coster, demeure parfaitement incomprise au moment de sa parution en 1867. Il faut attendre les années 80 pour qu'elle gagne la place qui lui est due. Camille Lemonnier, le représentant du naturalisme et de la grande génération léopoldienne d'écrivains qui ont, pour toujours, orienté les voies du développement de la littérature belge, est le premier à relever l'importance

⁶ M. Quaghebeur, *Histoire, forme et sens en littérature...*, op. cit., p. 163. 'Idée trouvée dans une lettre à Mallarmé.

⁷ Cité d'après L. Brogniez, *Préraphaélisme et Symbolisme. Peinture littéraire et image poétique*, Paris, H. Champion, 2003, p. 164.

de De Coster⁸. Il est aussi le premier à lancer, de manière conséquente, une politique d'individuation ou de particularisation de la culture belge. L'épigraphie dramatique à son ouvrage *Nos Flamands* (1869), « Nous-mêmes ou périr » peut être considérée comme le moment déclencheur d'une longue campagne visant la définition de l'esprit national, campagne qui se déroule dans la presse de l'époque. Lemonnier est le premier d'une longue liste d'artistes (poètes, romanciers, dramaturges) que l'histoire et le moment ont rendu responsables de l'élaboration de l'identité culturelle du pays. Il est bientôt suivi par d'autres dont notamment les rédacteurs de *La Jeune Belgique* (les poètes Albert Giraud, Ivan Gilkin et Valère Gille) ; Edmond Picard, fondateur de la revue *L'art moderne*, mécène d'art, écrivain lui-même et notamment l'auteur du célèbre essai « L'Âme belge » (1896) ; Émile Verhaeren, poète, dramaturge et critique d'art ; Georges Rodenbach, poète, romancier, auteur – dans les *Agonies de villes* (1897) et dans ses romans *Bruges-la-morte* (1892) et *Le Carillonneur* (1897) – de portraits de villes flamandes, ou, enfin, Maurice Maeterlinck. Leur rôle de « producteurs de représentations collectives » (c'est ainsi que Gisèle Sapiro⁹ définit la fonction de l'intellectuel) correspond au rôle qu'on confère, dans la formation de l'identité nationale, à la culture. Ce rôle, les écrivains de la grande génération léopoldienne, le comprennent comme une recherche individualisée d'une expression authentique, sincère et originale.

Christophe Charle, dans son étude de l'activité intellectuelle dans l'Europe de la seconde moitié du XIXe siècle, remarque que la voix des écrivains et intellectuels se fait plus puissante au moment où l'autonomie et la valeur de la vie littéraire est menacée, soit par « la domination croissante de la littérature commerciale et de la grande presse », soit par « l'intolérance judiciaire du pouvoir face aux audaces littéraires »¹⁰. Il en va ainsi, ou presque, dans la Belgique d'alors : s'il y est moins question de la littérature commerciale que d'une littérature piratée, suiviste ou, généralement, de moindre qualité, il est hors de doute que la tolérance par rapport aux innovations thématiques ou stylistiques, des institutions officielles détentrices de prix, récompenses et, partant, de reconnaissance, est très faible. Le refus du Prix quinquennal au roman *Un Mâle* (1881) de Camille Lemonnier, premier roman naturaliste belge, en est une preuve. Cet événement est, par ailleurs, à l'origine d'une première manifestation collective du milieu littéraire, dirigée contre le pouvoir de l'État.

Le banquet Lemonnier (1883) qui voit se réunir solidairement des écrivains de différentes obédiences (c'est le symboliste Rodenbach qui baptise Lemonnier « maréchal des lettres belges ») et qui précède de trois années l'avènement de Maeterlinck sur la scène littéraire, doit être considéré comme un

⁸ Voir R. Trousson, *Charles De Coster ou la vie est un songe*, Bruxelles, Labor, 1990.

⁹ G. Sapiro, « L'introduction », *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation. XIXe-XXIe siècles*. Sous la dir. de G. Sapiro, Paris, La Découverte, 2004, p. 6.

¹⁰ Ch. Charle, « Les intellectuels en Europe dans la seconde moitié du XIXe siècle, essai de comparaison », *L'espace intellectuel en Europe...*, op. cit., p 94.

moment fort de cette période marquée par la rupture. Ce sentiment de la nécessité de renouvellement, de reconstruction profonde des mentalités, de rebrassage d'idées, d'insuffisance de modèles consacrés par une institution littéraire (qui ne l'est pas d'ailleurs au sens strict), le sentiment, enfin, de la nécessité d'affirmation d'une identité tant belge qu'artistique, se manifeste de part et d'autre de cette scène qui, dans les années 70-80, est en train de construire son autonomie. Le fameux « Soyons nous », lancé comme une provocation en tête du premier numéro de *La Jeune Belgique*, en 1881, n'en est pas la seule expression. Paul Aron, dans sa lecture politique du symbolisme belge, indique un trait saillant de cette période, à savoir le conflit des générations :

Des poèmes d'Émile Verhaeren réunis dans *les Débâcles* et dans *les Flambeaux noirs* aux obsessions de Max Elskamp ou de Charles van Lerberghe, voire à celles de l'écrivain naturaliste contemporain Camille Lemonnier, se révèle une constellation thématique illustrant parfaitement leur commune révolte de fils insoumis¹¹.

Aron repose sa conception sur l'analyse des pièces de Maeterlinck qui, à son avis, traduisent le conflit des générations en œuvre à l'époque symboliste.

Maurice Maeterlinck, lui aussi, quand il vient sur le terrain préparé déjà par Lemonnier et les Jeune-Belgique, s'inscrit pleinement dans cette poétique de rupture. Rompant lui-même avec l'endoctrinement desséchant des pères Jésuites, il se met en quête d'un renouvellement que lui apportent d'abord les lectures du mystique flamand Ruysbroeck l'Admirable et du romantique allemand Novalis. C'est dans la germanité qu'il entrevoit la chance du nouveau, tant pour lui-même que pour la culture belge qu'il s'agit d'asseoir sur des assises conformes à sa nature et inscrire sur la carte de l'Europe. Il note dans son *Cahier bleu* :

Le Germanisme semble le sceau du monde nouveau comme l'hellénisme et le latinisme était celui des deux anciens les mieux connus de Nous, le Germanisme est le contact nouveau avec la substance et professe une sympathie complète avec les choses. [...] Le Germanisme est la voix de l'Europe.¹²

Maeterlinck cherche donc un « contact nouveau avec la substance » comme il dit, une manière nouvelle d'appréhender la réalité, un mode nouveau d'explication des choses et des êtres, un nouveau récit fondateur. Ce récit sera aussi celui des Belges en général, qui recherchent des fondations, des racines. Ils les trouvent dans le glorieux XVI^e siècle (l'un des mythes fondateurs), dans le passé pictural et l'image de l'écrivain-peintre (un autre mythe), ils les trouvent enfin dans le mythe du Nord (dans lequel fusionnent par ailleurs les deux mythes

¹¹ P. Aron, « La mort, les légendes et le conflit des générations chez Maurice Maeterlinck : une lecture politique du symbolisme belge », *The French Review*, vol. 08, n° 1, octobre 1994, p. 33.

¹² M. Maeterlinck, *Cahier bleu*, f°s 6 et 24 [1888] reproduit dans les *Annales de la Fondation Maurice Maeterlinck*, Gand, 1976, p. 101, 123.

précédents). Et le Nord, circonscrit déjà au début du siècle par Madame de Staël, s'étend de la Flandre, à travers l'Allemagne, et atteint, en passant par l'Angleterre, la Scandinavie, voire la Russie. Bruno Destrée, dans son ouvrage *L'Âme du Nord*, note en 1911 :

Il n'y a donc pas de doute, le centre artistique s'est déplacé. Comme il passa jadis de Grèce en Italie, il a passé depuis en France, au XVII^e siècle, et, tout en s'y maintenant au XIX^e, il s'est développé et élargi, en ce sens que de nouveaux centres se sont formés, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique, en Scandinavie et en Russie, si bien que, comme Philarète Chasles l'écrivait déjà en 1850, si le passé appartient aux races latines, il semble que l'avenir soit réservé aux races septentrionales.¹³

Maeterlinck, quant à lui, remarque, dès 1888, que l'art germanique embrasse « trois antennes [...] : musique des Allemands, poésie des Anglais, couleur des Flamands »¹⁴. Sa pratique littéraire et critique révélera bientôt d'autres spécialités des Germains : la philosophie et la couleur des Anglais, la philosophie des Américains, la poésie des Anglais et des Allemands, le théâtre des Scandinaves, etc. Ses notes du *Cahier bleu*, qui devait être en principe une étude sur les préraphaélites anglais ainsi que ses *Carnets de travail* des années 1881-1890, montrent bien Maeterlinck comme lecteur assidu des grands Germains : Poe, Rossetti, Whitman, Heine, Jean-Paul et d'autres encore¹⁵.

Tout bouleversé des découvertes que lui offrent les lectures et les traductions auxquelles il s'adonne lui-même, celles de *L'Ornement des noces spirituelles* (trad. en 1891) du mystique flamand ou celles de *Disciples à Saïs* de Novalis (trad. en 1895), il construit une opposition fondatrice entre la latinité qui a déjà fait son temps, et la germanité, susceptible d'apporter de nouvelles valeurs, telles que la sincérité, l'authenticité, le naturel :

Les races latines d'ailleurs, portent presque seules aujourd'hui, tout le châtement de la Renaissance qui a été une fausseté, une hypocrisie et une apostasie de la vérité, une tromperie – et une déception et un mouvement artificiel.

[...] L'éducation latine [...] semble le grand mal qui a arrêté le progrès naturel qui aurait dû continuer les primitifs, pour rester en communication avec la nature et l'âme [...]. [A]u contraire les races germaniques sont moins clôturées, et de là plus d'étrangeté dans leurs inventions qui les rapprochent des primitifs [...]¹⁶

L'Europe germanique renvoie la Belgique à ses propres sources qui baignent dans « le silence et la ténèbre » du mystique médiéval Ruysbroeck et dans la sobriété faite de mystère et de simplicité spirituelle des peintres flamands primitifs, mais aussi dans l'immédiat des perceptions intuitives ou sensorielles de Novalis,

¹³ B. Destrée, *L'Âme du Nord*, Gezelle, Joergensen, 1911, p. 12-13.

¹⁴ M. Maeterlinck, *Cahier bleu*, f° 16, [1888] *op. cit.*, p. 114.

¹⁵ Voir M. Maeterlinck, *Carnets de travail (1881-1890)*, Éd. établie et annotée par F. Van de Kerckhove, Bruxelles, AML Éditions/Labor, 2002.

¹⁶ M. Maeterlinck, *Cahier bleu*, f°s 6 et 16, *op. cit.*, p. 102 et 114.

dans le mystère de Carlyle, dans le « sadisme »¹⁷ des poètes anglais et dans la sincérité primitive des préraphaélites anglais. Il faut certainement remarquer que cette orientation vers les origines correspond à la crise de primitivisme, caractéristique pour le symbolisme qui, au dire de Remy de Gourmont, tient à « exorciser M. Zola »¹⁸. Mais en Belgique, on le sait déjà, l'orientation vers les sources mythiques n'a que très peu de cette volonté de contrebalancer la réalité trop crue des naturalistes¹⁹.

En dehors de la Flandre et de l'Allemagne des peintres et des philosophes, en dehors de l'Angleterre des poètes et dramaturges (Shakespeare, Ford), Maeterlinck se réfère aussi à l'Angleterre des peintres préraphaélites. Les liens entre son théâtre et la poésie ou la peinture des Rossetti, Burne-Jones, Morris et Swinburne se manifestent dans différents aspects de son art et de sa réflexion : à partir des costumes pour *Pelléas et Mélisande*, réalisés selon les modèles inspirés par Burne-Jones, par les figures de princesses, jusqu'à la composition de certaines pièces.²⁰ Il note dans son *Cahier bleu* qui, rappelons-le, est essentiellement une étude sur les préraphaélites :

Voilà donc le but du préraphaélisme : l'instinct, (conscient ici) retournant à la source originelle, essentielle et primitive, en s'éloignant de la source artificielle latine. À quelles étranges choses n'arriverons-nous pas quand nous aurons oublié une fois pour toutes l'éducation classique ; car c'est là seul que gît l'inconnu [...].²¹

L'admiration que Maeterlinck éprouve envers l'Angleterre s'inscrit par ailleurs dans le courant d'une véritable anglophilie dont la Belgique fait l'expérience à partir du milieu du siècle²². Ses confrères partagent son enthousiasme, et notamment van Lerberghe et Verhaeren. Ce deuxième passe pour avoir été un des premiers critiques belges à découvrir la peinture préraphaélite des Anglais²³.

3. Conclusions

La Belgique, telle que la voit Maurice Maeterlinck, reçoit donc ainsi un visage germanique, composé essentiellement d'éléments flamands, allemands

¹⁷ Défini comme « exacerbation de l'intérêt et de l'amour que le poète porte à ce qui l'environne » dans le compte rendu de *La Damnation de l'artiste* d'Ivan Gilkin (1890, *La Pléiade*), cité dans M. Maeterlinck, *Introduction à une psychologie des songes*, dir. S. Gross, Bruxelles, Labor, 1989, p. 77.

¹⁸ Réponse de R. de Gourmont, *L'enquête sur l'évolution littéraire* (de Jules Huret), Paris, José Corti, 1999, p. 168.

¹⁹ Voir notamment l'article de P. Gorceix, « À propos du retour aux sources chez les symbolistes de Belgique », *Correspondance : el simbolismo belga*, n° 3, 1993, p. 7-20.

²⁰ Voir L. Brogniez, *Préraphaélisme et symbolisme...*, *op. cit.*, p. 186-189.

²¹ M. Maeterlinck, *Cahier bleu*, F° 17, *op. cit.*, p. 116.

²² Voir R. Gilsoul, *Les influences anglo-saxonnes sur les lettres françaises de Belgique*, Bruxelles, Académie Royale de Langue et de Littérature française, 1953.

²³ Voir L. Brogniez, *Préraphaélisme et symbolisme...*, *op. cit.*, p. 172.

et anglais, et s'opposant au visage latin, stérile et usé, incapable de véhiculer la spécificité belge. À travers son œuvre de poète (*Serres chaudes, Quinze chansons*), de dramaturge (pièces du premier théâtre), d'essayiste (*Le Trésor des humbles*), de critique et de traducteur (Ruysbroeck, Novalis), Maeterlinck inscrit sa réflexion dans la construction du mythe nordique, fondateur de l'identité culturelle belge, expression de la synthèse culturelle rêvée par la génération léopoldienne. Or, ce mythe reçoit un coup mortel lors du Premier Conflit mondial. De cette Europe que Maeterlinck pensait sans limites et sans frontières²⁴, l'Allemagne se trouve définitivement exclue. Dans *Les Débris de la guerre* (1918), un recueil de textes divers focalisés sur la guerre, il écrit :

J'ai aimé l'Allemagne, j'y comptais des amis qui maintenant, morts ou vivants, sont pour moi dans la tombe. Je l'ai crue grande, honnête et généreuse et elle me fut toujours hospitalière et bienveillante. Mais il y a des crimes qui anéantissent le passé et ferment l'avenir. En écartant la haine, j'aurai trahi l'amour.²⁵

La Grande Guerre n'est pas la cause unique de l'effondrement du mythe nordique. Il se dissout à la faveur de différentes circonstances politiques, tant extérieures qu'intérieures²⁶. Mais le travail qu'il a fait lors de son apogée, n'arrête pas d'agir jusqu'à aujourd'hui.

La voix de Maeterlinck, désireux de fonder l'identité belge sur son européanité, se joint à celle du premier historien des lettres belges, Francis Nautet, qui dit en 1892 : « L'avenir en Belgique est à une certaine bâtardise »²⁷. L'idée d'une bâtardise heureuse reviendra, dans les années 70, sous la plume de Pierre Mertens qui y verra une chance pour la Belgique. Dans le numéro spécial des *Nouvelles littéraires* consacré à « L'autre Belgique » en 1976, inaugural du mouvement de la Belgitude, il écrira en effet :

Quand donc saurons-nous vivre comme un privilège notre bâtardise, notre statut de fils de personne ? [...] Quand donc découvrirons-nous le bonheur de ne devoir de comptes à aucune culture et celui d'être situés au point d'intersection de toutes les influences ?²⁸

Une centaine d'années après Nautet, une voix se fait ainsi entendre qui encourage les Belges à s'ouvrir au monde. L'hybridité culturelle est de mise et l'Europe, plus qu'avant, est de cette hybridité le lieu privilégié.

²⁴ Telle la « patrie des intellectuels » rêvée par les rédacteurs de la revue belge *Le Coq rouge* (n° 2, 1895).

²⁵ M. Maeterlinck, *Les Débris de la guerre*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1918, p. 2.

²⁶ Il faut prendre en compte aussi un puissant mouvement d'autonomisation qui anime la communauté flamande. L'entrée en vigueur, en 1932 et 1935, des lois sur l'unilinguisme des provinces ainsi que la flamandisation de l'université de Gand sont de puissants facteurs de l'effondrement du mythe nordique, qui modifie à jamais le paradigme identitaire belge.

²⁷ Cité par M. Quaghebeur dans *Histoire, forme et sens en littérature...*, op. cit., p. 286.

²⁸ P. Mertens, « De la difficulté d'être Belge », *Les Nouvelles littéraires*, n° 4, 1976, p. 14.

L'Europe de Maurice Maeterlinck, source de l'identité culturelle complexe de la Belgique, a durablement marqué cette dernière de son empreinte et a permis de développer une littérature originale et unique en son genre. Aujourd'hui, l'Europe, bien que bigarrée et multiculturelle, ne suffit plus à satisfaire au besoin de la diversité, indispensable dans la construction identitaire.

Bibliographie :

- Aron, Paul, « La mort, les légendes et le conflit des générations chez Maurice Maeterlinck : une lecture politique du symbolisme belge », dans *The French Review*, vol. 08, n° 1, octobre 1994, p. 32-43.
- Brogniez, Laurence, *Préraphaélisme et Symbolisme. Peinture littéraire et image poétique*, Paris, H. Champion, 2003.
- Brogniez, Laurence, « Nés peintres : la 'prédestination merveilleuse' des écrivains belges », *La Belgique entre deux siècles. Laboratoire de la modernité 1880-1914*, éd. N. Aubert, P-Ph. Fraiture, P. McGuinness, Oxford, Peter Lang, 2007, p. 85-104.
- Charle, Christophe, « Les intellectuels en Europe dans la seconde moitié du XIXe siècle, essai de comparaison », *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation. XIXe-XXIe siècles*, Paris, La Découverte, 2004, p. 69-109.
- Denis, Benoît, Klinkenberg, Jean-Marie, *Littérature belge. Précis d'histoire sociale*, Bruxelles, Labor, 2005.
- Destrée, Bruno, *L'Âme du Nord*, Gezelle, Joergensen, 1911.
- Enquête sur l'évolution littéraire (L)*, éd. D. Grojnowski, Paris, José Corti, 1999.
- Gorceix, Paul, *Les affinités allemandes dans l'œuvre de Maurice Maeterlinck*, Paris, PUF, 1975.
- Gorceix, Paul, « À propos du retour aux sources chez les symbolistes de Belgique », *Correspondance : el simbolismo belga*, n° 3, 1993, p. 7-20.
- Klinkenberg, Jean-Marie, « La production littéraire en Belgique francophone. Esquisse d'une sociologie historique », dans *Littérature*, n° 44, 1981, p. 33-50.
- Maeterlinck, Maurice, *Les Débris de la guerre*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1918.
- Maeterlinck, Maurice, *Cahier bleu* [1888], *Annales de la Fondation Maurice Maeterlinck*, Gand, 1976.
- Maeterlinck, Maurice, *Introduction à une psychologie des songes*, dir. S. Gross, Bruxelles, Labor, 1989.
- Maeterlinck, Maurice, *Carnets de travail (1881-1890)*, Éd. établie et annotée par F. Van de Kerckhove, Bruxelles, AML Éditions/Labor, 2002.
- Mertens, Pierre, « De la difficulté d'être Belge », *Les Nouvelles littéraires*, n° 4, 1976, p. 14.
- Quaghebeur, Marc, « Le XVIe siècle : un mythe fondateur de la Belgique », *Textyles*, n° 28, 2005, p. 30-45.
- Quaghebeur, Marc, *Histoire, forme et sens en littérature. La Belgique francophone. T. I – L'engendrement (1815-1914)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.
- Sapiro, Gisèle (dir.), *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation. XIXe-XXIe siècles*, Paris, La Découverte, 2004.
- Trousseau, Raymond, *Charles De Coster ou la vie est un songe*, Bruxelles, Labor, 1990.

MICHAEL BERNSEN

Université de Bonn

Ernst Robert Curtius, philologue moderne de l'Europe

L'un des plus grands intellectuels européens de la première moitié du XXe siècle fut indubitablement Ernst Robert Curtius, qui fut, pendant la majeure partie de son activité (de 1921 à 1951), professeur de romanistique à l'Université de Bonn où il était en charge de la chaire des littératures romanes comparées, avec comme spécialisation le Moyen Âge. Outre cette fonction, il fut titulaire des chaires de romanistique de Dresde, Marbourg, Heidelberg, Francfort-sur-le-Main, Leipzig, Hambourg et Tübingen. Il reçut le titre de docteur *honoris causa* de la Sorbonne ainsi que de l'Université de Glasgow, et fut lauréat du prix Lessing de la ville d'Hambourg, membre de l'Ordre du Mérite, de la Medieval Academy of America, de la British Academy de Londres, des Académies des Sciences de Göttingen, Munich et Stockholm. Compte tenu de ces distinctions impressionnantes, l'on peut se demander comment Ernst Robert Curtius est devenu cette importante figure intellectuelle européenne. L'on peut par ailleurs se demander si son œuvre est toujours d'actualité et si l'on doit l'étudier à nouveau.

Les raisons ne manquent pas. En effet, Curtius ne fut seulement un grand proeuropéen : il établit également les critères importants d'une philologie moderne pour son époque. Et ces critères, dans une époque où fleurissent les « humanités numériques », les « Digital Humanities », sont hautement actuels. Une attitude positive vis-à-vis de l'Europe va de pair avec le développement d'une philologie moderne : Curtius l'a bien démontré. Aujourd'hui la question de la signification d'une philologie européenne se pose à nouveau, étant donné que l'Europe pourrait être un modèle qui s'adapte bien au monde globalisé.

Les communautés, telles que les Nations par exemple, sont ce que Benedict Anderson nomme des « communautés imaginées », des « imagined communities ».¹ C'est pour cette raison que chaque communauté a besoin de ses mythes fondateurs, sans lesquels elle ne pourrait exister. Le mythe fondateur de l'Union européenne est contenu dans sa fameuse devise : « Unie

¹ *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York, Verso, 1991.

dans la diversité ». Cette devise repose sur le facteur culturel. En dépit de toutes les différences entre les cultures, nous nous devons de trouver les nombreux points communs culturels qui unissent les Européens. Le mythe fondateur européen de l'« Unité dans la diversité » prend sa source dans le principe latin classique de « concordia discors ». Ce principe est le fondement de la pensée d'Ernst Robert Curtius, et cela bien avant que l'Union européenne, suite à un concours non officiel datant du 4 mai 2000, ne se saisisse de la formule « in varietate concordia » pour en faire la devise officielle de la communauté politique. Dans le cas de Curtius, quelques éléments biographiques sont spécialement pertinents, comme le fait que ce grand romaniste était un Européen convaincu et que la carrière de Curtius comme philologue était un précurseur direct de l'essor de la philologie contemporaine à l'époque du numérique.

Éléments biographiques décisifs de la vie de Curtius

Issu d'une famille protestante, Curtius naquit en 1886 dans une Alsace influencée à la fois par les cultures allemande et française, et mourut en 1956 à Rome. Depuis sa plus tendre enfance, il fut bercé par ces deux cultures, allemande et française. Il jouit de l'influence de deux milieux sociaux : du côté paternel, Curtius appartenait à la haute-bourgeoisie ; du côté maternel, il était l'héritier d'une famille aristocrate. Son grand-père était le célèbre archéologue Ernst Curtius, qui dirigea les fouilles allemandes de la ville grecque d'Olympe. Curtius étudia entre 1903 et 1910, à Strasbourg, Berlin et Heidelberg, le sanscrit et la linguistique comparée, puis la philologie française et anglaise ainsi que la philosophie. Après avoir fait son service militaire entre 1910 et 1911, il participa à la Première Guerre mondiale entre 1914-1915 et fut grièvement blessé, non loin de Varsovie. Il fut déclaré inapte au combat à long terme. C'est pour cette raison qu'il ne fut pas mobilisé pour la Seconde Guerre mondiale.

Comme pratiquement tous ses biographes l'ont montré, Curtius était un homme ambivalent² : d'une part, il fut très influencé par le poète symboliste

² Voir Heinrich Lausberg, *Ernst Robert Curtius (1886-1956)*, éd. et intr. par Arnold Arens, Stuttgart, Steiner, 1993 ; Arthur R. Evans, Jr. : « Ernst Robert Curtius » dans : A. R. E (Éd.), *On Four Modern Humanists*. Princeton, N.J., Princeton New Jersey Press 1970, p. 85-145 ; Hans Helmut Christmann : « Ernst Robert Curtius und die 'deutschen Romanisten' », dans : *Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 3 (1987), Stuttgart, Steiner, 1987 ; Earl Jeffrey Richards, « Introduction » dans : E.J.R., *Modernism, Medievalism and Humanism. A Research Bibliography on the Reception of the Works of Ernst Robert Curtius*, Tübingen, Niemeyer, 1983, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 196), pp. 1-19 ; Hans Ulrich Gumbrecht, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München, Hanser, (Edition Akzente), 2002, p. 49-71. La position de Gumbrechts face à Curtius est discutée surtout par Frank-Rutger Hausmann, « Ernst Robert Curtius in den Vereinigten Staaten von Amerika » dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 250 (2013), p. 241-270, spéc. p. 244 et suiv. Voir aussi Stefanie Müller : *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918-1932). Auffassungen über Deutschland und*

Stefan George, qu'il rencontra à Berlin en 1906, et par son entourage ; d'autre part, il se réclamait de l'école du médiéviste et romaniste strasbourgeois Gustav Gröber, sous la direction duquel il soutint sa thèse de troisième cycle. Ces deux influences se sont manifestées en deux activités distinctes dans un premier temps : d'un côté, Curtius était traducteur, critique littéraire, essayiste et journaliste, ce qui lui permettait d'exprimer son opinion sur la littérature contemporaine, même si ces activités n'étaient vraiment pas courantes, à son époque, parmi les universitaires. D'un autre côté, il était philologue et érudit, et il se concentrait sur le Moyen Âge, à l'instar de la plupart des romanistes du XIXe siècle, marqués par le positivisme. Les deux premières décennies de son activité sont plutôt marquées par un travail de critique littéraire et d'essayiste, dominé par des jugements esthétiques subjectifs. Curtius consacre des écrits à la littérature européenne contemporaine, française en particulier, et joue un rôle de médiateur entre les cultures française et allemande. Cela transparait à travers ses nombreuses monographies :

- *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* [*Les pionniers littéraires de la France nouvelle*]. Potsdam, 1919 (3^e 1923)
- *Maurice Barrès und die geistigen Grundalgen des französischen Nationalismus* [*Maurice Barrès et les fondements intellectuels du nationalisme français*, Bonn, 1921 [traduction en suédois, Stockholm, 1926]
- *Balzac*, Bonn, 1923 [traduction en français par Henri Jourdan, Paris, 1933]
- *Französischer Geist im neuen Europa*, Stuttgart, 1925 [*L'esprit français dans la nouvelle Europe* / Trad. par Armand Pierhal sous le titre : *Marcel Proust*, Paris, 1928, et en espagnol sous le titre : *Marcel Proust y Paul Valéry*, Buenos Aires, 1941]
- *James Joyce und sein Ulysses* [*James Joyce et son Ulysse*], Zürich, 1929
- *Die französische Kultur. Eine Einführung*, Stuttgart, 1930 [*La Culture française. Une introduction*. Trad. par Jacques Benoist-Méchin. Paris, 1932 ; traductions également en suédois, en anglais et en turc]
- *Deutscher Geist in Gefahr* [*Esprit allemand en danger*], Stuttgart, 1932

Parallèlement à ces travaux d'essayiste, Curtius mène de front, à partir de 1910, sa carrière de chercheur et d'érudit sous l'influence du romaniste strasbourgeois Gustav Gröber. En 1911, il publie sa thèse, une édition en ancien français de l'œuvre *Les quatre livres des Rois* [*Li Quatre Livre des Reis*]. En 1913,

Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit. Bern et al., Lang, 2008. La position de Curtius face à l'Europe dans le débat avec Karl Mannheim est discutée par Dirk Hoeges, *Kontroverse am Abgrund : Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und 'freischwebende Intelligenz' in der Weimarer Republik*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1994, p. 213-242. Voir aussi le volume de Jeanne Bem/André Guyaux (Éd.), *Ernst Robert Curtius et l'idée de l'Europe. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 19, 30 et 31 janvier 1992*, Paris, Champion, 1995 (Travaux et recherches des universités rhénanes, 10), ainsi que Christine Jacquemard-de Gemaux, *Ernst Robert Curtius (1886-1956). Origines et cheminements d'un esprit Européen*, Bern et al., Lang, 1998.

il soutient sa thèse d'habilitation sur le critique littéraire français Ferdinand Brunetière (*Ferdinand Brunetière : Beitrag zur Geschichte der französischen Kritik* [Ferdinand Brunetière : Contribution à l'histoire de la critique française]. Straßburg : 1914). À partir de la fin des années 20, il se retire presque entièrement de la vie publique et, pendant toute la période du régime nazi, il travaille à son œuvre monumentale : *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* [La Littérature européenne et le Moyen Âge latin] qui est publiée en 1948 à Berne et qui sera plus tard traduite en anglais, français, italien, espagnol, portugais et japonais. Pendant cette période, pour se soustraire à la vigilance des nazis, et profitant du fait que les articles ne faisaient généralement pas l'objet d'une recension, il ne publie que des articles, notamment sur la littérature médiévale.³ En 1960, ces articles ont été également rassemblés et publiés à Berne dans un recueil d'articles sur la philologie romane [*Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*]. Outre ce travail de Sisyphe, Curtius nous a laissé en héritage entre 12 000 et 15 000 lettres, en particulier un long échange épistolaire avec Max Rychner, entre 1922 et 1955, qui a été édité en 2015⁴.

Comme l'a souligné Earl Jeffrey Richards, la biographie de Curtius n'est pas seulement marquée par une certaine ambivalence, elle s'inscrit également dans une dynamique historique : sa curiosité initiale au sujet de la critique littéraire et des textes contemporains s'estompe, tandis qu'augmente progressivement son intérêt pour la philologie, qui cherche à obtenir des résultats objectifs⁵. Cela a pour conséquence d'amener Curtius de plus en plus vers les auteurs de langue romane du Moyen Âge au détriment des auteurs modernes tels que Joyce et Proust⁶. C'est pour cette raison que la recherche dans le domaine de l'histoire romaniste s'interroge sur l'appartenance de Curtius aux penseurs historiques. Hans Ulrich Gumbrecht affirme que Curtius nourrit un « rapport

³ Sur les activités de Curtius pendant le Troisième Reich, voir Frank-Rutger Hausmann, « Auch eine nationale Wissenschaft? Die deutsche Romanistik unter dem Nationalsozialismus », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 22 (1998), p. 1-39 et p. 261-313.

⁴ Ernst Robert Curtius/Max Rychner, *Freundesbriefe. 1922-1955*, éd. par Frank-Rutger Hausmann et Claudia Mertz-Rychner, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2015 (Larbaud, éd. par Analecta Romanica, 83). Voir aussi les collections de lettres : *Deutsch-französische Gespräche 1920-1950. La Correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*. Éd. par Herbert et Jane M. Dieckmann, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1980, (Das Abendland – Neue Folge, 11) et *Briefe aus einem halben Jahrhundert. Eine Auswahl*, éd. par Frank-Rutger Hausmann, Baden-Baden, Körner, 2015, (Saecvla Spiritalia, 49).

⁵ Earl Jeffrey Richards, « E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft. Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik » dans Walter Berschin/Arnold Rothe (Éds.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag 1986*, Heidelberg, Winter 1989, p. 249-272, spéc. p. 252. Rolf Lessenich voit par contre dans la notion de philologie de Curtius un héritage romantique et positiviste, et essaie de réconcilier le jeune Curtius avec celui des années 30 et 40 (« Der Philologie-Begriff bei Ernst Robert Curtius » dans Wolf-Dieter Lange (Éd.), « In Ihnen begegnet sich das Abendland ». *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*. Bonn, Bouvier, 1990, p. 85-97).

⁶ Voir Gumbrecht, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten*, p. 58

non-historique à l'histoire » et soulève la question suivante : « doit-on encourager une renaissance relative à Curtius ? »⁷. Pour répondre à cette question, il faut se tourner vers le Curtius européen et la modernité de sa philologie.

Curtius européen

La Grande Guerre fut une expérience historique décisive dans la vie de Curtius. Cette guerre a conduit à l'effondrement à la fois des certitudes historiques et, ensuite, des certitudes nationales. Curtius constate cela surtout en France, comme il le présente dans son livre *Les pionniers littéraires de la France nouvelle* et, plus tard, dans *La Culture française* (1930). Il est en effet confiant dans le fait que la nouvelle littérature et la philosophie françaises mèneront au dépassement du déterminisme historique.

Aujourd'hui, il semble qu'il se profile en France une crise de la conscience historique. [...] Ce scepticisme à l'égard de l'histoire paraît en partie être conditionné par le regard différent que les deux nations portent sur l'histoire [...], mais aussi en partie par le dépassement du déterminisme et par la reconquête de la conscience de la liberté, du hasard, de l'imprévisibilité des événements. Pour finir, l'expérience de la Guerre mondiale en France comme chez nous a détourné les jeunes générations de ce sens immanent de l'histoire et de l'utilité des études historiques⁸.

C'est la prise de conscience de cette crise profonde qui amène Curtius à réfléchir sur l'Europe et sa culture. Au-delà des manifestations de crises historiques concrètes, la perte des certitudes découle pour Curtius de la philosophie de Nietzsche, qui a profondément influencé les intellectuels européens. Dans son ouvrage de critique culturelle publié en 1932, intitulé *L'esprit allemand en danger* (*Deutscher Geist in Gefahr*), Curtius mentionne « la fragilité intellectuelle du nihilisme européen »⁹. C'est pourquoi il se tourne vers l'Europe, et sa pensée y chemine d'étape en étape.

Dans les années 20, les réflexions de Curtius sur ce qui est national sont encore empreintes de cette psychologie des peuples qui cherche à définir « l'esprit singulier »¹⁰ d'une nation¹¹. Par là, il ne cherche cependant pas à effectuer une

⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁸ Ernst Robert Curtius/Arnold Bergsträsser, *Die Französische Kultur. Eine Einführung*, vol. 1, 2^e München, 1975 (1^{er} Stuttgart, 1930), p. 73. Voir aussi Stefan Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn, Bouvier, 1980 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, 5).

⁹ *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1932, p. 89 et suiv.

¹⁰ « Zur Psychologie des deutschen Geistes » (1922). Dans E. R. C., *Goethe, Thomas Mann und Italien. Beiträge in der Luxemburger Zeitung (1922-1925)*, éd. par Romain Klirt. Bonn, Bouvier, 1987 (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, 379), p. 20-27, spéc. p. 20.

¹¹ Sur les notions d'Europe et de nation de Curtius, voir surtout Bernd Blaschke, « Ernst Robert Curtius' Frankreich-, Deutschland- und Europabilder » dans Regina Schleicher/Almut Wilske

caractérisation substantialiste, intemporelle de l'esprit, telle que l'a proposée son collègue romaniste Eduard Wechssler dans son livre intitulé *Esprit et génie. Essai sur les connaissances du caractère de l'Allemand et du Français*¹². Ce sont les nationalismes résultant de telles essentialisations qui ont, pour Curtius, mené au déterminisme historique avant de déboucher sur le nihilisme. Pour Curtius, l'essence d'une nation est déterminée par sa culture : ce sont les grands intellectuels et écrivains qui expriment l'esprit d'une nation. Son positionnement culturel concernant la nation lui fait prendre conscience que la France aurait la capacité de renouveler la culture européenne.

Il est inhérent à tout nationalisme de nier l'autonomie de la culture spirituelle. Car le nationalisme n'est en effet rien d'autre que ce retournement de l'ordre des valeurs, qui consiste à placer la Nation au-dessus au détriment de toute chose, qu'elle soit terrestre ou céleste. C'est ce que font également les nationalismes français et italien. Toutefois, ces derniers ne renient-ils tout au moins pas nécessairement les sphères de l'esprit. [...] Ils se voient encore comme les gardiens de l'héritage antique et catholique [...] L'Allemagne est le premier pays dans lequel le nationalisme érige une frontière hermétique contre l'esprit (même celui de son propre peuple) et contre la culture (même celle qui s'est développée sur son propre sol).¹³

L'ouvrage intitulé *L'esprit allemand en danger* est alors un appel en faveur de la préservation de l'esprit de la Nation allemande sur la base de sa culture et de son éducation. Toutefois, puisque la France et l'Allemagne ne parviennent pas à une entente, Curtius cherche à rendre fructueux le rapport culturel à l'Espagne et à l'Italie. Cela le mène cependant par la suite à rejeter toute légitimation des généralités telles que le discours sur le « caractère national », notamment dans la partie intitulée « Littérature et caractère national » („Literatur und Nationalcharakter“) de son article : « Rhétorique classique et littérature comparée » („Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft“), publié en 1949 :

La pérennité d'une nature anglaise, française, italienne à travers les siècles [...] est un mythe, explicable seulement si l'on prend en compte les nationalismes du XIXe siècle.¹⁴

(Éds.), *Konzepte der Nation. Eingrenzung, Ausgrenzung, Entgrenzung. Beiträge zum 17. Forum Junge Romanistik. Frankfurt a. M. : 20.-23. Juni 2001*, Bonn, Romanistischer Verlag, 2002 (Forum Junge Romanistik, 8), p. 190-206, spéc. p. 191. Voir aussi Manfred S. Fischer, « Europäisches und nationales Selbstverständnis bei Ernst Robert Curtius » dans Hugo Dyserinck/Karl Ulrich Syndram (Éds.), *Europa und das nationale Selbstverständnis. Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn, Bouvier, 1987 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, 8), p. 321-366. Voir aussi Müller : *Ernst Robert Curtius*, p. 151-328.

¹² *Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen*, Bielefeld/Leipzig, Velhagen & Klasing, 1927. Voir Richards, « E. R. Curtius' Vermächtnis », p. 262.

¹³ *Deutscher Geist in Gefahr*, p. 43.

¹⁴ Dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Literatur*, Bern/München, Francke, 1960, p. 5-22, spéc. p. 18 (paru d'abord dans *Comparative Literature* 1 (1949), p. 24-43).

Dans la préface de ses *Essais critiques sur la littérature européenne* (*Kritische Essays zur europäischen Literatur*), parus en 1950, il dépeint enfin comment s'est développée en lui, au fil du temps, la conscience pour les dimensions européennes de la culture :

Dans mes premiers travaux, je me suis occupé de littérature française. [...] Toutefois, l'Europe franco-allemande n'était pas assez étendue. [...] L'Italie eut tôt fait de s'ajouter à l'Angleterre et à la France. [...] Rome fut la mère de l'Occident. [...] Mes recherches [...] guidèrent ensuite mes pas vers l'Espagne. [...] Cependant, tous les enfants de l'Europe, y compris l'Allemagne au sein du limes, subirent l'influence romaine. [...] Je me suis toujours intéressé à la même chose : la conscience européenne et la tradition occidentale. Cela dit, à mesure que les années passèrent, je dus creuser de plus en plus loin, de plus en plus profondément à travers le temps et l'espace. La continuité devint pour moi plus importante que l'actualité.¹⁵

La conscience de Curtius pour l'Europe comme « corps historique englobant » (« umfassenden Geschichtskörper »)¹⁶ apparaît clairement et pleinement dans son œuvre maîtresse : *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, à laquelle il travaille depuis 1930. Compte tenu de la « crise de la culture européenne » (« Krisis der europäischen Kultur »¹⁷) qui suivit la Première Guerre mondiale, il se tourne vers l'étude des processus d'échange entre le latin et les langues vernaculaires au Moyen Âge, et parvient à y découvrir une « unité de sens » (« Sinneinheit »¹⁸) de l'Europe. Toutefois, il ne regarde pas ce « corps historique occidental et européen » comme une substance : Curtius s'inspire de l'approche d'Arnold Toynbees, qui se différencie des philosophies historiques de son époque à travers « l'ampleur de sa vision et à travers l'empirisme [...] de la bonne tradition anglaise [...] privée de dogmes et de prémisses déduites d'un seul principe »¹⁹. Dans la comparaison des cultures vernaculaires avec celle du latin, il cherche des structures, des genres, des thématiques, des formulations, des topoï communs à la culture européenne médiévale. Sa recherche concernant les topoï est l'épine dorsale de sa philologie dont les résultats n'ont, pour lui, rien à envier à l'exactitude des sciences naturelles : « seule une approche et une comparaison exactes de la morphologie des cultures » est susceptible de transmettre une conception de la naissance, du développement et de l'effondrement des cultures et des corps historiques porteurs de ces cultures.²⁰ L'approche de Curtius n'est donc pas la « restauratio » dépourvue de toute historicité d'une Europe déjà naufragée, mais bien plutôt la tentative, à l'aide de la comparaison des

¹⁵ « Vorwort », dans E. R. C. : *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1984, p. 7-11, spéc. p. 7.

¹⁶ *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel, Francke,¹¹1993 (1948), p. 14.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

cultures médiévales du continent, d'en retirer « une représentation historique de l'Europe » (« historische Auffassung Europas »)²¹, afin d'échapper aux nationalismes de l'époque et d'eupéaniser l'image historique.

Curtius philologue

C'est le concept d'« unité de sens » (« Sinneinheit ») qui lui a sans cesse valu d'être mis en marge de la longue lignée des représentants de la philologie moderne, en ceci qu'il serait un penseur non-historique. Ainsi pense également Franco Moretti, pionnier dans le domaine combinant le numérique à la recherche littéraire de l'université de Stanford. Avec la mondialisation, les humanités numériques jouent un rôle de plus en plus important dans le domaine des lettres, devant prendre en charge un nombre sans cesse croissant de données à comparer. Bien que l'usage en soit encore sporadique, l'expression de « tournant numérique » (« digitale Wende »²²) est déjà parfois utilisée dans le domaine des sciences humaines. Ce « tournant numérique » a été observé en Europe également – même si plus tardivement. Dès lors, une banque de données a été créée avec la bibliothèque virtuelle *Europeana*, qui a pour objectif de rendre accessible au public l'héritage culturel et scientifique du continent, allant de la préhistoire et de la protohistoire jusqu'à nos jours, sous forme de données rassemblant des images, des textes, des bandes sonores et des vidéos. Dans son livre datant de 2013, intitulé *Distant Reading* (London/New York, Verso), Franco Moretti réagit aux enjeux de la mondialisation et souligne la nécessité de la lecture distanciée, une lecture de « seconde main ». Le lecteur à distance peut ainsi faire usage des données formées par le « close reading » des spécialistes, mises à disposition grâce à la numérisation. Moretti prend notamment ses distances avec Ernst Robert Curtius qui représente, pour lui, le penseur d'une « Europe unifiée » (« unified Europe ») :

L'Europe de Curtius n'est pas vraiment l'Europe, mais plutôt 'Romania', pour utiliser un terme qui lui est si cher. Il s'agit d'un espace unique, unifié par l'esprit latin et chrétien.

Curtius' Europe is not really Europe, but rather – to use the term so dear to him – 'Romania'. It is a single space, unified by the Latin-Christian spirit [...] ²³

²¹ *Ibid.*, p. 16.

²² Voir Earl Jeffrey Richards, « Digitale Literaturwissenschaft: Perspektiven, Probleme und Potentiale im ‚digital turn‘ » dans : *Textpraxis. Digitales Journal für Philologie* 7 (2013), p. 1-13, spéc. p. 1 (<http://www.uni-muenster.de/Textpraxis/earl-jeffrey-richards-digitale-literaturwissenschaft>).

²³ *Distant Reading*, London/New York, Verso, 2003, p. 4. Une analyse critique de l'idée de continuité de Curtius se trouve chez Mario Mancini, « Im Garten der ‚Topoi‘. Ernst Robert Curtius (2011) » dans : M.M., *Stilistik als Erfahrung. Spitzer, Curtius, Auerbach*. Trad. par Leonie Schröder. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, p. 87-110. Voir aussi Roberto Antonelli « Introduzione » dans : E.R.Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, éd. par R. A., Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. VII-XXIV.

Il semble évident que les humanités numériques dans le domaine des lettres, développées à l'ère postmoderne et s'intéressant au concept de littérature mondiale, attachent plutôt de l'importance aux conditions polycentriques. De plus, Moretti se concentre sur cette Europe disparate depuis le XIXe siècle, que Curtius aspire à dépasser à travers la découverte de la latinité européenne et de ses liens avec les langues vernaculaires. Selon Moretti, la « littérature européenne » de Curtius aurait été remplacée depuis le XIXe siècle par ce que qu'on peut nommer « un système de littératures européennes » au pluriel (« System europäischer Literaturen »), dans lequel différentes unités de culture auraient contribué à un dialogue productif des cultures à l'extérieur de l'Europe et en son sein.

Cette Europe polycentrique [...] implique l'abandon du concept nommé par Curtius « Romania », avec son centre géographique fixe et sa chaîne diachronique de topoi la liant à l'Antiquité classique. Sa « littérature européenne » est remplacée par un « système de littératures européennes », c'est-à-dire d'entités nationales (et régionales), de toute évidence différentes et souvent hostiles entre elles.²⁴

Moretti persiste cependant à passer sous silence le fait indéniable que Curtius a joué un rôle majeur dans l'élaboration de ce qui deviendra plus tard la philologie numérique moderne, tant sur le plan méthodique que conceptuel. Rappelons encore une fois que le point de départ européen était justement, pour Curtius, l'abandon des concepts substantiels tels qu'ils se sont établis au XIXe siècle, tout particulièrement sous forme de jugement lié à l'esthétique de chaque nation. Aussi, à partir de cette préoccupation, se lance-t-il dans un travail de déconstruction dans le domaine de la recherche littéraire, que l'on retrouve également dans les humanités numériques. Voici ce qu'il écrit dans le premier chapitre de sa *Littérature européenne et le Moyen Âge latin* :

De même que la littérature européenne ne peut être vue que comme un ensemble, la recherche faite à son propos ne peut être conduite que par une approche historique. Non pas à la manière d'une histoire de la littérature ! Une histoire racontée et énumérée n'offre rien d'autre qu'un savoir des faits sous forme de catalogue. Elle se contente de laisser la matière telle qu'elle apparaît dans sa forme aléatoire. La contemplation historique doit toutefois en trouver les clefs pour en comprendre toute la teneur. Elle doit développer des méthodes d'analyse qui soient capables de dissoudre la matière (comme c'est le cas en chimie avec les réactifs) et de rendre ses structures visibles.²⁵

Cette méthode analytique de la « dissolution », que Curtius nomme « observation microscopique de la philologie » (« philologisches Mikroskopieren »), a pour

²⁴ « This polycentric Europe [...] implies a farewell of Curtius 'Romania' with its fixed geographical centre, and the diachronic chain of topoi linking it to classical antiquity. His 'European literature' is replaced by a 'system of European literatures': national (and regional) entities, clearly different, and often hostile to each other. » (p. 7).

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

objectif « d'obtenir une connaissance plus précise à partir de la structure de la matière littéraire ». Par ailleurs, son regard est également attiré par la totalité de la littérature et de la culture à analyser. En 1953, dans la préface de la deuxième édition de sa *Littérature européenne*, il compare son approche à celle de l'archéologie moderne qui fait usage alors, depuis peu, de prises de vue aériennes :

Grâce à cette technique, il nous a par exemple été possible pour la première fois de reconnaître le système défensif du Bas-Empire Romain en Afrique du Nord. Si l'on observe ces ruines depuis le sol, on est dans l'incapacité d'en voir la totalité qui est rendue visible par les vues aériennes. [...] Une certaine analogie à ce procédé nous est offerte ici par la technique utilisée par la recherche littéraire. Lorsque l'on tente d'embrasser deux cents ou deux cent cinquante siècles de la littérature occidentale, l'on peut faire des découvertes qui se dérobent aux regards de l'observateur se contentant de se positionner au sommet d'un clocher d'église.²⁶

Ainsi, Curtius ne se contente pas d'élaborer un « close reading » de spécialiste déconstructiviste menant son analyse au microscope : il élabore également un « distant reading » qui permet d'analyser les résultats positivistes de la philologie microscopique avec une approche herméneutique. À l'inverse de Moretti, il entend plutôt trouver des « ensembles » que des cultures pluricentriques à l'aide de ce « distant reading ». Quand Curtius parle d'« unité de sens » (« *Sinneinheit* ») de la littérature européenne, il ne s'agit pourtant pas d'un jugement subjectif s'appuyant sur une vision philosophico-religieuse, ou plutôt esthétique, mais bien de la constatation que la littérature européenne repose sur des constantes semblables dans les modes d'expression (« *Ausdruckskonstanten* »²⁷).

Les opinions de Curtius et de Moretti convergent sur un autre point : influencées par Roland Barthes et Michel Foucault, les humanités numériques dans le domaine de la littérature ont presque totalement évincé de la pensée philologique l'intérêt pour l'œuvre en tant que telle, pour son caractère en tant qu'original littéraire, ainsi que pour son auteur. La philologie de Curtius n'a pas non plus pour finalité l'œuvre en tant que telle. Certains articles, tels que celui consacré à *La Vie de Saint Alexis*, qui, à première vue, laisse croire le contraire, illustrent parfaitement l'approche de Curtius. Contre les jugements des chercheurs dans le domaine des lettres, qui ont étudié dans cette œuvre d'art tantôt sa profonde sensibilité, tantôt sa sobriété, tantôt ses similitudes avec l'épopée populaire, Curtius, quant à lui, analyse en détail les procédés littéraires et les formes d'expression de ce texte, qui sont issus de la tradition poétique du latin médiéval. Il examine donc la matérialité philologique du texte et en vient à considérer le résultat simple et objectif qui se trouve au-delà d'une interprétation motivée par des critères esthétiques subjectifs. Il constate :

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 235. Voir Richards, « E. R. Curtius' Vermächtnis », p. 255.

« *La Vie de Saint Alexis* est la composition équilibrée et cohérente d'un poète érudit. »²⁸ Son unique objectif est de mettre en évidence la participation de ce texte dans les formes d'expression dominantes de l'époque à laquelle il a été écrit.

Comme dans le cas de la philologie numérique, Curtius n'est pas du tout intéressé à élaborer un canon littéraire reposant sur des jugements esthétiques dans le cadre d'une conception nationale. Bien au contraire : sa philologie microscopique conduit à la dissolution de la concentration canonique sur certains auteurs et quelques ouvrages. Curtius s'occupe de l'analyse de textes. Il représente une conception ouverte du texte, telle qu'il la trouve au Moyen Âge, qui parle de « toile » ou encore de « tissu » et dont les médiévistes s'emparent avec des attributs tels que « variance » ou « mouvance »²⁹. À l'époque de la philologie de l'édition numérique et de la publication de textes sur Internet, des concepts resurgissent, tels que celui de « text in progress ». Les lectures de Curtius ouvrent les horizons d'une expérience linéaire de la lecture du fait de son rapport avec d'autres domaines traditionnels de la culture. Chez Curtius, les fondements pour ces lectures croisées sont déjà posés sous la forme de communication avec d'autres lecteurs, que Kathleen Fitzpatrick, également pionnière dans le domaine des « humanités numériques », qualifie dans son livre *Obsolescence programmée (Planned Obsolescence, 2009)* de « circuit des communications » (« communications circuit »)³⁰.

La contribution particulière de Curtius pour la philologie moderne soutenue par le numérique, consiste cependant en son analyse de la récurrence de *topoi* dans les textes médiévaux rédigés en latin ou en langues vernaculaires. En se concentrant sur des formes d'expression, il nous livre l'édification d'archétypes d'une philologie qui jette les bases de la « fouille de données et de textes » du numérique moderne, appelé « data mining » ou « text mining » en anglais. Dans les deux procédés, il s'agit d'exploiter les données et leurs structures partielles dans les textes, afin de les préparer pour des analyses statistiques et sémantiques. L'analyse topologique de Curtius partage beaucoup de caractéristiques avec l'approche numérique du « topic modelling ». À partir d'un corpus très vaste, des concepts à la thématique proche sont extraits par automation ; ceux-ci sont ensuite mis au service de l'analyse de phénomènes de similitudes historico-culturelles ou de classement des genres.

Ce sont justement ces questions-là qui ont particulièrement intéressé Curtius. Peut-être la philologie numérique parviendra-t-elle, un jour, à saisir

²⁸ « Zur Interpretation des Alexiusliedes » dans E. R. C., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München, Francke, 1960, p. 58-80, spéc. p. 79.

²⁹ Bernard Cerquiglini parle du texte variable (*Éloge de la variante. Histoire de la philologie*, Paris, Seuil, 1989).

³⁰ *Planned Obsolescence. Publishing, Technology and the Future of the Academy*, New York, New York Press, 2009. Publié sur Internet sous l'adresse : <http://mcpress.media-commons.org/plannedobsolescence/three-texts/reading-and-the-communications-circuit/>. Voir Richards, « Digitale Literaturwissenschaft », p. 6.

pleinement les implications historiques de la méthode topologique de Curtius. Dans son article, datant de 1938 et intitulé « Sur l'esthétique littéraire du Moyen Âge » (« Zur Literarästhetik des Mittelalters »), il écrit : « [...] les topoï ne sont pas des schémas rigides et immuables. Leur signification et leur portée varient en fonction du contexte historique qui les entoure. »³¹ La philologie numérique moderne est bien plus redevable à Curtius qu'elle ne veut bien l'admettre.

Bibliographie :

Sources :

- Curtius, Ernst Robert : « Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft » dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Literatur*, Bern/München, Francke, 1960, p. 5-22, spéc. p. 18 (paru d'abord dans *Comparative Literature* 1 (1949), p. 24-43)
- :/Rychner, Max : *Briefe aus einem halben Jahrhundert. Ein Auswahl*, éd. par Frank-Rutger Hausmann, Baden-Baden, Körner, 2015 (Saecula Spiritalia, 49)
- : *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1932
- : *Deutsch-französische Gespräche 1920-1950. La Correspondance d'Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*, éd. par Herbert et Jane M. Dieckmann. Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1980 (Das Abendland – Neue Folge, 11)
- /Arnold Bergsträsser, *Die Französische Kultur. Eine Einführung*, vol. 1. ²München, 1975 (¹Stuttgart, 1930), p. 73. Voir aussi Stefan Gross, *Ernst Robert Curtius und die deutsche Romanistik der zwanziger Jahre. Zum Problem nationaler Images in der Literaturwissenschaft*, Bonn, Bouvier, 1980 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, 5)
- : *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel, Francke, ¹¹1993 (¹1948)
- : *Freundesbriefe. 1922-1955*, éd. par Frank-Rutger Hausmann et Claudia Mertz-Rychner, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2015 (Analecta Romanica, 83)
- : « Vorwort » dans E. R. C., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1984, p. 7-11
- : « Zur Psychologie des deutschen Geistes » (1922) dans E. R. C., *Goethe, Thomas Mann und Italien. Beiträge in der Luxemburger Zeitung (1922-1925)*, éd. par Romain Klirt, Bonn, Bouvier, 1987 (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, 379), p. 20-27
- : « Zur Interpretation des Alexiusliedes » dans E. R. C., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München, Francke, 1960, p. 58-80
- : « Zur Literarästhetik des Mittelalters II » dans, *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938), p. 129-232
- Wechssler, Eduard, *Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Französischen*. Bielefeld/Leipzig, Velhagen & Klasing 1927

Ouvrages critiques:

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York, Verso, 1991
- Antonelli, Roberto : « Introduzione » dans E. R. Curtius: *Letteratura europea e Medioevo latino*, éd. par R. A., Firenze, La Nuova Italia, 1992, p. VII-XXIV

³¹ « Zur Literarästhetik des Mittelalters II » dans *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938), p. 129-232, spéc. p. 141.

- Bem, Jeanne/Guyaux, André (Éds.), *Ernst Robert Curtius et l'idée de l'Europe. Actes du Colloque de Mulhouse et Thann des 19, 30 et 31 janvier 1992*, Paris, Champion, 1995 (Travaux et recherches des universités rhénanes, 10)
- Blaschke, Bernd, « Ernst Robert Curtius' Frankreich-, Deutschland- und Europabilder » dans Regina Schleicher/Almut Wilske (Éds.) : *Konzepte der Nation. Eingrenzung, Ausgrenzung, Entgrenzung. Beiträge zum 17. Forum Junge Romanistik. Frankfurt a. M. : 20.-23. Juni 2004*, Bonn, Romanistischer Verlag, 2002 (Forum Junge Romanistik, 8), p. 190-206
- Cerquiglini, Bernard, *Éloge de la variante. Histoire de la philologie*. Paris, Seuil, 1989
- Christmann, Hans Helmut, « Ernst Robert Curtius und die deutschen Romanisten » dans : *Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 3* (1987), Stuttgart, Steiner, 1987
- Evans, Jr., Arthur R. « Ernst Robert Curtius » dans A. R. E (Éd.) : *On Four Modern Humanists*, Princeton, N.J., Princeton New Jersey Press. 1970, p. 85-145
- Fischer, Manfred S., « Europäisches und nationales Selbstverständnis bei Ernst Robert Curtius » dans Hugo Dyserinck/Karl Ulrich Syndram (Éds.), *Europa und das nationale Selbstverständnis. Imagologische Probleme in Literatur, Kunst und Kultur des 19. und 20 Jahrhunderts*, Bonn, Bouvier, 1987 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, 8), p. 321-366
- Fitzpatrick, Kathleen, *Planned Obsolescence. Publishing, Technology and the Future of the Academy*, New York, New York Press, 2009. <http://mcpres.media-commons.org/plannedobsolescence/three-texts/reading-and-the-communications-circuit/>
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*, München, Hanser (Edition Akzente), 2002, p. 49-71
- Hausmann, Frank-Rutger, « Auch eine nationale Wissenschaft? Die deutsche Romanistik unter dem Nationalsozialismus » dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 22* (1998), p. 1-39 et p. 261-313
- : « Ernst Robert Curtius in den Vereinigten Staaten von Amerika » dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 250* (2013), p. 241-270
- Hoeges, Dirk : *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und 'freischwebende Intelligenz' in der Weimarer Republik*. Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1994
- Jacquemard-de Gemaux, Christine, *Ernst Robert Curtius (1886-1956). Origines et cheminements d'un esprit européen*, Bern et al., Lang, 1998
- Lausberg, Heinrich : *Ernst Robert Curtius (1886-1956)*, éd. et intr. par Arnold Arens, Stuttgart, Steiner, 1993
- Lessenich, Rolf, « Der Philologie-Begriff bei Ernst Robert Curtius » dans Wolf-Dieter Lange (Éd.) : « *In Ihnen begegnet sich das Abendland* ». *Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius*, Bonn, Bouvier, 1990, p. 85-97
- Mancini, Mario, « Im Garten der ‚Topoi‘. Ernst Robert Curtius (2011) » dans M.M. : *Stilistik als Erfahrung. Spitzer, Curtius, Auerbach*, trad. par Leonie Schröder, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012, p. 87-110
- Moretti, Franco, *Distant Reading*, London/New York, Verso, 2003
- Müller, Stefanie, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918-1932). Auffassungen über Deutschland und Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit*, Bern et al., Lang, 2008
- Richards, Earl Jeffrey, « Digitale Literaturwissenschaft: Perspektiven, Probleme und Potentiale im ‚digital turn‘ » dans *textpraxis. Digitales Journal für Philologie 7* (2013), p. 1-13 (<http://www.uni-muenster.de/Textpraxis/earl-jeffrey-richards-digitale-literaturwissenschaft>)
- : « E. R. Curtius' Vermächtnis an die Literaturwissenschaft. Die Verbindung von Philologie, Literaturgeschichte und Literaturkritik » dans Walter Berschin/Arnold Rothe (Éds.), *Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag 1986*, Heidelberg, Winter 1989, p. 249-272
- : « Introduction » dans E.J.R., *Modernism, Medievalism and Humanism. A Research Bibliography on the Reception of the Works of Ernst Robert Curtius*, Tübingen, Niemeyer, 1983, Beihefte zur *Zeitschrift für romanische Philologie*, 196, p. 1-19

Leo Spitzer, philologue humaniste

Introduction

C'est un portrait de Spitzer à plusieurs faces que voudrait proposer cet article, afin de rendre hommage à ce grand intellectuel dans lequel on peut à bon droit voir une figure européenne. Des traductions inédites réactualisent en effet la représentation qu'on peut avoir en France de ce philologue humaniste dont on peut regretter qu'il n'ait pas jusqu'ici été reconnu à sa juste valeur.

Leo Spitzer (1887-1960) est en effet surtout connu en France comme le fondateur de cette nouvelle discipline qu'on a appelée la stylistique, suite à la traduction en 1970 de ses *Études de style*, ouvrage publié avec une préface de Jean Starobinski qui ouvrit la voie à ce qu'on a appelé la Nouvelle Critique.

Mais on connaît peu le linguiste dont certains ouvrages viennent tout juste d'être traduits en français. Et l'on connaît moins bien encore celui qu'on peut considérer, avec Auerbach, comme l'un des précurseurs de la littérature comparée avec l'enseignement qu'il donna à l'université d'Istanbul, où il dut se réfugier en 1933 du fait de ses origines juives ; Erich Auerbach lui succéda à Istanbul lorsque Spitzer émigra aux États-Unis où l'accueillit l'université Johns Hopkins.

Ce sont ces trois aspects que je voudrais éclairer dans le portrait que je propose : *Spitzer en stylisticien*, *Spitzer en linguiste*, voire *Spitzer en comparatiste*.

1. Portrait de Spitzer en stylisticien

1.1. Spitzer et Proust : le principe d'immanence

Viennois d'origine, Leo Spitzer enseigna à Marburg et à Cologne, où Aron fut son assistant du printemps 1930 à l'été 1931¹. Philologue issu de l'école de romanistique allemande et polyglotte accompli, Spitzer s'intéressa dès ses débuts à maints auteurs européens. Figurent ainsi dans *Études de style* deux

¹ Sartre viendra plus tard, mais Spitzer se sera déjà exilé à Istanbul.

études sur Proust, dont Spitzer, avec Curtius, contribua à diffuser l'œuvre dès les années 20, alors que les traductions étaient en cours et que la publication du dernier tome, *Le Temps retrouvé*, date de 1927. Spitzer infléchit en effet très tôt ses études de philologie romane vers la compréhension des œuvres littéraires – s'intéressant plus aux faits de « parole » qu'aux faits de « langue », pour reprendre dans une terminologie saussurienne sa formulation : « Stil-sprachen » et « Sprachstile » (1970 : 9). Avant Benveniste, Spitzer place entre langue et discours le pivot de l'acte énonciatif, et écrit au fronton de son école : « *nihil est in syntaxi quod non fuerit in stylo* » (2009 : 183).

Son objet, pour reprendre ses termes, était de faire de la stylistique « le pont entre la linguistique et l'histoire littéraire » (1970 : 54). En réaction contre la critique positiviste qui prévalait alors – une critique *externe*, essentiellement historique et biographique –, Spitzer promeut une critique *interne*, qui refuse de voir l'origine de l'œuvre ailleurs que dans l'œuvre elle-même. Sa méthode, pour reprendre ses termes, est une nouvelle manière d'appliquer le principe du « cercle philologique » selon lequel le chercheur doit « aller de la surface vers le 'centre vital interne' de l'œuvre d'art » (1970 : 61) – un « va-et-vient du tout à la partie et de la partie au tout », dira Jean Starobinski dans sa préface à *Études de style* (1970 : 30). Spitzer commence en effet par repérer chez l'auteur qu'il étudie des éléments formels qui s'écartent de la norme communément admise, comme la longueur des phrases proustiennes par exemple, qu'il met ensuite en rapport avec ce qu'il appelle un « principe créateur ». Le fait de style est ainsi défini comme un écart qui révèle l'« étymon spirituel » de l'auteur. La vaste érudition de Spitzer l'amène à prendre en compte des éléments relevant tant de la linguistique historique que de l'histoire littéraire, comme on peut en avoir un bref aperçu dans le petit article sur Proust, « L'Étymologie d'un 'cri de Paris' » (1970 : 474-481). Dans ces quelques pages, Spitzer s'intéresse à l'un des « cris de Paris » que le Narrateur, en compagnie d'Albertine, entend depuis sa chambre dans *La Prisonnière*. En bon philologue, il propose une étude étymologique des termes « tendresse » et « verdure » dont la marchande des quatre-saisons use dans sa litanie et rapproche ce cri de Paris des « reverdies » du Moyen Âge, étayant ainsi le rapprochement opéré par le Narrateur entre ces cris et les chants grégoriens.

Cette méthode est fondée sur une lecture attentive des textes. Spitzer insiste sur ce point : il faut avant tout « se pénétrer de la langue de l'auteur », la « comprendre » vraiment et, pour cela, dit Spitzer, il n'y a qu'une méthode : « lire, lire et encore lire ! » (1970 : 398) :

Ma « méthode circulaire » n'est en fait qu'une extension de la pratique plus courante qui consiste à lire des livres. (1970 : note 18, p. 78).

Cette méthode présente des affinités frappantes avec celle que préconise Proust dans le *Contre Sainte-Beuve* : plus que les paroles, c'est « l'air

de la chanson » que retient Proust chez un écrivain et qu'il fait entendre dans ses célèbres *Pastiches* (1971 : 303). Ainsi dans son fameux article sur « Le 'style' de Flaubert », Proust décrit « le grand Trottoir roulant que sont [ses] pages » dont « les phrases [ont] le rythme régulier de ces machines qui servent à faire les déblais » (1971 : 587). Proust prend ainsi la défense de Flaubert, dont Thibaudet avait dit dans *La Nouvelle Revue Française* qu'il écrivait mal, en se fondant sur l'axiome selon lequel « le génie de Flaubert » – et, pourrait-on ajouter, de tout grand écrivain – se manifeste par « les singularités immuables d'une syntaxe déformante » (1971 : 593). D'où, là encore, une stylistique de l'écart, celle-là même que prône Spitzer.

Spitzer lui-même le remarque d'ailleurs explicitement dans l'introduction à son article sur « Le style de Marcel Proust » où il rapproche la méthode d'Ernst Robert Curtius et la sienne de celle de Proust :

Pour découvrir l'âme de Proust dans ses œuvres, Curtius emploie la méthode même que préconisait Proust (elle rejoint celle que je propose depuis des années) : le critique lit, déconcerté d'abord par l'étrangeté du style, s'arrête sur une « phrase en quelque sorte transparente » laissant deviner le caractère de l'artiste, trouve en poursuivant sa lecture une deuxième, puis une troisième phrase du même type, et finit par pressentir une « loi » dont l'application lui permettra de remonter aux « éléments psychiques du style d'un auteur ». (1970 : 397).

1.2. Spitzer et la Nouvelle Critique

Ce principe d'immanence – commun à Proust et à Spitzer – ne pouvait que séduire les nouveaux critiques des années 60, qui ont d'ailleurs fait de Proust un objet d'étude privilégié. On comprend aisément comment certains – les structuralistes – ont pu se reconnaître dans le clivage entre le créateur et l'homme du monde, prôné par l'auteur du *Contre Sainte-Beuve* (y substituant d'ailleurs un clivage entre l'homme et l'œuvre, ce qui n'est pas tout à fait la même chose) quand d'autres – les tenants de la critique thématique – se sont retrouvés dans la méthode « organiciste » mise en œuvre par Spitzer, qu'ils tiendront pour un précurseur. Si les deux courants se rejoignent dans une approche immanente, le cadre théorique est différent : pour les structuralistes, il s'agit de l'autoréférentialité de l'œuvre littéraire (le texte majuscule), pour la critique thématique, du « moi profond » que la lecture débusque au fond de l'œuvre. C'est ce moi profond que revendique Proust lorsqu'il s'élève contre Sainte-Beuve, moi profond auquel Spitzer donne le nom de « principe créateur ». Les termes dont Spitzer use dans son article sur Proust sont d'ailleurs étrangement proustiens :

[...] le rythme de la phrase, [qui] est peut-être dans le style de Proust l'élément déterminant, est directement lié à la façon dont Proust regarde le monde : ces phrases complexes, que le lecteur doit démêler, « construire » comme celles d'un auteur grec ou romain, reflètent l'univers complexe que Proust contemple. Rien n'est simple dans le monde et rien n'est simple dans le style de Proust. (1970 : 398)

« La façon dont Proust regarde le monde » : on voit bien comment, pour Spitzer comme pour Proust, le style est une vision du monde ou, pour reprendre les termes exacts de la formule célèbre du *Temps retrouvé* :

Le style pour l'écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision².

1.3. Spitzer et la tradition romantique allemande : Schelling

L'approche de Spitzer et celle de Proust s'inscrivent ainsi toutes deux dans la tradition idéaliste allemande. La figure romantique de l'Artiste, qui sous-tend cette approche immanente du texte partagée par Spitzer et par Proust, vient en effet en droite ligne des thèses du romantisme allemand – promues par Schelling en particulier, qui hausse l'art au niveau de la métaphysique et de la religion, et place ainsi très haut la fonction de l'artiste. Pour Schelling en effet, dont les conceptions eurent un effet déterminant sur l'esthétique et la poétique au XIXe siècle et après, la création commence par un regard sur le monde. L'art n'est plus l'imitation du réel ou la reproduction d'Idées : chaque artiste crée son propre « Beau ».

Au-delà de la méthode, Spitzer et Proust partagent donc le même présupposé romantique d'une « conscience créatrice » à l'origine de l'œuvre d'art, qu'il s'agit de retrouver par une approche immanente, contre une critique externe – *biographique* ou *historique*. Proust s'élève en effet contre la méthode de Sainte-Beuve en mettant en avant le « moi profond » de l'auteur, qui n'a rien à voir avec le moi social, quand Spitzer s'élève contre Lanson, en posant à l'horizon de sa démarche le « principe créateur ».

Au tout début du siècle en effet, la critique littéraire était dominée par ces deux figures tutélaires, celle de Sainte-Beuve et celle de Gustave Lanson, fondateur de l'histoire littéraire qui s'appuie sur la précision et l'érudition dans l'établissement des sources ; le premier est né en 1804 et le second en 1857, mais leur influence s'étendra jusqu'aux années 50³. Dans cet article en forme d'autobiographie intellectuelle qu'est « Art du langage et linguistique », Spitzer évoque ainsi sa déception alors qu'étudiant, il suivait des cours d'histoire de la littérature, de voir le texte – la chair du texte, sa langue –, glisser entre les doigts de l'histoire littéraire :

En accédant aux cours de Philipp-August Becker, [...] grand historien de la littérature, je vis mon français idéal donner quelques faibles signes de vie, – grâce à de vivantes analyses des épisodes composant le *Pèlerinage de Charlemagne* ou de l'intrigue formant

² *Le Temps retrouvé, À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, t. IV, p. 474.

³ L'influence de Sainte-Beuve a été immense et l'on peut dire qu'elle s'est propagée pendant un siècle, de 1850 à 1950, alors que celle de Lanson était très nette dans la première moitié du siècle, de 1900 à 1950.

une comédie de Molière ; mais tout se passait comme si cet examen du contenu n'était que l'auxiliaire du travail véritablement scientifique : établir les dates et les données historiques de ces œuvres ; assigner les éléments autobiographiques et les sources écrites que les poètes étaient censés avoir incorporés dans l'œuvre qu'ils avaient produite. Quel rapport entre le *Pèlerinage* et la énième croisade ? Quel était son dialecte d'origine ? [...] Molière avait-il présenté ses déconvenues conjugales dans *L'École des Femmes* ? Dans la comédie de Molière, y avait-il des survivances de la farce médiévale ? etc. [...] Ce positivisme n'accordait tant de sérieux aux événements extérieurs que pour éluder, plus complètement, la vraie question : pourquoi des événements comme le *Pèlerinage*, comme *L'École des Femmes* ? (1970 : 47).

C'est ainsi que Spitzer voulut frayer une troisième voie, si l'on peut dire, fondée sur l'étude de la langue de l'écrivain. Il expose lui-même ses visées en termes significatifs :

Le meilleur document pour l'âme d'une nation, c'est sa littérature ; or celle-ci n'est rien d'autre que sa langue telle qu'elle est écrite par des locuteurs privilégiés. Ne peut-on pas alors saisir l'esprit de cette nation dans ses œuvres littéraires les plus importantes ? Il aurait été présomptueux de comparer l'ensemble d'une littérature nationale avec la totalité de sa langue (c'est ce que Karl Vossler a tenté prématurément) : plus modestement, je suis parti de la question suivante : « Peut-on reconnaître l'esprit d'un écrivain français à son langage singulier ? » (1970 : 53)

On reconnaît là encore l'influence de la tradition idéaliste allemande, mais il s'agit cette fois-ci non plus de Schelling, mais de la figure du philosophe du langage Wilhelm von Humboldt. *Spitzer en linguiste* est en effet l'élève de Vossler, lui-même influencé par la pensée de Humboldt.

2. Portrait de Spitzer en linguiste

2.1. Spitzer et la tradition romantique allemande : Wilhelm von Humboldt

Pour Humboldt, qui s'inscrit par là-même dans une tradition néo-romantique, la langue est l'expression de l'esprit d'un peuple, une forme dynamique qui lui permet de se reconnaître. Contre le postulat qui voudrait que la pensée préexistât au langage, celui-ci n'étant que l'expression de celle-là, la thèse sous-jacente de Humboldt est que la langue est un formant de la pensée. « Langue » et non plus « langage », car Humboldt quitte les catégories universelles de la logique pour prendre en compte (plus d'un siècle avant Benveniste) la subjectivité dans la langue (pronoms, verbes fléchis) ; ce faisant, il s'intéresse à ce qui *différencie* les langues entre elles : comment se structurent-elles en « parties du discours » ? Combien en dégagent-elles ? Utilisent-elles un verbe fléchi ou simplement un infinitif ? On voit bien comment l'on en arrive à cette idée du « génie d'une langue » et, partant, du « génie d'une nation », puisque langue et pensée sont en interaction.

Karl Vossler développera cette idée de la langue comme expression de la vision du monde du peuple qui la parle, en comparant la langue d'une nation avec l'ensemble de sa littérature. L'entreprise de Spitzer, plus modeste comme il le dit lui-même, transpose ainsi le lien avec la langue du sujet collectif au sujet individuel pour s'intéresser non au « génie » d'une nation, mais au « génie » individuel d'un artiste.

2.2. *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhaß*

Cependant – et c'est là un élément crucial – Spitzer se démarque dans le même temps des visées d'un Humboldt en ce qu'il n'adhère pas à la tentation nationaliste latente qui émane de ses travaux. Du génie d'une langue au génie d'une nation, l'on peut facilement verser dans une hiérarchie des langues, et certains linguistes ne s'en sont pas privés, cautionnant ainsi par avance les théories du Troisième Reich. Le nationalisme linguistique s'est en effet répandu d'autant plus facilement en Allemagne qu'il correspondait à l'idéologie romantique. Voyant dans le *peuple* (au sens ethnique) la source de la nation, certains grammairiens allemands enferment la langue dans les frontières de la germanité et dénoncent le cosmopolitisme de l'élite. En témoigne le militantisme de l'Association générale de la langue allemande fondée en 1885 (et de sa revue *Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins*), qui s'était encore durci avec la défaite de 1918. C'est contre ce nationalisme linguistique que s'élève le jeune Spitzer, alors *privatdozent*, en publiant en 1918 deux ouvrages « engagés » qui viennent tout juste d'être traduits en français.

Le premier, intitulé *Anti-Chamberlain. Considérations d'un linguiste sur les 'Essais de guerre' de Houston Steward Chamberlain et l'évaluation de la langue en général*, vise à réfuter les arguments de Chamberlain (1855-1927) qui s'était fait connaître par la publication, en 1897, d'un grand succès de librairie (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*), traduit en français en 1913 sous le titre *La Genèse du dix-neuvième siècle*, dans lequel il met en scène l'avènement des Germains dans l'Europe moderne. Dans ses écrits de guerre, Chamberlain oppose la vigueur de la langue allemande à l'anémie du français, instillant une idéologie raciste en linguistique. Spitzer, dans ce petit ouvrage, prend le contrepied de Chamberlain, et, plus généralement, des nationalistes en matière de langue, comme le montre la présentation de l'éditeur Lambert-Lucas :

Non, la capacité de l'allemand à créer des mots composés n'implique pas nécessairement une supériorité dans l'« expressivité » ; non, l'absence en gothique d'un mot équivalent à Satan ne signifie pas nécessairement l'heureuse innocence des anciens Germains ; non, les nasales de la langue française ne sont pas spécialement disgracieuses, etc.

L'Allemagne défaite, l'Empire austro-hongrois démantelé, Chamberlain deviendra un des maîtres à penser d'Hitler et du national-socialisme, tandis que le Juif Leo Spitzer quittera l'Allemagne pour Istanbul.

Le titre du second de ces ouvrages, récemment traduit et paru la même année (1918), parle de lui-même : *Traque des mots étrangers, haine des peuples étrangers. Polémique contre le nettoyage de la langue*. Dans ce petit livre, qui tient à la fois de l'essai académique par ses démonstrations linguistiques rigoureuses et du pamphlet contre la xénophobie – souligné par l'allitération dans le titre entre *Hatz* traque et *Haß* haine : *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhaß* –, Spitzer s'attaque aux mêmes idées chauvines, en prenant la défense du concept linguistique de l'*emprunt* dont il démontre avec brio le caractère productif dans la langue – toutes les langues, l'allemand comme les autres langues européennes.

Pour lutter contre ce qu'il appelle les « nettoyeurs » de la langue, Spitzer s'intéresse au rapport sensible et affectif que les locuteurs d'une langue donnée ont avec un mot étranger – qui deviendra un emprunt⁴. Il plaide ainsi contre la germanisation prônée par l'association, tant dans l'orthographe que dans la prononciation. Il propose, par exemple, que l'on garde l'orthographe française de « chic », même si, étymologiquement, le mot est lui-même emprunté à l'allemand *schick*. Quant aux propositions de l'Association pour la prononciation – comme prononcer *Trottweg* pour le français *Trottoir* afin d'éviter le son [wa] trop hétérogène –, Spitzer y répond en prenant comme exemple l'emprunt *sauce*, dont le son [o] est prononcé à la française : « son [o] long, écrit-il, apparaît au Viennois comme caractéristique d'une expression pittoresque pour ce qui est de la longueur de la voyelle qui s'étire 'comme une pâte à strudel' » (2013 : 49). Bref, comme le dit Agnès Steukardt dans sa remarquable présentation, « *Sauce* est long en bouche : prononcer des mots étrangers est d'abord une affaire de goût » (2013 : 32).

Spitzer s'attache ainsi surtout à montrer que, au-delà même d'une supposée supériorité de la langue allemande sur les autres langues européennes, les langues vivent d'échanges, dont les emprunts ne sont qu'une des manifestations. Même si l'on remplaçait *Kadett*, *Leutnant* et *General* par des mots allemands (et pourquoi donc le faire ?), la conception de la hiérarchie militaire « n'en resterait pas moins un emprunt au français » (2013 : 72).

Le paradoxe, c'est que tant les puristes que les anti-puristes comme Spitzer se réclament de Humboldt, qui voit dans la langue une vision du monde propre à une nation. Mais, comme l'explique Agnès Steuckardt, « alors que les puristes cultivent un fantasme d'identité linguistique sans mélange et proclament une supériorité germanique » (2013 : 37), Spitzer tire de son expérience de romaniste l'idée que, pour reprendre ses propres termes, la « langue humaine est toujours mélangée » et « l'est nécessairement » (2013 : 90). C'est ainsi que le linguiste peut se situer dans « la direction internationale de la science » et se

⁴ On notera que les linguistes des années 90 se moquaient de cette valeur affective (*Gefühlswert*) qu'invoque Spitzer, signe à leurs yeux d'une linguistique datée ; cette dimension subjective et sociale du sens revient cependant de nos jours sur le devant de la scène en sémantique, avec la notion d'« épilinguistique », proposée par Culioli et développée par des linguistes comme Gilles Siouffi, avec ce qu'ils nomment le « sentiment de la langue ».

présenter comme un combattant « encore debout pour une paix d'entente entre le national et l'international » (2013 : 95 et suiv.).

Ce purisme de l'Association de la langue allemande avait déjà été dénoncé en 1889 par des intellectuels comme Curtius dans un manifeste (*Erklärung der 41*). Mais pendant la guerre, le phénomène prit une ampleur inconnue jusque-là. Spitzer fut de ces quelques intellectuels viennois qui s'abstinrent de rejoindre en 1914 le chœur des nationalistes sympathisants du pangermanisme. Il vit d'emblée, comme l'indique le titre, le lien entre nettoyage linguistique et nettoyage ethnique qui s'annonçait dès les années 20 et dont il fut lui-même l'objet une dizaine d'années plus tard – en 33 précisément, lorsqu'il fut dénoncé par un représentant des étudiants, alors qu'il pensait que ses états de guerre le mettaient totalement à l'abri de telles menées⁵. C'est alors qu'il s'exila pour la Turquie, jeune République dirigée par Atatürk, et prit le poste que lui avait offert l'université d'Istanbul. C'est là que se déploie le troisième aspect de l'activité de Spitzer que je voudrais esquisser, *Spitzer en comparatiste*.

3. Portrait de Spitzer en comparatiste

3.1. L'Institut de romanologie d'Istanbul

Lorsqu'il arrive à l'université d'Istanbul, Spitzer crée l'Institut de Romanologie, celui-là même dont Erich Auerbach reprendra la direction à son arrivée en 1936⁶ et qui continuera plus tard à accueillir de grands linguistes, comme Greimas dans les années 50. L'Institut publiera très régulièrement ses travaux dans une revue qui offre des études dans plusieurs langues, juxtaposant des articles des professeurs et des étudiants.

S'il fut l'un des premiers, Spitzer n'était certes pas le seul émigré et de très nombreux intellectuels juifs d'Europe centrale trouvèrent alors un refuge en Turquie, si bien que l'université d'Istanbul était surnommée *Emigré Universität*. À cette époque-là, la Turquie poursuit son occidentalisation sous l'autorité d'Atatürk qui, dans les années 30, entreprit de moderniser l'enseignement supérieur, après avoir, entre autres innovations, remplacé l'alphabet arabe par l'alphabet latin : dans les années 20, Atatürk avait déjà convié Georges Dumézil pour accompagner cette politique d'alphabétisation. Avec la montée du nazisme, il invita de très nombreux savants d'origine juive à enseigner en Turquie.

Se rencontrent alors « la politique linguistique turque et l'humanisme philologique européen », comme le montre Emily Apter, professeur à New York University, dans un ouvrage remarquable qui vient d'être traduit en français, *Zones de traduction. Pour une nouvelle littérature comparée* : d'un côté, « une

⁵ Il travailla comme linguiste dans les services de la censure autrichienne pendant la guerre.

⁶ Auerbach dirigera l'Institut jusqu'en 1947.

nouvelle idéologie nationale ayant vocation à construire une identité turque moderne à l'aide des pédagogies européennes les plus récentes » et, de l'autre, « une idéologie de la culture européenne dédiée à la préservation des idéaux de l'humanisme occidental contre les ravages du nationalisme ». De là « l'invention de la littérature comparée comme discipline mondialisée » (2015 : 78).

C'est sur les rives du Bosphore, on le sait, qu'Auerbach écrira cette œuvre monumentale qu'est *Mimesis*, hommage à la littérature européenne, d'Homère à Woolf en passant par Dante ou Cervantès⁷. On en connaît la postface mélancolique qui témoigne d'une vision à la fois passionnée et distanciée de la culture européenne :

[...] le livre a été écrit pendant la guerre, à Istanbul. On ne trouve pas dans cette ville de bibliothèque bien pourvue pour les études européennes ; les communications internationales étaient entravées, de sorte que je dus me passer de presque toutes les revues, de la plupart des recherches récentes, et même quelquefois d'une édition critique sûre de mes textes. [...] Au demeurant, il est bien possible que le livre doive son existence précisément à ce défaut d'une grande bibliothèque spécialisée ; si j'avais été en mesure de m'informer de tout ce qui a été publié sur tant de sujets, je n'aurais peut-être jamais pu commencer à l'écrire (1968 : 557).

C'est ainsi qu'on a pu voir en Spitzer et Auerbach les précurseurs des études comparatistes.

3.2. Spitzer et Auerbach

C'est du moins ce que souligne Emily Apter dans son essai suggestif, en posant l'enseignement et le rayonnement de Spitzer et Auerbach à Istanbul comme la scène inaugurale des études comparatistes : deux exilés s'efforçant de reconstruire aux marches de l'Europe un humanisme européen contre la barbarie qu'ils avaient fuie. Elle remarque d'ailleurs que Spitzer est plus ouvert à la culture turque qu'Auerbach ; il apprend le turc (une langue non romane) qu'il met sur le même pied d'égalité que les langues européennes :

Malgré une foi commune en la philologie, la traduction et l'humanisme occidental, Spitzer a adopté un cosmopolitisme linguistique là où Auerbach s'était concentré sur la poétique du réalisme narratif. (2015 : 82)

C'est cet humanisme sans frontières qu'exportera, si je puis dire, Spitzer aux États-Unis, lorsqu'il partira pour l'université Johns Hopkins et promouvra là-bas cette fameuse méthode, alliant visée européenne, voire mondiale, et proximité textuelle avec une lecture au plus près des textes. Dans

⁷ Même objet, soit dit en passant, que le grand ouvrage de Curtius, resté au pays ; les deux ouvrages sortiront après la guerre de façon très rapprochée et Curtius publiera en 1950 un compte-rendu très critique sur le livre d'Auerbach, qui sera alors aux États-Unis.

les études américaines, comme le montre l'ouvrage d'Emily Apter, Spitzer est une des références majeures – avec Auerbach bien sûr – pour les développements actuels de ce qu'on appelle la *world literature* ou la *global literature*.

Éloge de Spitzer

Spitzer apparaît bien comme une grande figure européenne, que ce soit comme stylisticien, comme linguiste ou comme comparatiste. L'humanisme de ce philologue qui « s'obstine à remplir ses fiches [...] dans l'espoir qu'une lumière d'en haut les éclairera et fera saillir, en toute clarté, les lignes de la vérité » (1970 : 65) irradie tous ses travaux, qu'il s'agisse d'une vue pénétrante sur le style de Proust ou d'une analyse serrée de sémantique : « Mon mot d'ordre : être un être humain avant d'être un savant », écrit-il à Karl Vossler en 1923 (Apter, 2015 : 39).

Les adeptes de la « Théorie du Texte » ont pu un certain temps se gausser d'une approche par trop subjective à leurs yeux, de même que les linguistes d'obédience strictement saussurienne rejetaient comme daté ce « sentiment de la langue » avancé par Spitzer, alors qu'il constitue de nos jours une des directions actuelles en linguistique. Maintenant qu'en France, la chape de plomb du structuralisme triomphant s'est soulevée, ses publications, on l'a vu, reviennent sur le devant de la scène avec ces traductions récentes, et l'on peut parler d'une *actualité* de la pensée de Spitzer, de différents points de vue comme j'ai tenté de le montrer. De toute façon, sa remarquable finesse d'analyse et son immense culture l'ont toujours mis à l'abri de telles critiques, surtout lorsqu'elles émanaient de ces épigones si nombreux qui ne faisaient qu'appliquer une grille aux textes, perdant jusqu'à la saveur du style. Ses essais, bien qu'anciens, sont aujourd'hui encore des travaux de tout premier plan, dont la lecture est extrêmement suggestive.

Laissons le mot de la fin à ce philologue humaniste qui n'hésitait pas à citer dans ses conférences Rabelais ou saint Augustin à l'appui de son idéal :

Les humanités ne seront restaurées que si les humanistes abandonnent leur attitude agnostique, s'ils redeviennent humains, et s'ils partagent la croyance humaniste et religieuse du personnage de Rabelais : « sagesse n'entre point en âme malivole, et science sans conscience n'est que ruine de l'âme » ou pour en revenir au mot de saint Augustin « *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* ». (1970 : 65)

Bibliographie :

Œuvres de Leo Spitzer :

Études de Style, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1970 pour la traduction française, Préface de Jean Starobinski [études parues de 1928 à 1961]

- Études sur le style. Analyses de textes littéraires français (1918-1931)*, Trad. de l'allemand par Jean-Jacques Briu. Présentation par Étienne Karabétian, Paris, Ophrys, coll. « Bibliothèque de Faits de Langues », 2009 [études parues de 1918 à 1931]
- L'Harmonie du monde, Histoire d'une idée*, L'éclat, 2010. [*Classical and Christian Ideas of World Harmony*, éd. par Anna Granville Hatcher, préface de René Wellek, Baltimore, Johns Hopkins, 1963 (posthume)]
- Traque des mots étrangers, haine des peuples étrangers. Polémique contre le nettoyage de la langue* [1^{ère} éd., Wien, 1918], présenté par Agnès Steuckardt, traduction inédite de Jean-Jacques Briu, Limoges, Lambert-Lucas, 2013
- Anti-Chamberlain. Considérations d'un linguiste sur les 'Essais de guerre' de Houston Steward Chamberlain et l'évaluation de la langue en général* [1^{ère} éd., Leipzig, 1918], présenté par Agnès Steuckardt, traduction inédite de Jean-Jacques Briu, Limoges, Lambert-Lucas, 2014
- Apter, Emily, *Zones de traduction. Pour une nouvelle littérature comparée*, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures », 2015 [1^{ère} éd., Princeton, 2006]
- Auerbach, Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1969. [1^{ère} éd., Bern, 1946]
- Proust, Marcel, *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi d'*Essais et articles*, édition établie par Pierre Clarac avec la collaboration d'Yves Sandre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971

Le père Feijoo, précurseur des Lumières en Espagne

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro étant peu connu en dehors de l'Espagne, il sera présenté par une courte notice biographique. Né en 1676, il est le fils aîné d'une famille nombreuse de la petite noblesse de province (*hidalgos*) de la Galice. Il renonce à son majorat et entre en 1690 au monastère bénédictin de San Julian de Samos auquel il sera attaché jusqu'à la fin de ses jours. Feijoo commence ainsi ses années de formation et de préparation à la profession religieuse, dont trois ans à Salamanque (1695-1698) pour étudier la théologie, sur les principes de Saint Anselme, au Collège de Saint-Vincent, réputé pour son esprit ouvert et rénovateur, et étroitement lié à ses coreligionnaires français de Saint-Maur.

Il deviendra vite lecteur et professeur des novices dans des collèges près de León, de Pontevedra et, enfin, à Oviedo, capitale des Asturies ; la ville comptait à l'époque environ 7 000 habitants et était très éloignée des centres du pouvoir. Il y restera toute sa vie, dédaignant les propositions pour s'établir à Madrid. Après sa licence en théologie à l'Université d'Oviedo, il y occupera successivement les chaires de Saint-Thomas, de Sainte Écriture, *de visperas* puis de *prima*. Il meurt en 1764.

Son œuvre est immense et se compose de deux grands ouvrages fondamentaux : le *Théâtre critique universel*, publié en neuf volumes entre 1726 et 1740, et organisé en Discours ; et les *Lettres érudites et curieuses*, publiées en cinq volumes entre 1742 et 1760¹. Il était tellement persuadé de l'ignorance de la plupart de ses compatriotes et du retard scientifique du pays, qu'il voulait y remédier avec ses écrits : il a fait de cela la tâche et l'objectif essentiels de sa vie. Le sous-titre du *Théâtre* est assez révélateur : *Discours variés sur toutes sortes de matières pour détromper des erreurs communes*.

¹ Étant donné le nombre d'éditions de ses œuvres, on se servira dorénavant de l'édition numérique (Feijoo, B. J., *Obras*, in *Biblioteca Feijoniana*, <http://www.filosofia.org/fejoo.htm>), ainsi que des abréviations : TC (pour *Teatro Crítico*) ou CE (pour *Cartas Eruditas*), suivies du volume, le discours ou la lettre, respectivement, et – le cas échéant – le paragraphe.

Feijoo s'attaque d'abord et surtout aux superstitions : l'astrologie et la magie sont indéfendables (*TC II* : 3 et 5). Il l'a illustré, entre autres, avec l'histoire de la caverne de Salamanque, dans la sacristie de l'église de Saint-Ciprian où le diable faisait cours. Celui-ci aurait été trompé par le marquis de Villena (futur théologien et alchimiste) au XIV^e siècle. En fait, le responsable fut très probablement un sacristain qui leurrait ainsi les étudiants : « Tout le reste fut ajouté peu à peu par le peuple, jusqu'à former une fable gigantesque », conclut Feijoo (*TC VII* : 7, 28) ; mais, dans certains pays d'Amérique latine, on connaît encore, sous le terme de *salamancas*, les grottes où l'on pratiquait autrefois la nécromancie ou les arts divinatoires.

L'Espagne a toujours possédé de prétendus sorciers, appelés *Zahoríes*, soi-disant capables de voir à travers les corps opaques et de découvrir ainsi des trésors, des métaux précieux et de l'eau. Feijoo en analyse les cas et il ne trouve aucun exemple probant (*TC III* : 5). Il se prononce aussi contre les histoires de sorciers et de sorcières, dont l'Espagne n'a pas l'exclusivité : « J'y crois [...] comme aux aventures d'Amadis de Gaule ou de Belianis de Grèce » (*CE III* : 15, 1). Il en va de même pour les revenants : « La plupart des *Vampires* ont dû être des coquins ou des coquines, utilisant la terreur inspirée pour donner libre cours à leur malice. Leur origine est la même que celle d'une multitude de *Fantômes* » (*CE IV* : 20, 59). Il a même abordé la question des possédés et des exorcismes. Il trouve que beaucoup de prêtres exagèrent : ils s'en servent face aux calamités agricoles, aux déprédations des animaux, aux maladies (*CE III* : 10). Feijoo argumente bien ses opinions, tout en prévoyant les attaques et les reproches qui suivront, de ceux qui le traiteront de dangereux novateur voulant limiter le pouvoir de l'Église.

Dans ses discours contestant les faux miracles, il s'aventure sur un terrain plus délicat encore : il sait qu'il ne court pas grand risque à critiquer ceux des pays éloignés, mais c'est tout autre chose pour les miracles géographiquement proches, et il en est parfaitement conscient :

Quel village ou quelle église voient d'un œil serein un écrivain leur disputer leurs honneurs les plus mal fondés ! On se fait, au contraire, un nouvel honneur de les défendre à feu et à sang. Au premier signal de l'invasion [...] partent en guerre toutes les plumes qui sont capables non seulement de batailler avec des arguments, mais de blesser avec des injures... Oh ! Sacro-sainte Vérité ! Tous prétendent t'aimer ; mais bien peu sont ceux qui acceptent de te nourrir à leurs dépens ! (*TC V* : 16, 13).

En effet, sa campagne contre les miracles soulève, tour à tour, la colère des Dominicains et, surtout, celle des Franciscains. Il ne se rétracte pas pour autant ; il se borne tout au plus à apporter quelques réserves à sa condamnation. Sa conclusion n'en est pas moins catégorique :

Même si la fin est bonne, l'action n'en est pas moins mauvaise, quand elle s'appuie sur une erreur. Aucun théologien ne niera que, même s'il y avait une entière certitude

qu'un faux miracle dût convertir le monde entier à la religion catholique, on ne le pourrait feindre sans pécher, et non de n'importe quelle manière, mais gravement (CE I : 43, 6).

Il s'exprime également sur le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, bien qu'il soit Galicien et malgré l'appui sans réserves de l'Église à une tradition qui vient du Moyen Âge ; Feijoo constate qu'il attirait à l'époque toute une invasion d'étrangers, pas toujours recommandables :

ceux des autres nations, venant en Espagne, à ce titre, sont si nombreux qu'on les prendrait, parfois, pour de véritables essaims et que leurs troupes emplissent les chemins, à peu près autant que celles des Galiciens qui vont faire la moisson en Castille (TC IV : 5, 11).

Bref, au lieu d'apporter des richesses, ce pèlerinage entraîne des sommes énormes, dépensées en aumônes par les Espagnols et, fait encore plus grave, pas pour de vrais dévots, mais pour des parasites.

Feijoo s'efforce aussi de déblayer le terrain de l'Histoire de la broussaille des traditions et des légendes. Il s'y essaie, par exemple, dans ses « Réflexions sur l'Histoire » (TC IV : 8). Mais ici, une fois encore, l'amour-propre national agit de manière invincible : le grand historien Mariana, en voulant être impartial, est traité unanimement (mais pour des raisons différentes) de calomniateur par les Espagnols et par les Français (TC IV : 8, 28).

À l'heure d'aborder les questions scientifiques, Feijoo, tout en étant profondément catholique, considère que la science expérimentale doit avoir le champ libre pour progresser à l'infini, parce qu'il ne voit pas d'opposition entre celle-ci et la religion (TC V : 11). Le docteur Martinez avait déclaré, dans sa *Medicina Sceptica*, que la dialectique et la physique d'Aristote étaient inutiles pour les médecins : il fut traité d'hérétique par le clan, puissant et nombreux, des aristotéliens. Le père Feijoo lui vient en aide : avec une grande rigueur, non exempte d'ironie, il contredit les prémisses des syllogismes employés par les détracteurs. Il faut dire que l'Espagne était un des derniers bastions de l'aristotélisme, et Feijoo se plaint que les Espagnols aient une si mauvaise réputation à l'étranger :

Les étrangers disent que l'on ne doit pas tenir compte de ce que défendent les Espagnols, parce qu'ils sont têtus et parce qu'il n'y a pas d'évidence, si claire soit-elle, qui puisse les écarter de leurs opinions surannées. [...] en Espagne, on ne suit pas Aristote par libre choix, mais par nécessité. Il faut une âme héroïque pour contredire Aristote, là, où sur tout contradicteur les injures tombent aussitôt, dru comme grêle (TC III : 13, 55).

Cette âme héroïque, ce sera celle de Feijoo, qui parle en connaissance de cause. Son parti pris sera d'autant plus osé qu'Aristote, cautionné par Saint Thomas d'Aquin, régnait en effet en maître dans l'université espagnole ; il sera

d'autant plus méritoire que, comme les *hérétiques* – en particulier Luther – avaient rejeté Aristote, les catholiques – et, au premier rang, les Espagnols – étaient devenus justement ses plus ardents défenseurs.

Pour le polygraphe bénédictin, si les doctrines d'Aristote étaient à coup sûr de grandes nouveautés au moment de leur apparition, ce n'était pas une raison pour les perpétuer : « Le dommage qu'a subi la philosophie, opprimée pendant tant de siècles sous le joug de l'Autorité, est incalculable [...]. Pendant près de deux mille ans, ceux que l'on appelait des philosophes, passèrent leur temps à se creuser la cervelle, non point sur l'examen de la nature, mais sur l'éclaircissement de la pensée d'Aristote » (*TC VIII* : 4, 30). En réalité, il avait déjà entrepris la défense du philosophe Bacon, qui en dit long sur son admiration sans bornes :

Vint après le grand, le sublime génie de Francis Bacon, Comte de Vérulam, grand chancelier d'Angleterre. Grâce à ses réflexions subtiles, il pénétra les défauts de la philosophie d'Aristote ; ou, pour mieux dire, il remarqua qu'il n'y avait aucune philosophie dans le monde, que la physique d'Aristote était une pure métaphysique ; que les écrits de Platon n'offraient qu'une théologie naturelle [...] que les chimistes, en vérité, avaient pris la bonne route, celle de l'expérience, mais en se limitant à quelques opérations [...] Concluant de tout cela qu'il était nécessaire de rebâtir sur des fondations solides ce grand édifice de la philosophie, Bacon jeta à terre, comme inutile, tout ce qui avait été bâti jusqu'alors, et dressa un plan de construction dans cette œuvre admirable qu'il a appelée *La Grande Restauration* (*TC IV* : 7, 39).

Les physiciens expérimentalistes ont été les artisans les plus utiles au déclin d'Aristote. Feijoo proclame contre les scolastiques qu'il range au nombre des expérimentalistes, des philosophes sceptiques en matière scientifique : « Si quelque erreur a été chassée, si quelque connaissance a été acquise en physique, cela n'est pas dû à l'École : elles sont venues de l'extérieur, elles sont le fruit de l'expérience » (*TC III* : 13, 87). Celle-ci s'impose partout : non seulement en géographie, en science nautique, en statique, en hydrostatique, en optique ou en astronomie, mais encore en musique ou en mathématiques (*TC V* : 11, 11).

Par opposition à Bacon, Feijoo va considérer Descartes comme un génie très puissant – sinon tout-puissant – mais téméraire : « avec moins de génie que Descartes, on fait de meilleurs philosophes que Descartes ; avec moins de génie, oui, mais avec plus de circonspection » (*CE II* : 16, 18). Il considère que le créateur du doute cartésien est, paradoxalement, de tous les philosophes celui qui a douté le moins. Cependant, comme il n'accepte pas qu'on rejette Descartes sans le connaître, il passe pour son défenseur devant les attardés, mais il proteste, indigné : « Moi, Cartésien ! Ni toujours, ni par instants » (*TC III* : Prologue, 9). « Je parle comme un newtonien ! », affirme-t-il dans une lettre privée (Browning 1981-1983 : 221-230).

Outre ses attaques contre les guérisseurs (*TC III* : 1), Feijoo fait une charge systématique contre la médecine communément exercée (*TC VIII* : 10),

dont il critique – à parts égales – le charlatanisme et le pédantisme (CE IV : 4) ; il le fait dans la meilleure tradition de Quevedo (et, il va sans dire, de Molière), mais aussi de Torres Villarroel, son contemporain (auquel tant de choses le relie et dont tant d'autres le séparent). Il met en relief le manque de spécialistes : ainsi, par exemple, tandis que la chirurgie est brillamment cultivée en France, les chirurgiens font défaut en Espagne (CE V : 21, 53).

La théorie de la pluralité des mondes habités exigeait encore plus de ménagement de sa part, mais il ne peut pas s'empêcher d'avouer : « Par raison purement physique, je ne trouve aucune impossibilité à ce que, dans les astres, naissent et vivent des hommes, des animaux et des plantes » (TC VIII : 7, 38). Il précise plus tard : « La grande difficulté, ou la seule, qu'il y a contre cela, vient du côté de la religion, parce que dans la physique et la métaphysique, je n'en trouve aucune » (CE III : 21, 16). Sa position a parfois été accusée de casuistique, mais c'est tout simplement de la prudence.

Bref, en matière scientifique, il lutte pour que l'Espagne évolue, mais on sent qu'il serait allé plus loin sans les attaches de la religion :

Je proteste que, si [...] on ne jugeait que sur des raisons philosophiques et mathématiques, je serais le plus ardent Copernicien du Monde. Mais le malheur est que, une fois que l'on a épuisé toute la part philosophique et mathématique de la question, il reste contre Copernic un argument d'une essence très supérieure à tous ceux que l'on a allégués ou que l'on allègue en sa faveur (CE III : 20, 26).

Feijoo a dû être particulièrement frappé par le discours qui fut couronné au Concours, portant sur la question de savoir « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». L'auteur, qui lui est inconnu, va jouer très tôt un rôle de premier plan sur la scène intellectuelle du monde. Feijoo ne disposera que d'un compte-rendu de ce discours et de quelques extraits, grâce aux *Mémoires de Trévoux* (qui lui ont toujours été si utiles) de février et de juin 1751. Il s'agit du *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon en l'année 1750* et des *Observations [...] sur la réponse qui a été faite* [par le roi de Pologne précisément], qu'il s'empresse de réfuter (CE IV : 18). Oui : le patriarche Feijoo, qui continue à croire en l'avenir, a sous les yeux un texte qui ose défier le progrès de l'humanité ; et l'auteur, presque un débutant, de cette défense nostalgique de l'Âge d'or est bel et bien Jean-Jacques Rousseau.

En ce qui concerne les préoccupations sociales de Feijoo, il convient de le mettre au nombre des féministes. On peut s'en étonner aujourd'hui, mais il s'acharne, dès le premier volume du *Théâtre critique* (TC I : 16), à démontrer que la femme n'est pas un accident, une imperfection de la nature, d'après une théorie toujours répétée quoique condamnée par le concile de Paris en 1209. Oui : Dieu n'a pas obligé la femme à attendre la résurrection universelle pour se perfectionner en devenant mâle, selon une conjecture repoussée par saint Augustin. Loin de là, les qualités de la femme sont comparables à celles de l'homme. Et il s'emploie à donner des exemples de l'Histoire pour le prouver.

En plus, l'équité exige que l'on examine les résultats obtenus par les femmes dans les domaines où elles ont exercé leur activité. Quant aux différences anatomiques invoquées, elles ne sont aucunement significatives. Il est vrai qu'il ne précise pas les emplois qu'on peut confier aux femmes, sauf celui de sage-femme, après que celle-ci a reçu toute l'instruction nécessaire (*CE II* : 17) ; mais, s'il était presque impossible de demander l'autonomie sociale de la femme à cette époque, il lui reconnaît un droit qu'on lui a marchandé : la dignité.

On peut penser qu'il y a exagération de notre part dans l'emploi du terme *féministe* ; mais, outre le fait qu'il est considéré comme tel depuis longtemps, c'est dans la réception de son discours « *Defensa de las mugeres* » (*TC I* : 16) que l'on trouve la meilleure preuve qu'il a touché un point sensible de la société, en Espagne et ailleurs : ce discours a reçu de nombreux pamphlets *contre* lui et très peu *pour* lui. *L'Apologie des femmes* a eu l'honneur d'être traduite par l'abbé Prévost (Feijoo : 1755). Enfin, dans un article récent du *Die Zeit* du 18 septembre 2014, la romaniste Friederike Hassauer de l'Université de Vienne, n'hésite pas à reconnaître Feijoo comme « le premier féministe espagnol » (Hassauer 2014 : 21), et elle a peut-être raison.

En matière de justice, Feijoo note qu'elle est d'une lenteur désespérante ; et cette lenteur crée une impossibilité *de facto* à rendre la justice. Les procès traînent des mois et des mois, certains durent toute une vie (*TC III* : 11). Résultat : tout le monde est ruiné, hormis les gens de justice qui font durer et durer les procès : « Comme on voyait autrefois les tribunaux aux portes des villes, on voit maintenant des populations entières aux portes des tribunaux » (*TC III* : 11, 22), s'écrie Feijoo. Une réforme radicale s'impose : on croirait entendre encore une fois Quevedo.

L'oisiveté, tant encouragée depuis des siècles, doit être combattue par tous les moyens (*TC VIII* : 13) : en réduisant les jours de fête, par exemple (*TC VI* : 1, 10-20). Et puis, l'Espagne est pauvre et le travail n'est ni équitablement, ni dignement récompensé. Il faut réhabiliter l'agriculture et cultiver la terre de manière intelligente. Le système d'irrigation des terres est, pour lui, fondamental, même s'il réclame beaucoup de soins et exige de grands travaux. Enfin, on a des maîtres de musique et des maîtres à danser, mais on n'a pas de professeurs d'agriculture : il faut créer à Madrid un Conseil d'Agriculture, composé des meilleurs cultivateurs, et bannir ainsi les procédés d'exploitation vétustes (*TC VIII* : 12). On a fait grand cas de ces idées, notamment sous le règne de Charles III ; elles valent à Feijoo, encore aujourd'hui, de la reconnaissance en tant que pionnier de l'agriculture moderne en Espagne, et elles ont été reprises au XVIIIe siècle, en anglais, sous la forme de *Traité* (Feijoo : 1764).

Amené à se prononcer en faveur de l'étude du grec ou du français (*CE V* : 23), il donne sa préférence au français, et son opinion sur la valeur utilitaire de cette langue restera immuable. Au début de son fameux discours « *Paralelo de las lenguas castellana y francesa* », il admet : « En tout genre d'érudition, on trouve en langue française, aujourd'hui, des livres très estimables

que l'on ne peut remplacer par aucun livre latin ou espagnol » (TC I : 15, 5). Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître l'importance des sources françaises pour l'œuvre de Feijoo ; une importance qu'il est toujours prêt à reconnaître, contrairement à l'accusation de simple compilateur, voire de plagiaire, qui le blesse profondément (TC III : Prologue, 4 et 5).

À vrai dire, Feijoo entreprend avec le *Parallèle* une défense (et une illustration) nuancée de la langue espagnole, défense qui ne l'empêche pas de valoriser la langue française ; il fait preuve ici de pondération et de sens commun, ce qui n'est pas fréquent dans ce genre de questions (Gonzalo 2016 : 265-276). Ainsi, pour le style, « si l'on compare les écrivains modernes, je ne peux nier que les Français surpassent communément les Espagnols » (TC I : 15, 13), mais, pour la prononciation, il en va autrement :

Un avantage pourra prétendre la langue française sur la castillane, déduite de son articulation plus facile. C'est vrai que les Français prononcent plus mou, les Espagnols plus fort. La langue française glisse, pour ainsi dire, l'espagnole frappe. Mais, premièrement, cette différence n'est pas dans la substance de la langue, mais dans l'accident de la prononciation [...]. Deuxièmement, je dis que, même si l'on admettait cette différence entre les deux, ce serait plus raisonnable d'accorder l'excellence au castillan, étant une qualité plus noble pour la langue un courage viril qu'une mollesse efféminée (TC I : 15, 17).

Si l'on excepte certains excès, Feijoo s'exprime en général très prudemment sur ces sujets : « Quant à l'harmonie ou au son agréable de la langue, je ne sais laquelle des deux choses dire : ou qu'il n'y a pas d'avantage de certains idiomes sur les autres, ou qu'il n'y a pas de juge capable de le discerner. L'idiome natif sonne bien à tout le monde et mal l'idiome étranger jusqu'à ce que le long usage permette de s'en approprier » (TC I : 15, 15). En réalité, les impressions sur les langues relèvent des opinions que l'on a sur les peuples qui les parlent ; opinions très marquées par le sentiment national lié à la langue, né au XVI^e siècle et développé au XVII^e ; et Feijoo, malgré sa pondération habituelle, n'en est pas toujours exempt.

On prendra pour preuve qu'il accorde quelque attention aux poncifs sur les peuples qui circulaient depuis longtemps, le tableau qu'il a reproduit à la fin de *Mapa intelectual y cotejo de Naciones* [Carte intellectuelle et comparaison des Nations], tiré des *Specula physico-mathematico-historica*, du père Johann Zahn, publiées à Nuremberg en 1696 :

Où [pour reprendre les mots de Feijoo] l'on met sous les yeux la diversité qu'ont les principales nations de l'Europe en matière d'esprit, de vices et de dons de l'âme et du corps. L'auteur cité (qui est allemand) la propose comme un sentiment commun aux nations, mais je ne me fais pas garant de la vérité de toutes ses parties et, en particulier, je trouve peu véridique ce qui est dit des Espagnols, car ils ne sont point affreux, ni démons ni fallacieux ; ils sont, bien au contraire, gracieux de corps et constants dans la fidélité (TC II : 15, 38). [Voir le tableau ci-dessous].

TABEAU DE J. ZAHN	ALLEMAND	ESPAGNOL	ITALIEN	FRANÇAIS	ANGLAIS
CORPS	Robuste.	Horrible.	Débile.	Agile.	Délicat.
AME	Ours.	Éléphant.	Renard.	Aigle.	Lion.
VÊTEMENT.	Singe.	Modeste.	Lugubre.	Protée.	Superbe.
MŒURS	Sérieux.	Grave.	Facile.	Ostenta- teur.	Doux.
TABLE.	Ivrogne.	Fas- tidieux.	Sobre.	Délicat.	Glouton.
BEAUTÉ.	Statue.	Démon.	Homme.	Femme.	Ange.
CONVERSATION.	Hurle.	Parle.	Délire.	Chante.	Pleure.
SECRETS.	Oublieux.	Muet.	Taciturne.	Bavard.	Infidèle.
SCIENCE.	Juriste.	Théolo- gien.	Archi- tecte.	Un peu de tout.	Phi- losophe.
FIDÉLITÉ	Fidèle.	Fal- lacieux.	Soupçon- neux.	Léger.	Perfide.
CONSEILS	Lent.	Prudent.	Subtil.	Trop prompt.	Im- prudent.
RELIGION	Supersti- tieux.	Constant.	Religieux.	Zélé.	Chan- geant.
MAGNIFICENCE.	Fortifica- tions.	Armes.	Temples.	Palais.	Marine.
<i>Dans le ménage le mari est</i>	Ma tre.	Tyran.	Geôlier.	Compa- gnon.	Vassal.
<i>Dans le ménage la femme est.</i>	Trésor du foyer.	Esclave.	Prison- nière.	Dame.	Reine.
<i>Dans la maison le domestique est.</i>	Compa- gnon.	Sujet.	Obsé- quieux.	Domes- tique.	Esclave.
MALADIES.	Goutte.	Toutes.	Peste.	Mal vénérien.	Lupus.
<i>Au moment de la mort</i>	Désin- volte.	Généreux.	Désespéré.	Violent.	Présomp- tueux.

Aucune de ces prétendues « qualités » ne laisse indifférent, mais on peut mettre de côté celles qui concernent le corps, les mœurs, les conseils et, surtout, la conversation car elles ne font que reprendre les clichés sur les langues qui étaient largement diffusés.

En réalité, Feijoo a repris le tableau de Zahn pour amuser ses lecteurs, puisqu'il aimait beaucoup les blagues, au point d'en insérer systématiquement dans ses discours. Cette fois, sa tendance à la plaisanterie lui a fait du tort ; car malgré ses précautions et même s'il a pris une certaine distance critique devant ce tableau, cela aurait pu lui coûter très cher, puisque tout ce qui concernait les Espagnols indignait le futur roi d'Espagne (*TC III* : 12, 24). En effet, il a failli tomber en disgrâce et il s'est empressé – dans le volume qu'il avait en préparation – de se justifier auprès du « Señor Infante de España Don Carlos » (*TC IV* : Dédicace) et d'y ajouter deux discours sur les « Gloires de l'Espagne » (*TC IV* : 13 et 14).

Si l'on parle d'enseignement, Feijoo considère que les disputes verbales y constituent une véritable plaie (*TC VIII* : 1-3). Ceci dit, il a non seulement souligné l'ignorance des professeurs – ceux de Salamanque y compris –, mais il a aussi soulevé la colère des médecins et mécontenté beaucoup d'ecclésiastiques : il a donc dû faire attention pour ne pas être dénoncé devant l'Inquisition, si elle n'agit pas d'office. Prudence donc.

En réalité, ses ennuis avec l'Inquisition furent très rares, ce qui ne manque pas d'étonner. Le cas le plus remarquable fut pour un discours à propos de savoir s'il y avait péché pour les femmes à recevoir des visites chez elles ou à danser. Feijoo réfute cela, arguments théologiques à l'appui (*TC VIII* : 11, 64-79), mais le texte sera censuré. Blessé dans son orgueil, il demande aux théologiens de Salamanque de se prononcer sur le sujet ; ces derniers lui donnent raison, mais le Saint-Office décide qu'il vaut mieux laisser le texte tel qu'il est, c'est-à-dire censuré (Aguilar Piñal 2003 : 41-56).

Le prestige de Feijoo est énorme, ce qui n'empêche pas l'apparition de pamphlets contre les idées qu'il exprime. Ces pamphlets sont si nombreux que le pouvoir royal décide d'interdire, à un certain moment, de publier des critiques de l'œuvre de Feijoo. C'est une chose inouïe, qui fâche même certains de ses admirateurs : ils vont jusqu'à lui demander de tout faire pour lever cette interdiction. Mais le polémiste ne daigne pas répondre, ce qui laisse à penser qu'il était lui-même derrière cette décision.

Il convient de ne pas oublier que Feijoo fut essentiellement un autodidacte ; tout au long de sa carrière, il a pratiqué principalement la théologie : c'est un esprit – c'est bien le cas de le dire – « rompu à la logique », mais il n'a pas fait d'études scientifiques. En plus, dans ses lectures et dans son œuvre, il ne s'est pas arrêté à une science, il les a toutes embrassées, ou presque. D'abord, en dénonçant les préjugés et les croyances absurdes ; ensuite, en mettant son public au courant des découvertes. Finalement, il a assumé un risque plus grand : il a non seulement commencé à écrire sur les sciences, mais il est aussi devenu une sorte de législateur scientifique (Otero Pedrayo 1972).

Même s'il aime faire des « expériences » de temps en temps chez lui, son lieu de travail est une cellule, pas un laboratoire. La preuve qu'il n'est pas un homme de science, c'est ce qu'il fait du microscope qu'il s'est procuré

par l'intermédiaire d'un marchand portugais (tel Oliveira da Figueira dans les *Aventures de Tintin*). Il l'enverra bientôt à son ami et collaborateur Sarmiento en échange ... d'une paire de lunettes ! Oui : les livres constituent son vrai laboratoire (comme pour nous, d'ailleurs).

On ne peut pas tracer un bilan du rôle joué par Feijoo sans tenir compte de ses prédécesseurs immédiats qui ont travaillé, dès la fin du XVII^e siècle, à la modernisation de l'Espagne comme Zapata, de Omerique, Tosca ... On les connaît sous le nom de *novatores* [novateurs], tous dotés d'excellentes qualités intellectuelles, même si leur influence a été limitée. Il est vrai également qu'il y a eu de meilleurs spécialistes, tel un Gregorio Mayans, et que le polémiste Forner écrivait beaucoup mieux, mais ces derniers n'ont pas connu la popularité, tandis que Feijoo est devenu une sorte d'oracle pour ses contemporains.

Il ne faut pas négliger, enfin, le rôle joué par son disciple et grand ami, Martin Sarmiento (1695-1772), bénédictin lui aussi ; un rôle complémentaire mais fondamental pour Feijoo. Plus érudit que lui, trop érudit même, il n'aimait que travailler dans son cabinet ou voyager ; moins doué pour la conversation, mais très bien placé à la Cour, son influence politique est incontestable. Il fut le défenseur et l'apologiste de Feijoo, son représentant, pour ainsi dire, à Madrid : il s'occupera de l'édition et des corrections de l'œuvre du maître, au point que celui-ci ne se rendra à la capitale qu'à trois reprises, pour veiller aux trois premiers volumes.

Cette œuvre, elle a été maintes et maintes fois rééditée (malgré un long silence d'un bon demi-siècle, on a calculé 420 000 volumes imprimés) et elle fut l'objet de nombreuses traductions, quoique très partielles (et parfois mauvaises, comme les traductions en français), ce qui est compréhensible étant donnée la nature trop vaste de sa production. Mais son prestige international n'est pas à la hauteur des lauriers qu'il porte en Espagne, si l'on excepte le Portugal et l'Amérique latine. Sans aucun doute, malgré ses connaissances encyclopédiques et sa vision européenne, le projet de Feijoo reste, somme toute, très hispanique.

Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), l'érudit le plus important de l'Espagne, poussé par un zèle patriotique excessif, a prétendu minimiser le rôle de Feijoo parce que celui-ci avait présenté un cadre de l'Espagne trop négatif (Menéndez Pelayo 1987 : 372-382) : il le fallait bien pour faire bouger les esprits. En revanche, le grand médecin et intellectuel de la première moitié du XX^e siècle, Gregorio Marañón – très marqué par la lecture de Feijoo depuis son enfance – a mis en valeur ses idées novatrices en médecine et en biologie (Marañón 1934). Son exégète en France fut Gaspard Delpy (1936) dont l'étude a orienté notre recherche.

En tout cas, ce qui est sûr, soit par l'intermédiaire de Sarmiento, soit par la force de ses écrits, c'est qu'une bonne partie des réformes qu'il a proposées ont été abordées par les gouvernements successifs sous le règne des premiers Bourbons. Il est vrai que certaines de ces réformes n'ont toujours pas été mises

en œuvre et que d'autres se sont fait attendre ; mais je veux penser que Feijoo a contribué à réduire ce fameux décalage – si vrai pendant longtemps – entre l'Espagne et l'Europe. Feijoo est sans conteste, par son ouverture d'esprit, la diversité de ses études et l'influence de ses idées, le grand précurseur des Lumières en Espagne.

Bibliographie:

- Aguilar Piñal, Francisco, « Tropiezo de Feijoo con la Inquisición », dans Inmaculada Urzainqui (éd.), *Feijoo, hoy*. Oviedo, Fundación Gregorio Marañón-Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII, 2003, p. 41-89
- Browning, John D., « 'Yo hablo como newtoniano'. El padre Feijoo y el newtonianismo », dans *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Oviedo, Centro de estudios del siglo XVIII – Universidad de Oviedo, 1981-1983, 2 vols. T. I, p. 221-230
- Delpy, Gaspard, *L'Espagne et l'esprit européen. L'œuvre de Feijoo (1725-1760)*, Paris, Hachette, 1936
- Feijoo, Benito Jerónimo, *Obras*, dans *Biblioteca Feijoniana*, edición digital, <http://www.filosofia.org/fejoo.htm>
- Feijoo, Benito Jerónimo, *P. Montenegro Feijoo, Apologie des femmes* [trad. par l'abbé Prévost]. (S.l.n.d.) [1755]
- Feijoo, Benito Jerónimo, *The Honour and Advantage of Agriculture*. Translated from the Spanish of Feijoo. By a Farmer in Chesire. Dublin, Williamson, 1764
- Gonzalo Santos, Tomás, « El pensamiento del padre Feijoo sobre las lenguas. El *Paralelo* y sus precedentes franceses », dans Inmaculada Urzainqui, Rodrigo Olay Valdés (eds.), *Con la razón y la experiencia. Feijoo 250 años después*. Oviedo, Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII-Ediciones Universidad de Oviedo, 2016, p. 265-276
- Hassauer, Friederike, « Spaniens erster Feminist », *Die Zeit*, n° 39, 18 septembre 2014, p. 21
- Marañón, Gregorio, *Las ideas biológicas del P. Feijoo*. Madrid, Espasa-Calpe, 1934
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*. 2 vols. T. II, Madrid, BAC, 1987
- Otero Pedrayo, Ramón, *El Padre Feijoo. Su vida, su doctrina e influencias*. Orense, Instituto de Estudios Orensanos P. Feijoo, 1972

Sur la fonction vicariante de l'intellectuel : Valéry et l'Europe de l'Esprit

*Qui nihil agere videntur majora agunt:
humana divinaque simul tractant* (Sénèque)

*Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;
denn das Verweilende
erst weiht uns ein.*

(R.M. Rilke, Die Sonette an Orpheus, XXII)

Selon la tradition la plus courante, la « main invisible », telle qu'elle a été théorisée par Adam Smith (IV, ch. 2 ; II, 1991: 42-43), devait s'interpréter dans le cadre d'une harmonie naturelle des intérêts, et, notamment, d'un « système de l'optimisme » hérité de la théodicée de Leibniz ; providentialisme initiateur, à bien des égards, de la pensée capitaliste. Cependant, comme Jean-Pierre Dupuy (1982: 270) l'a fait remarquer, Smith n'utilise point la notion leibnizienne de « monade », voire celle de « vice-gérant »¹. Par rapport à la monade leibnizienne, la notion de « vice-gérant » apparaît alors dénuée de toute connotation théologique.

Nous retiendrons, de cette notion, l'acceptation de « spectateur impartial » pour l'appliquer au cas – poétique et politique à la fois – de Paul Valéry :

Est-il espoir plus pur, plus délié du monde, affranchi de moi-même – et toutefois possession plus entière – que je n'en trouve avant le jour, dans un moment premier de proposition et d'unité de mes forces, quand le seul désir de l'esprit, qui en précède toutes les pensées particulières, semble préférer de les surprendre et d'être amour de ce qui aime ? [...] Sur le plus haut de l'être, je respire une puissance indéfinissable comme la puissance qui est dans l'air avant l'orage. Je ressens l'imminence ... Je ne sais ce qui se prépare ; mais je sais bien ce qui se fait : *rendre purement possible ce qui existe ; réduire ce qui se voit au purement visible, telle est l'œuvre profonde.* (« Poésie brute. Méditation avant pensée » I, *Mélange*, 1941 (M) (1957: 351).

¹ Le terme « vice-gérant » est employé au XVIIe siècle par les protestants anglais en lutte contre l'absolutisme royal pour signifier que le roi ne tient pas directement le pouvoir de Dieu.

Cette posture surplombante, qui confère au sujet la plus haute liberté, lui demande, en échange, la rigueur la plus exigeante. C'est, à n'en pas douter, la posture du « théoricien » spectateur du naufrage généralisé, selon la métaphore blumenbergienne (1994).

Dans ses *Études sur Hegel* (1963 ; 2003), Adorno se réclame du phénoménologue de l'Esprit pour observer que le temps s'articule selon les distinctions du connu et du non encore connu ; de ce qui a été et de l'à venir. Le fait même d'avancer pose comme condition à la conscience un regard rétrospectif. Il faut par cela, nous dit Adorno, s'approprier une « mémoration déclinante », en percevant ce qui réapparaît comme l'advenu qui s'impose à nous par sa propre force.

Dans un essai qu'il consacre à Valéry, *Der Artist als Statthalter* (1953), traduit en français par *La fonction vicariante du funambule* (1984: 71-81), Theodor Adorno présente dès son titre (dont l'énoncé définitionnel acquiert d'emblée une valeur axiologique), l'enjeu qui va nous occuper : par les deux notions ici traitées comme homologues, on recommande une prise de vue (une position d'énonciation) éminente de l'artiste par rapport à un phénomène donné. À cela s'ajoute une acception ultérieure, inscrite dans le statut même de « vice-gérant » : ce dernier est investi d'une fonction de remplacement et de garantie d'une titularité momentanément déficiente. Or ces deux tâches, apparemment peu conciliables, de « funambule » et de « vicaire », peuvent être subsumées par la notion valéryenne d'*ubiquité* : anonymat et perspective à vol d'oiseau de la part d'un sujet qui, à distance égale de toutes les pensées, les regarde dans leur pur mouvement, comme des enfants qui jouent. C'est bien cette attitude à la fois « haute et puérile » que Valéry reconnaît, d'ailleurs, à l'artiste Degas (1965: 123)².

C'est d'une « pièce sur l'Art » de Valéry, intitulée « La conquête de l'ubiquité » (1928) que se réclame, dès son exergue, *L'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité technique* (1939) de Walter Benjamin. Ce dernier puise, chez l'intellectuel de Sète, l'idée générale du développement des moyens techniques consentant l'ubiquité de l'œuvre d'art. Ainsi, face à la méconnaissance de Valéry en Allemagne, qu'Adorno impute à l'influence de la pensée française taxant volontiers le poète de *Charmes* d'esthétisme bourgeois et réactionnaire³, la posture critique assumée par les intellectuels de Francfort en vient à conférer

² Valéry se réclame de la pensée politique de Degas : « Degas pouvait donc imaginer un homme d'État idéal, passionnément pur, et gardant, pour faire son œuvre, à l'égard des gens et des circonstances, la même liberté farouche et la même rigueur de principes que lui-même gardait dans son art. [...] Il développa sa conception haute et puérile. Que, s'il fût au pouvoir, la grandeur de sa charge dominerait tout à ses yeux, qu'il mènerait une vie ascétique, garderait le logement le plus modeste [...] etc. ».

³ Sur la réception difficile de Valéry en Allemagne, cf. Adorno (1984: 71 et 103). Voir aussi, à ce sujet, l'article que Valéry consacre à l'Allemagne (« La conquête allemande », 1897, *Mercur de France*, 1er août 1915 (« Une conquête méthodique », *Essais quasi politiques* (1951) (EQP) (1957: 971-987).

à l'écrivain français l'« écart » nécessaire (« Les écarts de Valéry » (1984: 101-139) est le titre d'un autre article qu'Adorno consacre à l'auteur de *Monsieur Teste*)⁴ pour renverser la perspective : par les « trente ans d'avance » qu'il prend sur les théories de l'école allemande, Valéry en est reconnu comme le pionnier :

C'est la soumission totale à son objet et jamais le jeu narcissique qui donne son acuité à sa pensée. Ainsi se défont les clichés que les intellectuels médiocres ont coutume de démonter en chargeant la vanité de celui qui veut à tout prix être plus malin que tout le monde (Adorno, 1984: 102).

Aux yeux d'Adorno, l'identité reconnue entre œuvre et connaissance permet à Valéry de pénétrer la nature sociale de l'art plus profondément que ne le font les doctrines historiques dans leur application pragmatico-politique (Adorno 1984: 51). « L'inlassable impulsion à l'objectivation »⁵ qui caractérise selon Adorno (1984: 48, 107) l'esprit valéryen, et qui serait à même de surmonter « l'obtusité antithèse entre art engagé et art pur » (1984: 72) désormais véhiculée par l'industrie culturelle, peut bien s'étendre à la théorie politique, qui demande une approche inactuelle aux choses du monde : il n'y a que cette pensée, communément ressentie comme « inhumaine », qui soit favorable à l'humain : il faut en effet – précise Adorno – « plus et non moins de raison pour guérir les blessures que l'outil raison inflige à l'ensemble déraisonnable de l'humanité » (1984: 77).

Là où Léon Blum s'engageait à démontrer les effets néfastes de l'adage latin : « si vis pacem, para bellum » (Frapet, 2003: 108), Valéry semble concevoir l'histoire comme une relation, amoureuse et conflictuelle à la fois, entre l'Esprit en tant que principe d'action et de changement, et la Paix, qui aspire à la stabilité et à l'équilibre. Comme c'est bien le cas de Zénon et de la tortue que Valéry évoque dans *La Jeune Parque*, l'Esprit combat inlassablement pour conquérir la Paix en surmontant sans trêve tous les obstacles qui, à chaque pas, s'y opposent ; d'où, souvent, des conflits, des antagonismes, des rivalités. Cette dialectique est, semble-t-il, le moteur de l'histoire autant que sa théorie même.

Or, dans le débat qui occupe les intellectuels français des années 30, devant mener, à une époque où on « ressent l'imminence » de la guerre, à la conquête de la Paix, les positions respectives, en s'extrémisant pour s'individualiser, finissent par s'emmêler. Dans *La Trahison des clercs*, ouvrage paru d'abord en 1927 (2003: 33)⁶, Julien Benda accuse les intellectuels contemporains de se détourner, au nom d'un parti pris idéologique, des valeurs « cléricales »

⁴ L'essai est significativement dédié à Paul Celan.

⁵ Cf. Valéry (1932: 130) : « c'est ... l'objectivité même qui est puissante, — et non l'homme même. Il devient instrument, — esclave, — de ce qu'il a trouvé ou forgé : *une manière de voir* ». Jean-François Lyotard (1984) a décrété la mort de l'intellectuel en ce que son état serait conditionné par la possibilité, aujourd'hui impraticable, de s'identifier à un objet universel.

⁶ *La Trahison des clercs* a été rééditée chez Grasset en 1946 avec une « mise à jour » sur l'actualité et une longue préface de l'auteur.

de la pensée – le vrai, le beau, le juste – valeurs reconnues comme durables, désintéressées et universelles. Cependant, dans le but d’attaquer le nationalisme français, l’auteur du *Discours à la nation européenne* taxe Valéry d’imposture (cf. aussi : Paulhan, 1987). En homme de lettres, Valéry travaillerait à une « proscription du saisissable » au nom d’un parti pris métaphysique qui « n’a rien à voir avec la pensée », car la pensée aurait, à son dire, « pour essence de procéder par articulations tangibles et assignables » (Benda, 2003: 47). En supposant une vérité immanente de la « pensée » contre une métaphysique falsificatrice de l’« esprit », Benda engage, selon ses propres mots, une lutte « de l’esprit contre la pensée » (2003: 48). Mais l’urgence polémique de la revendication s’avère être la cause du foisonnement d’idées qui empêche toute prise de vue sur l’objet du débat. Dans le montage prétextuel de morceaux citationnels occupant l’espace rhétorique de la concession, Benda, dont le but est de démontrer les raisons de l’épithète quelque peu offensive de « littérateur » dont il a pu affubler Valéry, finit par méconnaître les raisons de l’« esprit », en attribuant à son antagoniste les fondements mêmes de la « pensée » :

Le littérateur Paul Valéry [...] condamne « l’arrêt sur une idée » parce qu’il est « un arrêt sur un plan incliné », lorsqu’il écrit : « L’esprit, c’est le refus indéfini d’être quoi que ce soit » ; « Il n’existe pas d’esprit qui soit d’accord avec soi-même ; ce ne serait plus un esprit » ; « Une véritable pensée ne dure qu’un instant, comme le plaisir des amants » (2003: 47)⁷.

C’est bien cette accusation adressée à l’homme de lettres qui va constituer notre point de départ ; nous essayerons d’y démêler, pour reprendre une expression chère à Valéry, ce qui s’y emmêle.

Détachons d’abord de l’ensemble le premier propos : « Le littérateur Paul Valéry [...] condamne “l’arrêt sur une idée” parce qu’il est “un arrêt sur un plan incliné” ». Dans ce passage, Valéry ne condamne point – voire il recommande – l’arrêt d’une idée sur un certain plan incliné, qui constitue le fondement même de sa prise de vue oblique et « ubiquie »⁸ (c’est son mot) sur l’objet. Par rapport à la pensée qui, formulée par l’homme en situation, se consume dans l’instant précipitant par le plus court chemin vers sa propre résolution, l’esprit prône, par vocation géométrique et nullement métaphysique, une « inclinaison »

⁷ La première citation est tirée de : « Mauvaises pensées et autres » (1960: 787) (« Un système est un arrêt. C’est un renoncement. Car un arrêt sur une idée est un arrêt sur un plan incliné, un faux équilibre. Il n’est pas d’idée qui ait sa fin en elle-même et interdise ou absorbe tout développement ou toute réponse ultérieure »). La même suite de citations de Valéry figure d’ailleurs à plusieurs reprises dans les écrits de Benda (1970: 110 ; 1950: 18). Cf. aussi Mauriac (1945: 20), où l’on propose à nouveau, avec des intentions semblables, le passage en question ; la deuxième citation figure dans : « Théorie poétique et esthétique », *Variété* (1957: 1225) et dans *Monsieur Teste* ; la troisième dans *L’idée fixe* (1932: 130) ; la quatrième, censée appartenir également à *L’idée fixe* (Benda, 1950: 18), ne figure pourtant pas dans cette œuvre.

⁸ « Connaître l’avenir. Être immortel (...). Impassible, incorruptible, ubiquie » (« Tel quel, Suite » (1930) (1960: 760).

de la perspective historique, retardant ainsi cette émission. Autrement dit, là où la pensée, adhérant à l'être⁹, serait l'effet immédiat d'une conformité mécaniste, à savoir « l'impossibilité de séparer l'observateur de la chose observée, et l'histoire de l'historien » (« Discours de l'histoire prononcé à la distribution solennelle des prix du Lycée Janson-de-Sailly le 13 juillet 1932 », *Essais quasi politiques (EQP)* 1957:1130), l'esprit, qui est une « puissance de dissentiment historique » (1129) permet de dévier l'évidence, et de donner ainsi des choses une vue prospective de long cours. Empruntant au lexique de la marine (la mer constituant le banc d'essai de l'Esprit), Valéry nomme ce plan incliné, dans son œuvre éponyme, « rhumb » :

Le Rhumb est une direction définie par l'angle que fait dans le plan de l'horizon une droite quelconque avec la trace du méridien sur ce plan (1943: 205)¹⁰.

« Pourquoi – nous prévient-il – ce nom sur un recueil d'impressions et d'idées ? ». Il se fait que ce plan incliné « est le plan sur lequel s'exerce l'esprit » (*ibid.*). C'est l'inclinaison – le modèle cosmologique de cette métaphore étant reconnu, vraisemblablement, dans le *clinamen* lucrécien (*De rerum natura*, II, v. 216-293) – qui produit « les incidents de la vie mentale », en tant qu'« écarts » par rapport à une « intention profonde et essentielle de l'esprit » (*ibid.* ; cf. Adorno, 2003: 101)¹¹. Ces « écarts », c'est l'esprit même qui les exige, en vue de se dépasser. Car nous avons « plus d'esprit que nous n'avons d'être, plus d'esprit qu'il n'en faut pour n'être que nous. [...] En produisant la connaissance, la vie nous prive de sa plénitude, sa généralité » (« Humanités », *M*, 1957: 377), pour nous demander un effort : autrement dit, une « prise de vue » sur les événements : *homo additus Naturae*. Si ce n'est que cette vue surplombante et jugeante a toujours tendance à prendre une « certaine direction privilégiée » (1943:206) qui est la plus partageable. Par cette « convention d'importance » (« Discours de l'histoire ... », 1957: 1130), qui nous oblige à renoncer à chaque fois à une complexité de faits, la prise de vue particulière aboutit à un nouvel état de choses, perçu comme naturel. Mais encore une fois, les « remarques et jugements » d'un chacun constituent, par rapport à l'état à peine conquis, « des changements de direction imprévus ». Et si c'est toujours « par *accident* que l'on s'accorde », autrement dit par « coïncidences de consentements »,

⁹ Cf. « Il faut retrancher la partie pourrie, les adhérences de l'intellect » (« Préface à la lutte pour la paix », EQP 1957: 1147).

¹⁰ Dans le dictionnaire CNRTL (Centre national de ressources textuelles et lexicales), on qualifie de « rhumb » l'« espace angulaire qui sépare l'une de l'autre les 32 aires de vent de la boussole ».

¹¹ « Comme l'aiguille du compas demeure assez constante, tandis que la route varie, ainsi peut-on regarder les caprices ou bien les applications successives de notre pensée, les variations de notre attention, les incidents de la vie mentale [...] comme des écarts définis par contraste avec je ne sais quelle constance dans l'intention profonde et essentielle de l'esprit, – sorte de présence à soi-même qui l'oppose à chacun de ses instants » (*ibid.*).

« l'ensemble de ces accidents, de ces exceptions remarquables » constitue « la partie incontestable de la connaissance du passé » (*ibid.*).

L'Esprit s'avère finalement être « une certaine puissance de transformation » qui « dissocie, associe, fait varier » (« Lettre sur la société des esprits », *EQP*, 1957: 1138). Travaillant sans cesse en vue de nous faire avancer dans la singularité, il veut tout aussi bien qu'on revienne à cette étape ultérieure de la conscience enfin conquise, « à l'état d'âme le plus égal » (*ibid.*). Divisant pour dominer et rassemblant pour pacifier (« Poésie brute. Méditation avant pensée », II ; *M*, 1957: 352)¹², l'Esprit dessine une courbe sinusoïdale. D'où le risque récursif de l'histoire, toujours ressenti comme imminent ; et d'où, notamment, la menace constante d'un « retour à la barbarie » dont Adorno nous fait part dans « La fonction vicariante du funambule » (1984: 90), proposant ainsi à nouveau l'objet principal de sa « dialectique de la raison », écrite en collaboration avec Horkheimer (1947) :

Une société s'élève de la brutalité jusqu'à l'ordre. Comme la barbarie est l'ère du fait, il est donc nécessaire que l'ère de l'ordre soit l'empire des fictions, – car il n'y a point de puissance capable de fonder l'ordre sur la seule contrainte des corps par les corps. Il y faut des forces fictives (« Préface aux 'Lettres persanes' », *Variété*, 1957: 508).

Donc, l'Esprit n'est pas, selon Valéry, que force-travail : il est tout aussi bien « force fictive ». Par « force fictive », on entend une puissance d'élaboration symbolique des faits et des accidents historiques que nous avons vécus ou appris ; une force de croyance et de mythisation à même d'inventer le temps et de conférer à l'histoire la valeur « des romans et des contes » (« Discours de l'histoire ... », 1957: 1132). L'intellectuel cartésien entre forcément, ici même, en composition avec le penseur bergsonien¹³ alors qu'il considère le passé comme « chose toute mentale [...] ; image et croyance » (*ibid.*). Expérience mnésique, *erlebnis* si l'on veut bien, que vient illustrer la périphrase nominale substantive : « ce qui fut ». Le « ce qui fut » (ce dont témoignait l'aoriste grec, avec son « point zéro » perfectif, disparu de nos catégories mentales) n'est autre que « ce qui subsiste » (*Pièces sur l'art*, 1960: 1355 ; cf. Adorno, « Les écarts de Valéry », 1984: 109) du passé dans notre présent, et dont la « vivante profondeur [...] n'appartient véritablement qu'à l'avenir » (« Discours de l'histoire ... », 1957: 1130). En tant que « puissance de prêter à une circonstance actuelle les ressources du passé et les énergies du devenir » (« L'Esprit I », *M*, 1957: 299), l'Esprit produit – secrète – deux forces latérales qui, « sous les noms de *prévision* et de *tradition* » « dominant et restreignent le présent » (« Préface aux 'Lettres

¹² « Ô conscience ! À laquelle il faut toujours et toujours un événement ! [...] Tu es faite pour toute chose, et tu te fais n'importe quelle chose pour ta substitution infinie. [...] Invinciblement aussi, tu te divises, et t'attaches à une de tes parties : tel fantôme sera le vainqueur des autres ; telle parole, la plus puissante ; telle idée plus étendue que son lieu, plus durable que son instant » (*ibid.*).

¹³ Voir à ce sujet le « Discours sur Bergson » (1957: 883).

persanes'», 1957: 509)¹⁴. Ces deux forces, une fois naturalisées, exigent un nouvel écart de l'esprit et une nouvelle « prise de vue » sur les choses du monde. Ainsi, précise Adorno dans « Les écarts de Valéry » tout en exposant sa propre philosophie de l'histoire, « l'élément de progression est conquis sur la régression et transforme la pesanteur de celle-ci en un élan qui lui est propre » (1984: 105).

La dialectique établie, à chaque niveau ou plan, entre les forces mythiques, qui prônent une inadéquation du sujet par rapport à l'objet, et les forces d'objectivation, demandant une adéquation constante au réel – *adaequatio rei et intellectus* – permet, finalement, l'individuation d'un principe invariant, périodique et récuratif que nous allons dénommer, faute de mieux, le « conditionnement », car l'« inclinaison » du plan occasionne une « inclination » de l'Esprit :

Une société nue et sans mensonges, voiles, ni réticences, est-elle possible ? Serait-elle stable, chacun y exposant ce qu'il est et laissant paraître ce qu'il sent ? Possible ou non, si on imagine cet état, qu'on le prenne pour plan de base, et que l'on rapporte à lui une société à telle époque observée, on aura une idée, sans doute, de la quantité de contraintes, de conventions, d'habitudes, de mythes, qui la soutient et qu'elle entretient à telle époque, échange et équilibre stationnaire, de durée quelconque (« Question d'histoire », « Instants », *M*, 1957: 386).

Puisque « le *Passé* est chose mentale » (« Discours de l'histoire ... », 1957: 1132), c'est dans la conjonction hypothétique SI – *futurum in praeterito* – que repose le conditionnement de l'histoire elle-même : conjonction « essentiellement actuelle », note Valéry, car « elle communique à l'étude du passé l'anxiété et les ressorts d'attente qui nous définissent le présent » (*ibid.*)¹⁵. C'est bien cette anxiété conditionnée qui, à tout moment, nous donne l'idée de l'imminence d'un événement, et « nous fait participer à ce suspens devant l'incertain, en quoi consiste la sensation des grandes vies, celle des nations » (*ibid.*).

Suivant la perspective qu'on vient de dessiner – le dessin étant, selon Valéry, la plus obsédante tentation de l'Esprit (1965: 157) – tout débat idéologique est chose oiseuse : puisque « ce qui est positif est ambigu », en ce qu'il se prête « à une infinité d'interprétations » (« Discours de l'histoire ... » (1957: 1133, 1130), c'est une faiblesse – note-t-il dans un aphorisme significativement intitulé « Polémistes » – que « de se dépenser contre un adversaire au lieu de réserver et concentrer ses forces *pour soi* ... et de préférence *contre soi* » (« Instants », *M*, 1957: 383). Or, ce « pour soi » et surtout ce « contre soi » peuvent bien s'étendre, par métonymie, à l'Europe, sujet historique et mythique collectif.

¹⁴ « Une tradition – précise ailleurs Valéry – n'existe que pour être inconsciente et qu'elle ne souffre pas d'être interrompue. Une insensible continuité est de son essence. Reprendre, renouer une tradition est une expression de simulation » (1965: 224).

¹⁵ Cf. « Un homme libre », « Instants » (*M*, 1957: 382) : « Il n'y a de degrés que dans le SI ... ».

Contre une Europe qui se banalise pour se « répandre » autant par la bataille politique que par la bataille armée, Valéry préconise une Europe concentrée, à la fois, sur soi et contre soi.

Dans le recueil d'écrits intitulé *Essais quasi politiques*, l'adverbe joue, nous semble-t-il, le rôle d'une prise de vue oblique par rapport à l'écriture politique ; il marque, autrement dit, l'inadéquation permanente de l'Esprit à la pensée.

Répugnant à toute prophétie, qui est l'apanage de ce qu'il appelle la « politique organo-psychique » (*M*, 1957: 322), et étant donné que « nous entrons dans l'avenir à reculons » (« Discours de l'histoire ... », 1957: 1135)¹⁶, Valéry nous invite à tourner notre regard vers le « ce qui fut » de l'Europe en tant que puissance de notre devenir : et si l'opinion courante parmi les Intellectuels des années 30 prétend que la République des Lettres telle qu'elle s'est formée au XVIII^e siècle, constitue le modèle d'une Europe de l'Esprit, Valéry ne fait pas exception. Dans sa « Préface aux 'Lettres persanes' » (1926) (1957: 508-517), il reconnaît, à un accident historique donné, une fonction anticipatrice ; vu sur un plan incliné, celui-ci montre, par la « pente »¹⁷ ou la courbure qu'il dessine, notre avenir.

Dans ce point du monde qu'est le siècle des Lumières, le travail de l'Esprit a produit la Science spéculative, capital symbolique qui a entraîné à son tour le progrès matériel ; d'où une plus grande liberté pour l'homme. Mais, dans le détour imprévisible que prennent les idées dans leur libre jeu, un certain désordre va bientôt se manifester : une barbarie « de nouvelle espèce » (1957: 511) s'annonce qui tend à ramener l'état de droit à peine conquis à l'état de fait. Cette nouvelle ère à l'horizon n'est plus, bien sûr, celle des Troglodytes dont parle Montesquieu, voire celle du *fait scientifique* :

L'ère toute nouvelle enfantera des hommes qui ne tiendront plus au passé par aucune habitude de l'esprit. L'histoire leur offrira des récits étranges, presque incompréhensibles ; car rien dans leur époque n'aura eu d'exemple dans le passé [...]

Ce « propos sur le progrès » (1931) de Valéry (1988 ; cf. Adorno, 1960: 123) fait état du risque qu'encourt tout progressisme scientifique lorsqu'il avance, « abolissant d'un coup d'éponge les choses vagues et mythiques dont on ne finira jamais de se défaire », vers l'« accroissement continu de la précision » (1957: 511). Entre temps, les Lumières jouissent de l'écart qu'elles ont su creuser par rapport aux forces fictives préexistantes : entre l'ordre qui pèse à l'individu et dont on a pu se défaire, et le désordre mortifère qui se prépare, l'époque

¹⁶ « L'avenir du passé » est – comme Valéry l'écrit dans sa « Réponse au remerciement du Maréchal Pétain à l'Académie française » – « en question » (*EQP*, 1957: 1099). C'est pour cette raison que la Société des Nations devrait se prévaloir d'une Société des Esprits (« Lettre sur la Société des Esprits » (1957: 1146) et « Préface à la lutte pour la paix » (1147).

¹⁷ « Il [L'homme] observe [...] le cours des événements, leur *pente* » (« Une conquête méthodique », *EQP*, 1957: 976).

de Louis XV représente une « époque tout agréable » où l'homme est « le plus libre et le plus aidé » (512) ; où l'on peut « jouir des premiers relâchements » du système, alors que celui-ci nous apparaît dans sa « belle présence » sans avenir : c'est l'heure « de la jouissance et de la consommation générale » sans supplément de production ni d'histoire. Sans décalages apparents, « L'Europe était alors », au point du monde d'où Valéry la regarde, « le meilleur des mondes possibles » (513) : « les René, les Émile et les ignobles Rolla étaient encore à naître », et les hommes étaient en même temps « vifs et sensuels » : leur intelligence agitait l'Europe et c'était l'enchantement plein de la lumière de l'Esprit. Mais le suprême artifice de ces hommes sensuels fut d'« inventer la nature » (514). Et voici donc, au faite même de son essor, la décadence « d'un esprit dans sa pleine vivacité » (517). Car, cette société du spectacle avant la lettre, système « qui n'a d'autre loi que d'étinceler, de rompre ce qu'il vient d'être », et qui joue sans le savoir la « Comédie intellectuelle », commence à « se voir ». Ainsi, pour donner la parole au disciple d'Hegel, on apprend que « l'immédiat, la simplicité, n'est pas le principe, mais le résultat d'une médiation » (Adorno, 1984: 106). C'est donc Montesquieu qui, le premier, en prend conscience. Par l'interrogatif axiologique des *Lettres persanes* : « Comment peut-on être Persan ? », l'Esprit se pose, aux yeux de Valéry (1957: 514), une question cruciale : « Comment peut-on être ce que l'on est ? ». Et l'on inventa – poursuit Valéry – les « visiteurs de notre monde » nous surprenant agir, nous regarder voir. L'autoréflexivité nous fait à nouveau sortir de nous-mêmes et l'ère critique commence, mettant à nu la mascarade de l'Esprit (« Voltaire », *Variété*, 1957: 518). Car, si la louange « engendre une certaine *force* et organise une certaine *faiblesse* », « il en est de même de la critique » (« Discours de l'histoire », 1957: 386). Or, si vers 1720, l'hypocrisie, qui est l'effet des simplifications de l'esprit, « se reposait un peu entre deux grands siècles » (« Préface aux 'Lettres persanes' », 1957: 517), c'est, pour le dire avec Camus, « pendant ce retour, cette pause, que Sisyphé m'intéresse » (1942: 165). Car, après la peine consistant à monter la pierre, voici le plaisir de la contempler pendant qu'elle retombe, figurant ainsi notre effort de dépassement. C'est bien ce « développement de la facilité » (« Préface aux 'Lettres persanes' », 516) qui fonde, aux yeux de Valéry, le temps duratif et égressif à la fois dans lequel nous vivons.

Voltaire joue, dans ce développement, un rôle de premier plan : « homme d'esprit par excellence » (« Voltaire », 1957: 518-530), il « poursuit le naturel par l'artifice » (519). Chez lui, la Comédie de l'Esprit touche à son acmé : « le sévère et le théâtral » (519) se combinent (cf. Valéry 1965: 121). Venant après Montesquieu, Voltaire a pu saisir, dans son point du monde, l'état des choses dans son plein accomplissement ; il a embrassé d'un seul regard, par sa longue vie, « l'ensemble désormais achevé et devenant comme un système autoritaire de la perfection » (*ibid.*). Janus bifrons ou nouvel Hermès, jeune et vieux en même temps, Voltaire est le « dieu des commencements et des fins » : le jeune Arouet considère le crépuscule du Roi-Soleil comme « somptueusement triste » ;

le vieux, « observe dans l'Orient il ne sait quelle aurore ... ». D'où l'élan inouï de son esprit : exterminant d'un seul coup d'épée, grâce à son formidable « génie de la dissociation », toutes les erreurs, il « consume » en un seul instant tout le feu du Grand Siècle : croyances et pompes (520-522). Rendant détestable ce que l'« on ne détestait pas encore », Voltaire, ce facilitateur de progrès a, finalement, préparé la « pente » d'où retombe encore pour nous la pierre. Chez lui des erreurs se muent, par les courbures que son esprit a saisies, en nouveaux élans de l'esprit, renversant, ainsi, le destin de l'Europe (525-526).

L'Esprit de Voltaire occasionne, dans cet avancement de l'histoire qui est dans l'ordre des choses, un accident ultérieur et imprévu : par sa plume nerveuse et rapide, il « élargit le champ d'action de la parole écrite » et invente, par « une forme facile », un « public » de la littérature (528). Et voici, pour l'ère de la critique, une ultérieure facilitation. « Faisons – suggère Valéry – croître encore ce nombre, relâchons encore les contraintes de toute nature du langage ; rendons-le immédiatement accessible à la masse » ; faisons, en somme, avec le divin Marquis, « encore un effort »¹⁸ et « *c'est là toute la Révolution* » (528). Car ce « développement de la facilité » survenu dans le monde de l'écriture, qui n'est, somme toute, que le plaisir d'abuser de l'autorité des Lettres, finit par donner libre cours à l'irresponsabilité du génie tel que le XIXe siècle l'a pratiquée : les caprices d'un Musset, le « libéralisme » en littérature d'un Victor Hugo. À cause du « démon politique » des Lettres, tout armé qu'il est de bonnes intentions, ce qui a été démêlé, à nouveau, s'emmêle ; et nous baignons ainsi dans un chaos de contradictions. En même temps si, comme l'écrit Hugo lui-même dans *Noire-Dame de Paris*, « ceci tuera cela », et la cathédrale sera remplacée par la presse, le double rôle – d'accumulation et de facilitation – que joue le papier pour la diffusion des idées emmènera, à son tour, à l'abolition du papier lui-même : disparition de son profit de croyance, et avènement du « *réel pur* » (« La politique de l'Esprit », *EQP*, 1035). Car, si les hommes ne sont jamais « absolument interchangeables », l'« approximation » constituant le « quasi » de leur inadéquation (« Propos sur l'intelligence », *EQP*, 1054), les machines, qui ont la capacité de « *quarrer* des courbes », ont fini par supprimer « la liberté des combinaisons inutiles » (« La politique de l'Esprit », 1025) qui ont produit un Shakespeare. Le « spécialiste de l'intellect », à l'écart des forces mythiques occasionnant le retard, ne voit que le pur présent de sa force-travail.

Au XXe siècle, dans son point du monde, Paul Valéry observe l'effet combiné du progrès de la science, qui resserre le temps de réaction des idées selon le modèle mécaniste, et la facilité dans les lettres, qui resserre le temps de la pensée, entraînant une inflation, ou facilité de l'Esprit : le feu de celui-ci, d'abord « péniblement entretenu », a maintenant « pris de toute part »

¹⁸ « Français, encore un effort si vous voulez être républicains », dans Sade, *La philosophie dans le boudoir* (1795). Cf. Valéry (1965: 187) : « L'allure de la modernité est toute celle d'une intoxication. Il nous faut augmenter la dose, ou *changer de poison*. Telle est la loi ».

(« Lettre sur la Société des Esprits », *EQP*, 1138) et toute chose change d'état à une vitesse prodigieuse. Face à cette énergie accumulée et surexcitée, rien ne subsiste : un « délire de dissociations » nous amène à nous allier et nous désunir dans un laps de temps inappréciable, dans lequel nous voyons « se combiner et se décomposer les éléments et les systèmes de l'ancien monde les plus contradictoires » (1140).

Finalement, Voltaire semble pouvoir nous enseigner que « dans un bien-être trop égal » qui est aussi le nôtre, il pourrait y avoir « des maux pernicieux qui ne causent longtemps aucune douleur » (« Voltaire », 1957: 526). Donc, il ne suffit point, tout aussi bien dans notre présent qu'au commencement de l'histoire, de « persévérer dans l'être » : il s'agit, tout au contraire, de travailler, inlassablement, à une « conquête méthodique » (« Une conquête méthodique », 1957: 971).

La question cruciale que se pose et nous pose Valéry dans son essai sur Voltaire est, finalement, la suivante : que peut, aujourd'hui, « *un homme de l'esprit* » ?

Quelle est la voix qui peut à présent se faire entendre au-dessus de toutes les autres, qui dominerait le fracas des explosions, le vacarme des machines, le babillage de la Babel des propagandes propagé de toutes parts, à toute heure et dans chaque maison ?

Où est, en d'autres termes, « le Voltaire qui incriminera le monde moderne ? » (« Voltaire », 529). Ce discours a été prononcé – rappelons-le à ce point de notre réflexion – à la Sorbonne le 10 décembre 1944, à l'occasion du 250^e anniversaire de la naissance du philosophe. Si, conclut Valéry, « les accroissements inouïs de notre connaissance positive n'ont servi qu'à porter à une puissance écrasante et sauvage les moyens d'en finir avec le genre humain » et à « ruiner en lui les espoirs que l'on conservait depuis des siècles dans l'adoucissement de notre propre nature » (*ibid.*), le gage de la durée de l'Esprit de Voltaire en Europe consiste dans les limites que la liberté acquise « doit marquer elle-même à son pouvoir très précieux et très redoutable de remettre toutes choses en question » (524), afin que « notre esprit se retrouve quelque peu maître de son regard » (530).

Contre ce que Valéry nomme la « *rhétorique du choc* », « aux seuls effets instantanés » (1965: 184) il n'y a, semble-t-il, de remède que la sauvegarde d'un « pour soi » de l'Esprit de l'Europe, qui soit aussi, comme on l'a vu, un « contre soi ». Cette force, qui nous fait avancer à reculons pour mieux comprendre, semble retrouver l'avenir de la civilisation occidentale dans la fable de la Méditerranée, qui constitue le commencement d'une aventure de l'Esprit (« Inspirations méditerranéennes », *EQP*, 1084).

On entend, par « apprentissage vicariant », ce que l'enfant peut apprendre en marge du discours du maître, par sa propre observation des choses du monde ; telle est, semble-t-il, « l'action profonde de la mer » sur l'Esprit. « Rien – note Valéry – ne m'a plus formé [...], mieux instruit – ou construit – que ces heures

dérobées à l'étude » (1091-1092). C'était le temps heureux où l'esprit, libre et assisté, a découvert dans l'espace immense des possibles « toutes les qualités, tous les attributs de la connaissance ». Dans ce bassin natal de l'Europe, un corps nage et, libre dans son effort, apprend sa méthode. Par la mer, « philosophie à l'état naissant », on est « comme séduit, comme initié à la pensée universelle » (1093).

« L'Esprit – épilogue, de son côté, Adorno dans « Les écarts de Valéry » (1984: 126) – ne devient tel que lorsqu'il prend conscience de son origine naturelle ». Et puisque, comme le philosophe allemand aime à le rappeler, chez Valéry « la forme est essentiellement liée à la répétition », du cimetière de l'Europe on regarde la mer : qu'on découvre, dans ses vagues (« Le cimetière marin », *Charmes*, 1957: 147), « toujours recommencée ».

Bibliographie:

- Adorno, Theodor, *Drei Studien zu Hegel* (1963). Trad. fr. *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003
 Adorno, Theodor, *Noten zur Literatur* (1958). Trad. fr. *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984
 Adorno, Theodor ; Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung* (1944). Trad. fr. *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1947
 Benda, Julien, *La Trahison des clercs* (1927), Paris, Grasset, 2003
 Benda, Julien, *La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure* (1945) Paris, Union Générale d'Édition, 1970
 Benda, Julien, *De quelques constantes de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1950
 Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1939). Trad. fr. *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Gallimard, 2008
 Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979). Trad. fr. *Naufrage avec spectateur : paradigme d'une métaphore de l'existence*, Paris, Arche, 1994
 Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942
 Dupuy, Jean-Pierre, *Ordres et désordres, enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982
 Frapet, David, *Le socialisme selon Léon Blum*, Paris, Éditions Créer, 2003
 Lukács, György, *Die Seele und die Formen*. Trad. fr. *L'Âme et les formes*, Paris, Gallimard, 1974
 Lyotard, Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984
 Mauriac, Claude, *La trahison d'un clerc*, Paris, La Table Ronde, 1945
 Paulhan, Jean, *Valéry ou la littérature considérée comme un faux* (1945), Paris, Complexe, 1987
 Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Trad. fr. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Paris, Flammarion, 1991
 Valéry, Paul, *Œuvres*, t. I, éd. établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957
 Valéry, Paul, *Œuvres*, t. II, Paris, éd. établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960
 Valéry, Paul, *Degas Danse Dessin* (1938), Paris, Gallimard, 1965
 Valéry, Paul, *Tel Quel*, Paris, Gallimard, 1943
 Valéry, Paul, *L'idée fixe ou deux hommes à la mer*, Paris, Martinet, 1932
 Valéry, Paul, *Regards sur le monde actuel (1931) et autres essais*, Paris, Gallimard, 1988

Jacques Derrida et la question de l'Europe

L'Europe et ses intellectuels – ou Les intellectuels et leur Europe ? Quelle est la question ? Et ensuite : Qu'est-ce qui est en question ? L'Europe ou les intellectuels ? Les intellectuels de l'Europe ou l'Europe des intellectuels ?

Le pronom possessif, si courant et nécessaire en français, rappelle aussi ces expressions culinaires, comme par exemple : « Filet de poulet et ses légumes » – comme si la recette suivait la parenté authentique des ensembles savoureux.

Bien qu'il y ait une histoire nationale des intellectuels, l'idée de l'intellectuel elle-même a toujours impliqué une certaine référence internationale, voire cosmopolite, désignant la compétence intellectuelle d'un personnage doué d'une circonspection dégagée des intérêts pratiques de la vie matérielle. Reste néanmoins la question inverse en ce qui concerne l'image ou l'idée de l'Europe que se font ceux qui s'appellent des « intellectuels ». Contrairement à celles par exemple des citoyens « normaux », des politiciens, des ouvriers...

Autant de vues sur ce que l'on appelle tout simplement : l'Europe. Et c'est celle-ci qui, en fin de compte, est remise en question : L'Europe, ou, si vous voulez, l'*heureux pas* vers un avenir qui devient de plus en plus douteux. Même sur le plan de la menace monétaire d'un : « *pas* » *d'euro*.

Mais ce ne sont pas les jeux de mots qui nous rapprochent du problème fondamental – envisagé ici sous le titre de « L'Europe et ses intellectuels » –, les signifiants eux-mêmes marquant l'ensemble des apories, nommé Europe. Il ne faut pas ouvrir grand ses oreilles pour entendre les appels au secours, lancés depuis des décennies au profit du salut et de l'avenir de ce que l'on appelle depuis plus de deux mille ans l'EUROPE. Ce ne sont pas seulement les politiciens qui s'en soucient, mais aussi les écrivains, les philosophes. Ce n'est pas un hasard, non plus, si le philosophe français Jacques Derrida (1930-2004) s'est engagé, dans presque toute son œuvre, à remettre en question l'idée de l'Europe. Comme Jürgen Habermas dont il s'est rapproché dans les dernières années de sa vie dans la lutte pour une Europe unie et transnationale, il a rêvé d'une communauté sans frontières, dans un sens culturel et non pas

économique. Et il faut aussi rappeler que Derrida, en ce qui concerne son origine, n'est pas de l'Europe, comme il souligne lui-même. Il est né à Alger, dans le nord de l'Afrique, dans une communauté juive en diaspora, dans un pays non-européen mais sous administration française. Sa situation – selon ses propres mots – « unheimlich », *spectrale/lugubre*, il l'exemplifie surtout par ses effets linguistiques : la confrontation avec la langue de l'autre. Dans son livre le plus autobiographique, *Le monolinguisme de l'autre*, il se souvient de la situation de sa jeunesse, n'ayant touché le sol métropolitain de la France qu'à l'âge de 18 ans :

Étant donné toutes les censures coloniales, étant donné les cloisons sociales, les racismes, une xénophobie au visage tantôt grimaçant et tantôt « bon vivant », parfois presque convivial et joyeux, étant donné la disparition en cours de l'arabe comme langue officielle, quotidienne et administrative, le seul recours était encore l'école : et à l'école l'apprentissage de l'arabe, mais au titre de langue étrangère [...] Pour moi, ce fut la langue du voisin. Car j'habitais à la bordure d'un quartier arabe, à l'une de ces frontières de nuit, à la fois invisibles et presque infranchissables : la ségrégation y était aussi efficace que subtile.¹

Quelle situation insolite : né comme juif, enraciné dans la culture et la religion juive, appartenant à une nationalité qui s'appelle française, mais vivant dans un pays arabe avec lequel néanmoins il n'y a pas de relation à établir.

C'est pourquoi, à un niveau philosophique de la langue et de la parole, l'*idiome*, thématiqué par Derrida dès le début de sa carrière intellectuelle, et ensuite l'*accent* régional, sont pour lui les générateurs du « vouloir-dire » en tant que différence (ou dans ses propres mots *différance*). C'est l'accent qui marque la singularité de l'énonciation : « On n'entraîne dans la littérature française qu'en perdant son accent »². Et cette argumentation se dresse en même temps contre le motif de la pureté du langage que Derrida n'a jamais cessé de remettre en question par sa déconstruction « d'une purification qui reconduirait à la simplicité indécomposable de l'origine »³.

Pour Derrida, qui est fondamentalement marqué par la tradition phénoménologique d'Edmund Husserl jusqu'à sa transformation ontologique par Martin Heidegger, l'accès à l'ensemble des choses, voire des phénomènes, est transcendentement déterminé par le langage comme système symbolique dominant. Sa philosophie relève donc de ce qui s'appelle « linguistic turn » dans le sens d'une découverte du langage comme médium *a priori*, comme monde intermédiaire (« *Zwischenwelt* ») selon les mots de Wilhelm von Humboldt, mais avec la réserve d'une grande différence : ce que Derrida appelle

¹ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 96.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 78.

la *différance* et qui se réfère à une structure d'écart, de dilatation, de délai temporalisant, propre au langage en tant qu'écrit. Dès son premier grand livre, un essai sur Husserl avec un titre significatif : *La voix et le phénomène*, Derrida n'a cessé de dénoncer une certaine tradition de la pensée européenne, débutant avec la philosophie grecque, et qu'il appelle le *phonocentrisme* – qui est en même temps un *logocentrisme*. En bref, il s'oppose alors, au nom d'une matérialité non maîtrisable et débordante, à la métaphysique occidentale qui rapproche illégitimement les concepts de vérité et d'oralité, supposant ainsi que le *logos*, l'esprit, s'exprime, même vit seulement dans le *pneuma*, l'haleine de la voix.

Le chef-d'œuvre de Derrida, *De la Grammatologie*, se lit comme une longue polémique contre les représentants les plus importants de cette métaphysique européenne, en commençant avec Platon et le platonisme chrétien, puis ensuite Rousseau, Hegel, Husserl, mais aussi Saussure et Lévi-Strauss. Ce n'est pas au début mais à la fin de sa vie que Derrida découvre aussi l'affinité de sa critique avec la critique d'idéologie d'Adorno.⁴ On peut donc dire que le *phono-logo-centrisme* est l'idéologie centrale qui, selon Derrida, dominait la pensée européenne et qui supprimait l'autre tradition grammatologique, plutôt liée à une sorte de déchiffrement des signes, des traces, des traits énigmatiques.

Pour Derrida, la question de la grammatologie est aussi une question au fur et à mesure *politique*, visant en fin de compte à une *politique des signes*, qui inclut les dimensions du pouvoir et de l'économie des signifiants culturels. Ce qui implique aussi une *politique de la traduction* ! Ses réflexions sur la tour de Babel, sur la pluralité des langues et l'idiomatique de chacune, sur la traductibilité et l'intraductibilité – suivant les méditations pertinentes de Walter Benjamin sur la langue sacrée unique –, enfin sur l'archive et l'accès aux informations des banques de données, contournent constamment l'aporie de la communication qui doit être possible, mais en comptant toujours avec tous les problèmes de détour, d'écart, ce que Derrida nomme, comme structure fondamentale, la *destinérrance* : un envoi qui ne peut toujours pas arriver à sa destination.

Mais que cela signifie-t-il pour le contexte politique dans la communauté européenne ?

Sur le plan polémique des langues, c'est d'abord la question de la prédominance ou de la supériorité d'une langue élue. Il y a eu des réponses différentes – comme le modèle de Heidegger, prônant le grec et l'allemand comme les langues authentiques de la philosophie, ou la thèse de Voltaire et d'autres penseurs français selon laquelle la langue française est – en tant que *lingua franca* – le langage propre de l'esprit ; mais encore, et surtout aujourd'hui, le débat en ce qui concerne l'anglais comme « standard » de la communication

⁴ Cf. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002.

internationale. Mais selon Derrida, une langue ne doit pas se réduire à un niveau informatique ; elle doit rester ouverte à la différence idiomatique.

Derrida développe une solution assez retorse dans son concept de *monolinguisme de l'autre*, mais avant d'arriver à ce concept, il faut prendre en compte les autres étapes de l'évolution de sa pensée.

Déjà, en partant de la philosophie du dernier Husserl et de son chef-d'œuvre *La crise des sciences européennes*, Derrida s'oppose à la phénoménologie en demandant une autre histoire de la culture européenne, basée sur la tradition oubliée, voire obturée, de l'écriture et non sur le « logocentrisme » de l'esprit. Cette vue déconstructive sur l'histoire implique un certain tournant dans la pensée derridienne qui, selon quelques disciples et lui-même en personne, n'est pas un tournant mais la poursuite d'un enjeu annoncé depuis le début, *l'éthique du don*, un paradigme qu'il a fait évoluer depuis les années 90 et qui représentait une radicalisation de l'aporie d'une pensée ouvertement contradictoire en ce qui concerne le simple geste de donner : Est-ce possible de donner, est-ce qu'on peut donner, vraiment donner, faire cadeau, sans engager l'autre, c'est-à-dire : sans endetter l'autre, le receveur, l'adresse du don, le bénéficiaire de cette gratitude, à présenter un don de sa part, à rendre peut-être encore plus. En discutant alors les théories de l'échange économique et symbolique de Marcel Mauss, de Georges Bataille et de Claude Lévi-Strauss, Derrida essayait de dresser une autre perspective, un autre avenir de la communication sociale dans les communautés, en Europe également, un échange qui ne soit pas soumis à la symétrie et à la réciprocité et qui respecte la non-prévisibilité de ce qui se donne sans réserve – dans tous les sens, y compris le destin, la destination, etc. : comme un don sans revanche, sans calcul, sans que ce qui se donne puisse être qualifié dans une économie d'équivalence.⁵

C'est dans ce contexte que se prépare l'autre éthique de *l'hospitalité*, et surtout son concept d'une *hospitalité inconditionnelle*, poursuivant et réalisant l'idée d'une politique de l'amitié sans condition ou réserve, comme la grande réponse que Derrida a donnée à la théorie politique de Carl Schmitt, qui fondait l'unité nationale d'un État sur le principe rigide d'une démarcation des frontières comme limite distinctive entre ami et ennemi.⁶ Il y va au contraire d'un *passage des frontières* (titre d'un colloque autour de la pensée de Jacques Derrida, organisé en 1992 à Cerisy-la-Salle et dans lequel Derrida lui-même a tenu un discours sur « L'aporie – s'attendre aux limites de la vérité »⁷ – une relecture des passages énigmatiques dans *L'être et le temps* de Heidegger sur la « précipitation » à la mort) :

Qu'est-ce qu'une *frontière* ? Tant de frontières disparaissent ou deviennent incertaines, tant d'autres que l'on aurait pu croire effacées refont surface, tant de nouvelles

⁵ Cf. Derrida, *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

⁶ Cf. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

⁷ Cf. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

surgissent, délimitant des *territoires* nationaux, « ethniques », culturels ou les *champs* de la pensée, de la recherche, de l'invention. La question se pose donc plus que jamais et avec une singulière urgence.

Qu'est-ce qu'une limite, une ligne de démarcation ou de partage ? Qu'est-ce que *passer* ou *traverser* ? Et *traduire* ? Qu'est-ce qu'un *pas* ? Une *aporie* ? Quel *schibboleth* marque le *partage*, l'appartenance ou l'exclusion et leur toujours possible réversibilité ?⁸

Mais de plus en plus, l'obligation à l'hospitalité semble menacer – comme passage en tant que débordement – l'unité de la communauté, habituellement opposée à une telle hospitalité radicale et sans réserve, comme Derrida le déclare dans son discours de Strasbourg : « Cosmopolites de tous les pays, encore un effort ! ». Déjà à cette époque des années 90, il parlait du *choc* de l'immigration, d'une arrivée massive de réfugiés, qui forçait les pays de l'Union européenne à chercher de nouvelles solutions en matière d'immigration, pas seulement économiques. Et c'est pourquoi ce que Derrida visait en dernière conséquence, c'est une communauté européenne non hégémonique mais cosmopolite par des raisons *éthiques* :

L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. [...] *l'éthique est hospitalité*, [...]

Il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit. Et de savoir si ce progrès est possible dans un espace historique qui se tient *entre La Loi* d'une hospitalité inconditionnelle, offerte *a priori* à tout autre, à tout arrivant, *quel qu'il soit*, et *les lois* conditionnelles d'un droit à l'hospitalité sans lequel *La Loi* de l'hospitalité risquerait de rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans effectivité, voire de se pervertir à chaque instant.⁹

Dans des contextes divers, la réflexion de Derrida revient aux défis radicaux d'une critique politique : le droit et la loi, la justification du propre, de la propriété, relevant toujours d'une appropriation, de la légitimité du droit, du droit à quoi ? Du juste ?

Toutes les interrogations contournent les mêmes thèmes, fût-ce celui de l'autorité et de la violence dans la loi, fût-ce celui de l'autorisation à l'auctorialité d'un « auteurisme », ou qu'il s'agisse de définir un *droit de regard* : qui permet à qui que ce soit de contrôler, d'inspecter tout ce qu'il veut.¹⁰

Dans *L'autre cap*, livre essentiel quant à notre thème fondamental, Derrida reprend la question de Paul Valéry, celle des limites et de l'unité de l'Europe comme autre cap du continent asiatique. C'est un discours publié – il faut le souligner – en 1990, donc il y a près de trente ans, mais dans lequel Derrida discute des problèmes qui dominent les actualités d'aujourd'hui. Et pour

⁸ Marie-Louise Mallet sur la couverture de *Passages des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994.

⁹ Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, p. 42 et 57.

¹⁰ Cf. Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mythique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994; et : *Lecture de : Droit de regards*, photographies de Marie-Françoise Plissart, Paris, Minit, 1995.

lui, il ne s'agit pas de parler de l'Europe en tant qu'objet ou sujet ontologique, mais de la *question* de l'Europe, de la mise en question de l'Europe, l'Europe comme question, car le *questionnement* seul est, pour lui, capable d'ouvrir une nouvelle perspective : comme, littéralement, ce qui demande une réponse, voire une *responsabilité*. Derrida commence par se demander à quel concept, à quelle entité on peut attribuer le nom de l'Europe, par quelle instance on peut en garantir l'unité ou ses frontières : qu'est-ce que l'*identité* de l'Europe, sur quoi l'identité culturelle est-elle fondée et comment est-elle garantie ? Et il continue avec la constatation anticipatrice que l'imminence des passages des frontières est toujours liée à des sentiments ambivalents :

L'espoir, la crainte et le tremblement sont à la mesure des signes qui nous arrivent de partout en Europe où, justement au titre de l'identité, culturelle ou non, les pires violences, celles que nous reconnaissons trop sans les avoir encore pensées, les crimes de la xénophobie, du racisme, de l'antisémitisme, du fanatisme religieux ou nationaliste, désormais se déchaînent, se mêlent, se mêlent entre eux mais se mêlent aussi, il n'y a rien de fortuit à cela, aux souffles, à la respiration, à l'esprit même de la promesse.¹¹

En ce qui concerne le titre de cet essai, Derrida prend dès le début un ton utopique, orienté vers une certaine Europe qui n'existe pas encore : une *Europe à venir*. Le passage vers cet avenir est marqué par deux axiomes : premièrement, l'*axiome de finitude* qui s'oppose à une certaine idée que l'histoire et la géographie s'imaginent comme une rentrée chez soi ; et, deuxièmement, l'*axiome de non-identité*, stipulant que « *le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même* », car :

Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence *avec soi*. [...] Dans ce cas, la différence à soi, ce qui diffère et s'écarte de soi-même, serait aussi *différence (d') avec soi*, différence à la fois interne et irréductible au « chez soi ». Elle rassemblerait et diviserait aussi irréductiblement le foyer du « chez soi ». En vérité, elle ne le rassemblerait, le rapportant à lui-même, que dans la mesure où elle l'ouvrirait à cet écart. [...] il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme culture de l'autre*, culture du double génitif et de la *différence à soi*. La grammaire du double génitif signale aussi qu'une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture.¹²

Pour le dire en bref, ce qu'il faut dépasser, ce dont il faut se débarrasser pour accéder à cet autre avenir de l'Europe, c'est une certaine mentalité, une certaine orientation de l'esprit européen que Derrida caractérise par la notion de *cap*. Dans tous les sens métaphoriques et métonymiques, c'est-à-dire comme concept dérivé du mot latin *caput*, la tête ou l'extrémité

¹¹ Derrida, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, p. 12-13.

¹² *Op. cit.*, p. 16-17.

de l'extrême, le but et le bout, l'ultime, le dernier, la dernière extrémité, *l'eschaton* en grec, le pôle, la fin, le *telos* d'un mouvement orienté, calculé, délibéré, volontaire, ordonné.

« L'expression de *l'autre cap*, constate Derrida, peut aussi bien suggérer qu'une autre direction s'annonce ou qu'il faut changer de destination. » Et ce changement de direction implique en même temps l'existence d'un autre cap, *le cap de l'autre*, l'orientation vers l'autre *du cap*.

Il y a deux structures politiques qui se déduisent de cette grammaire ou syntaxe du cap, et qui sont marquées par la différence entre *la capitale* et *le capital*. La question de la capitale concerne tous les débats, les luttes pour l'hégémonie culturelle d'une métropole. Ce n'est pas seulement la vieille discussion sur la supériorité de la langue et de la culture françaises, d'ailleurs très souvent avancée par les intellectuels allemands (si on pense à l'école philosophique de Potsdam au XVIIIe siècle, ou à une certaine tendance « *frühromantique* » chez les frères Schlegel ainsi que chez les frères Humboldt ou chez Heinrich Heine, jusqu'à l'éloge – de Walter Benjamin – de Paris comme capitale du XIXe siècle). Mais cela concerne aussi d'autres débats autour des centres mythiques de l'Europe, et même du monde (comme Rome englobant « *urbs* et *orbs* »). En ce qui concerne *le capital*, il ne s'agit pas seulement d'une question économique ou monétaire, mais aussi culturelle : Qu'est-ce que le capital culturel de l'Europe, le savoir, les archives, les sciences (cf. Husserl et la crise des sciences européennes), les réseaux médiatiques et la transmission/traduction effectuée par ceux-ci et en quelle langue ? Derrida se déclare ouvertement contre « aussi bien les crispations nationalistes de la différence linguistique que l'homogénéisation violente des langues à travers la neutralité d'un médium traducteur, prétendument transparent, métalinguistique, universel »¹³. Il aurait pensé à *l'esperanto* comme essai raté de trouver une langue neutre et transnationale, mais il souligne aussi qu'il s'agit surtout d'un concept de langue ou de langage, d'une idée de l'idiome qu'on met en œuvre, en se référant aussitôt à un exemple de passage des frontières médiatiques, le téléphone et l'ubiquité télécommandée qui rendent dépassées les représentations des centres comme lieu d'un *polis* – ne connaissant pas encore à son époque les conséquences avancées de l'Internet et des réseaux des Smartphones (avec leur mobilité illimitée).¹⁴

Toutes ces structures devraient être *déconstruites* par le changement de cap, mais avec quelle conséquence ?

Il faut d'abord se rendre compte que ce changement ne se passe pas comme une chose bien organisée, préparée ou planifiée, mais comme une irruption, comme un *événement* dans le sens strict de ce qui vient sans s'annoncer, l'événement comme surprise, même comme bouleversement :

¹³ *Op. cit.*, p. 58.

¹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 42-48.

Mais l'histoire suppose aussi que le cap ne soit pas *donné*, identifiable d'avance et une fois pour toutes. L'irruption du nouveau, l'unicité de l'autre *aujourd'hui* devrait être attendue *comme telle* (mais le *comme tel*, le phénomène, l'être *comme tel* de l'unique et de l'autre est-il jamais possible ?), elle devrait être anticipée *comme* l'imprévisible, l'*inanticipable*, le non-maîtrisable, le non-identifiable, bref, comme ce dont on n'a pas encore la mémoire.¹⁵

La définition du nouveau est par principe le non-attendu, non-identifiable, ce qui arrive trop tôt et est aperçu trop tard, ce par quoi l'horizon est brisé au moment inattendu de l'incident. Plus d'horizon – même pas d'horizon d'entendement fixe (Gadamer) car, comme le chanteur allemand Udo Lindenberg nous l'a appris dans une chanson célèbre, *Derrière l'horizon ça continue*, le chemin se poursuit, même l'acheminement de l'homme en général, comme chez le dernier Derrida, la réflexion sur la souveraineté des bêtes mène au-delà, dans la direction de *L'animal que donc je suis*¹⁶. Une fois mise à part, l'identité culturelle commence à « flotter » et à déborder vers la différence d'une Europe « qui consiste précisément à ne pas se fermer sur sa propre identité et à s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle, vers l'autre cap ou le cap de l'autre, voire, l'autre du cap qui serait l'au-delà de cette tradition moderne, une autre structure de bord, un autre rivage »¹⁷. Mais cette autre Europe, qui est en train d'arriver, elle ne porte peut-être plus le nom d'Europe, elle n'est peut-être plus l'Europe – mais ni dans un sens apocalyptique ni dans un sens de « crise », car il n'y a pas de décision, le choix est suspendu, comme l'impossible de la responsabilité : parce que « la responsabilité, c'est une certaine expérience de la *possibilité de l'impossible : l'épreuve de l'aporie* à partir de laquelle inventer la seule *invention possible, l'invention impossible*. »¹⁸

Ce que l'on appelle encore l'Europe est peut-être en train de disparaître, de s'effacer dans un mouvement de décentralisation et de décapitalisation : pas de capitale, capital ou cap, en un mot : pas de transformation.

Ceci n'est pas une vision apocalyptique, je le répète, que Derrida nous donne à penser. C'est plutôt, adaptée à la situation actuelle, une sorte de *troisième voie* vis-à-vis de positions opposées, par exemple, en Allemagne, celle du gouvernement de Mme Merkel qui pense pouvoir accueillir une quantité illimitée d'immigrants en les intégrant et en les transformant en de « braves Allemands », et celle de l'AFD qui dénonce la menace d'une destruction totale de notre culture et de l'esprit en général comme le déclin de l'Occident. Bien au contraire, Derrida insiste sur ce point : « L'identité culturelle européenne ne peut pas se disperser [...] Elle ne peut ni ne doit se disperser en une poussière

¹⁵ *Op. cit.*, p. 23.

¹⁶ Cf. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, une réflexion acharnée sur les fins de l'homme vues à partir d'une bêtise toujours refusée.

¹⁷ Derrida, *L'autre cap*, p. 33.

¹⁸ *Op. cit.* p. 43; cf. p. 34.

de provinces, en une multiplicité d'idiomes enclavés ou de petits nationalismes jaloux et intraduisibles ». Mais en même temps, « elle ne peut ni ne doit accepter la capitale d'une autorité centralisatrice ». ¹⁹

Derrida poursuit avec ardeur cette argumentation à double tranchant, car l'Europe ne peut pas éviter l'ouverture et l'accueil de l'autre, de l'étranger, de l'hétérogène pour survivre ; et, d'autre part, l'Europe n'a jamais été rien d'autre qu'un processus de réintégration de l'autre, de réinvention par l'autre. C'est peut-être une argumentation bergsonienne, se rendant compte que l'être de l'Europe, en tant que *durée*, s'avère être un *devenir* continu, sans fin.

Par exemple : nous-mêmes, nous sommes des immigrés, avec des ancêtres qui ont pénétré dans une culture celto-romaine il y a deux mille ans, avec des transformations continues par des vagues de migration d'autres peuples – pour ne pas parler de la formation du capital de l'Europe (aussi dans le sens culturel) par le colonialisme et l'érection du pouvoir industriel grâce aux ressources et richesses d'autres continents. Personne n'est européen de droit, du droit autochtone.

C'est la tâche des intellectuels de marquer ces antinomies, de passer par « l'endurance de ces antinomies » ²⁰ ; voilà la responsabilité des intellectuels : « L'invention du nouveau qui ne passerait pas par l'endurance de l'antinomie serait une dangereuse mystification ». ²¹ Antinomie, même contradiction, parce qu'une identité n'est pas un bloc opaque mais une configuration d'éléments hétérogènes ; l'idée de l'Europe est, dans le sens de Benjamin, une *constellation* de phénomènes disparates et isolés, et par-dessus le marché, marqués par un contexte connotatif. Pensez seulement à l'expression géniale de Roland Barthes de « l'italianité » ²² de la tomate sur la publicité des conserves de Panzani (d'ailleurs une entreprise française).

Un autre exemple serait le Japon, une nation qui décida il y a presque cent cinquante ans de se *réinventer* comme *patchwork* des meilleures cultures de l'Europe, en adaptant le système éducatif de l'Angleterre, le système médical et juridique de l'Allemagne, la gastronomie française etc., mais tout en restant *le Japon*. C'est peut-être la raison pour laquelle Alexandre Kojève a pris dans son *Introduction à la lecture de Hegel* le Japon comme exemple de la *post-histoire*, un état dans lequel les éléments sont en reconfiguration aléatoire permanente mais sans créations originaires. ²³ Mais cela implique aussi, dans l'autre sens, que cette culture *éphémère* du monde flottant ait marqué, au moins sur le plan esthétique, la culture européenne par plusieurs vagues de *japonisme*.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 41.

²⁰ *Op. cit.*, p. 70.

²¹ *Op. cit.*, p. 71.

²² Roland Barthes, *Rhétorique de l'image*, dans *Œuvres complètes*, t. I, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 1993, p. 1418.

²³ Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1968, p. 437.

Mais peut-on aussi parler d'une Europe *post-histoire* en tant qu'ensemble multiculturel ? Sûrement pas. En tant que culture surdéterminée ? Sûrement oui.

C'est ce que Julia Kristeva voulait déjà exprimer avec son expression « étranger à nous-mêmes » : une aliénation fondamentale ou transcendantale dans notre langue comme notre propre étrangeté, un greffage des origines et des évolutions.²⁴ Pour en revenir, dans ce contexte, au monolinguisme de l'autre, Derrida y expose une autre antinomie qui concerne le niveau le plus profond de l'identité, la langue maternelle : « On ne parle jamais qu'une seule langue. On ne parle jamais une seule langue. »²⁵

Notre langue, notre propre langue individuelle, qui touche d'un côté au concept de *langage* et de l'autre à la différenciation de la *parole*, n'est pas notre *propre* langue. Même en parlant l'allemand, je parle une langue que j'ai apprise de mes parents, de mes professeurs et qui m'intègre dans la communauté appelée Allemande. C'est pourquoi Derrida déclare :

Une langue n'existe pas. Présentement. Ni la langue. Ni l'idiome ni le dialecte. C'est d'ailleurs pourquoi on ne saurait jamais compter ces choses et pourquoi si [...] on n'a jamais qu'une langue, ce monolinguisme ne fait pas un avec lui-même.²⁶

La langue est toujours une langue donnée, comme la culture, comme l'identité.

C'est un cadeau, un envoi, un événement, une promesse : voilà l'hypothèse, chacun a une langue, mais ce n'est pas la sienne, c'est une langue appropriée – comme la culture, comme l'identité, comme l'europanisme. Ça vient de l'autre comme la lumière vient de l'Orient.

Laissons alors le dernier mot à Derrida lui-même, ce grand intellectuel juif :

Je suis européen, je suis sans doute un intellectuel européen, j'aime le rappeler, j'aime à me le rappeler, et pourquoi m'en défendrais-je ? Au nom de quoi ? Mais je ne suis pas, ni ne me sens *de part en part* européen. [...] L'appartenance « à part entière » et le « de part en part » devraient être incompatibles. Mon identité culturelle, celle au nom de laquelle je parle, n'est pas seulement européenne, elle n'est pas identique à elle-même, et je ne suis pas « culturel » de part en part.

Si je déclarais pour conclure que je me sens européen *entre autres choses*, serait-ce être par là, en cette déclaration même, plus ou moins européen ? Les deux sans doute. Qu'on en tire les conséquences. Aux autres en tout cas et à moi *parmi eux* d'en décider.²⁷

²⁴ Cf. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 268 et suiv.

²⁵ Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, p. 21.

²⁶ *Ibid.*, p. 123.

²⁷ Derrida, *L'autre cap*, p. 80.

De Sartre à Derrida : fictions de l'intellectuel en (dé)construction

1. « Fictions de l'intellectuel » : histoires et enjeux

Parler des « fictions de l'intellectuel », c'est poser une question au moins double. Il s'agit d'abord de mieux comprendre le rôle de la littérature dans l'histoire des intellectuels – cette histoire qui se dessine de Voltaire à Sartre en passant par Zola et au-delà. Puis, ce qui est également en jeu, c'est une certaine conception de la littérature et de son écriture : une littérature qui aura eu à se définir à *partir de* et – souvent *contre* – la figure de l'intellectuel qu'elle aura, pourtant, contribué à créer. Une littérature qui aura justement à se penser, contre la posture de l'intellectuel, comme ce qui ne relève pas du « message » (de ce qui se *dit*), mais d'une certaine façon de *dire*. Même celui qui, en France, est souvent considéré comme le dernier vrai intellectuel, le sociologue Pierre Bourdieu, aura eu, dans ses tentatives de démystifier les mythes de la littérature dans l'histoire de la littérature et, au-delà, dans les sciences humaines, à s'expliquer avec l'art littéraire – des questions de style, du « bien écrire » à la productivité heuristique de ses créations et à ce que le sociologue de la littérature a lui-même appelé les « règles de l'art » (Bourdieu 1992). Finalement, « fiction » renvoie justement à une « action de façonner », à un art, un *faire*. Et la figure de l'intellectuel telle qu'elle se profile dans notre imaginaire est précisément le produit d'une telle fabrique, d'une histoire – voire même de l'Histoire – qui l'a façonnée. Si l'intellectuel a eu, a toujours, l'ambition de façonner à son tour l'Histoire, c'est encore une fois au nom d'une fiction, d'une histoire si on veut, dont il est à la fois un acteur et un témoin.

Le projet autobiographique des *Mots* que Jean-Paul Sartre publie en 1964 et qui lui vaudra le prix Nobel de littérature (qu'il déclinera) en témoigne à sa façon. « J'ai désinvesti mais je n'ai pas défroqué : j'écris toujours » (Sartre 1964 : 205), lit-on en effet dans ce paradoxal adieu à la littérature que sont *Les Mots*. Une œuvre qui est à la fois un projet radicalement anti-littéraire et, en même temps, une des plus belles célébrations de la littérature et de ses pouvoirs. Un livre où l'écrivain engagé par excellence reconnaît dans un geste

non moins paradoxal l'héritage de cela même que son engagement n'aura cessé de contester : sa « névrose littéraire » que *Les Mots* cherchent à défaire tout en consacrant l'écrivain que cette « névrose » même aura fait de Sartre :

Longtemps j'ai pris ma plume pour une épée, à présent je connais notre impuissance. N'importe : je fais, ferai des livres ; il en faut ; cela sert tout de même. La culture ne sauve rien ni personne, elle ne justifie pas. Mais c'est un produit de l'homme : il s'y projette, s'y reconnaît ; seul, ce miroir critique lui offre son image, c'est aussi son caractère : on se défait d'une névrose, on ne se guérit pas de soi. (*Ibid.*)

Il y a là, dans ce rapport inquiet à l'histoire (à sa propre histoire), une première raison en faveur de la rencontre que j'aimerais interroger ici : celle entre Sartre et Jacques Derrida. Les deux philosophes-écrivains ont en effet en partage d'avoir pensé l'engagement *par* et *dans* une écriture inquiète de ses formes.

Là où Emile Zola, selon la logique que Bourdieu dégage dans *Les règles de l'art*, se serait engagé au nom d'une autorité que lui conférerait son prestige d'écrivain mais dans une écriture – celle notamment du *J'accuse...* ! que Zola fait paraître dans le journal *L'Aurore* en 1898 – qui ne se réclamait pas elle-même de la littérature, Sartre et Derrida auront cherché à mettre en gage la littérature même, à penser et pratiquer l'engagement, non seulement *à travers*, mais aussi *dans les textes*, d'une certaine littérature qui serait engagement par elle-même. Le manifeste *Qu'est-ce que la littérature* de Sartre serait à relire en ce sens, prenant ainsi au sérieux le point d'interrogation du titre : non pas comme l'énoncé d'un ensemble de règles, mais comme questionnement. Il en va de même de la célèbre définition de la prose comme la voix par excellence de l'écrivain engagé : « [L]e poète est hors du langage » alors que le « prosateur », note Sartre (1948 : 19-20), « est *en situation* dans le langage, investi par les mots ; ce sont les prolongements de ses sens, ses pinces, ses antennes, ses lunettes ; il les manœuvre de dedans, il les sent comme son corps. » L'idée de mots-actions dont serait investie la prose se comprend en effet moins (c'est du moins mon hypothèse ici) comme condamnation sans appel de la poésie – qui, elle, ne serait que « littérature » – que comme tentative de donner forme à l'engagement littéraire, de figurer, voire même de configurer la possibilité d'un engagement *par* et *dans* l'écriture littéraire.

Un mot encore sur l'idée de penser cette figure de l'intellectuel comme étant en « dé-construction », c'est-à-dire comme à la fois à faire, à construire et défaire, à déconstruire. Il s'agit par là de tenir compte de l'historicité d'une figure et de ses configurations. En effet : dans l'espace européen, les figures et figurations de l'intellectuel s'inscrivent certes d'une manière ou d'une autre dans l'héritage de la promesse révolutionnaire de 1789 ou, pour remonter plus loin encore, du projet humaniste de la Renaissance, mais l'histoire des intellectuels est sans doute plus trouble que ce que ne laissent entendre les continuités que racontent les récits dont nous disposons jusqu'à présent.

L'exemple sartrien, dans la confrontation avec la déconstruction derridienne, est à nouveau parlant. Si l'engagement de Sartre est emblématique, c'est en fait moins d'une figure assurée et rassurante de l'intellectuel (qui permettrait d'écrire une histoire des intellectuels avant, après et d'après lui) que d'une reconfiguration jamais achevée, d'une recherche de la possibilité même de cette parole, de cette écriture efficace à laquelle les projections de l'intellectuel visent à donner forme. C'est du moins là, me semble-t-il, son intérêt : un intellectuel à venir, selon une figure de l'écriture de Derrida (Mallet 2004), c'est-à-dire toujours à négocier, à réinventer. C'est de deux de ces réinventions qu'il sera question ici : celle d'abord de Derrida – qui aura réinventé la figure de l'intellectuel *avec* et *contre* Sartre – et, ensuite, celle de Sartre lui-même qui s'est à son tour réinventé contre la posture engagée même qu'il aura créée dans *Qu'est-ce que la littérature* ?

2. Reconfigurations de l'intellectuel I : Derrida *avec* et *contre* Sartre

Faire dialoguer les pensées de Derrida et de Sartre sur l'engagement ne va pas de soi. Au-delà d'une certaine idée de l'Europe et de son héritage, tout semble en effet les séparer. Pour schématiser, on peut à nouveau penser à la célèbre distinction entre « prose » et « poésie » au cœur de *Qu'est-ce que la littérature* ? Sartre serait alors l'homme de la prose – d'une prose qui se sert des mots pour les dépasser vers un monde qu'elle dévoile dans ses injustices pour le changer. Derrida, en revanche, serait la poésie – une poésie qui se replierait dans les plis d'un langage dont elle ne cesserait de ressasser l'infini inquiet des sens et contre-sens (Sartre 1948 : 17-18). Toujours en termes sartriens, de son *Baudelaire* cette fois-ci, Derrida serait, à l'instar du poète et au contraire de la posture révolutionnaire dont se réclame Sartre, un rebelle qui, au lieu de dépasser, en le contestant, le monde pour en ouvrir un autre, reste tributaire du présent pour pouvoir se rebeller contre lui¹. Derrida ne répétait-il pas que la déconstruction se pense comme intervention dans des structures, des dispositifs qu'elle conteste, qu'elle subvertit de l'intérieur ? Dé-construction et non pas destruction ou, selon les termes des stratégies déployées dès 1967 dans *De la grammatologie* :

Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière [...]. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques

¹ « Le révolutionnaire veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente ; le révolté a soin de maintenir intacts les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux. » (Sartre 1963 : 62)

et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, [...] l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. (Derrida 1967 : 39)

Il revient à une *certaine manière d'habiter* le langage de marquer chez Derrida une différence, voire même une opposition au fantasme de maîtrise – de soi et du langage – qu'en est venue à emblématiser la posture sartrienne et qui aura trouvé son expression sans doute la plus claire, après l'idée de « prose » mise à l'épreuve dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, dans son *Autoportrait à soixante-dix ans* où Sartre (1976 : 137-138) distingue, radicalement, le style littéraire et la possibilité d'un usage philosophique de la langue : « [L]'artiste du langage, dit Sartre, dispose les mots de telle manière que, selon l'éclairage qu'il ménage sur eux, le poids qu'il leur donne, ils signifient une chose, et une autre, et encore une autre, chaque fois à des niveaux différents », alors que, précisera l'écrivain-philosophe, « en philosophie, chaque phrase ne doit avoir qu'un sens. »

Derrida s'en est expliqué avec Sartre dès ses débuts. J'en veux pour témoin le texte intitulé « Les fins de l'homme », prononcé en octobre 1968 à New York et publié par la suite dans *Marges de la philosophie*. La conférence s'ouvre sur la situation historique à partir de laquelle (et en vue de laquelle) Derrida prend la parole : la guerre du Viêtnam et les révoltes de Mai 68. Elle se conclura sur ce que Derrida lui-même appelle des « stratégies » qui s'offrent à nous « du dedans où 'nous sommes' » (Derrida 1972 : 162). Nous avons le choix, note Derrida, soit – première option – de nous expliquer avec le « système » (politique, social, philosophique, littéraire) de l'intérieur, autrement dit d'« utiliser contre l'édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison » (*Ibid.*), au risque, précise-t-il, de ne jamais en sortir. Soit – seconde option – d'affirmer la rupture, d'en sortir, au risque hélas, cette fois-ci, de se laisser rattraper par le langage qui « réinstalle sans cesse le 'nouveau' terrain sur le plus vieux sol » (162-163). Pour pouvoir répondre au défi de l'époque, pour pouvoir répondre de la situation historique, Derrida en appelle alors à une « nouvelle écriture » politique et philosophique :

Entre ces deux formes de déconstruction le choix ne peut être simple et unique. Une nouvelle écriture doit en tisser et entrelacer les deux motifs. Ce qui revient à dire qu'il faut parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois. (163)

Reformulée en termes sartriens (empruntés notamment à *Qu'est-ce que la littérature ?*), cette « nouvelle écriture » serait une sorte de *prose poétique* : *prose* dans la mesure où elle est de l'ordre d'un « vouloir-dire » – elle intervient dans le monde, elle parle *depuis* et *du* monde – et *poétique* en ce sens que ce « vouloir-dire » ne va jamais de soi, ne cesse de problématiser ses propres conditions de possibilité. Or, la conférence sur « Les fins de l'homme » questionne, expérimente doublement cette possibilité, théoriquement et pratiquement. C'est du moins en ce sens que, me semble-t-il, sont à lire les remarques qui

ouvrent le texte et où Derrida s'exprime sur la portée proprement politique d'une pensée qui se situe dans l'actualité de son temps – la guerre et plus fondamentalement la crise de la démocratie – autrement que sous la forme du manifeste ou de la prise de parole militante :

Il serait illusoire de croire que l'innocence politique est restaurée et que les mauvaises complicités sont rompues dès lors que les oppositions peuvent s'exprimer dans le pays même, non seulement par la voix des citoyens mais aussi par celle de citoyens étrangers, et dès lors que les diversités voire les oppositions peuvent se mettre librement en rapport discursif les unes avec les autres. Qu'une déclaration d'opposition à quelque politique officielle soit autorisée, autorisée par les autorités, cela signifie aussi que, dans cette mesure même, elle ne trouble pas l'ordre, *elle ne gêne pas*. On peut entendre cette dernière expression, « elle ne gêne pas », en tous ses sens. C'est ce que je voulais rappeler pour commencer en parlant de la *forme de la démocratie* comme milieu politique de tout colloque international de philosophie. Et c'est aussi pourquoi je proposais de faire porter l'accent sur *forme* non moins que sur *démocratie*. (134-135)

C'est de sa propre situation de parole – une parole *en situation* comme aurait dit Sartre – que parle ici Derrida, étranger, confronté à la crise que traverse la démocratie d'une Amérique en guerre. Ce qui pourtant se lit à première vue comme une clarification – l'orateur donnant son point de vue, le lieu d'où il parle, pour ne plus avoir à y revenir par la suite – est en réalité un geste plus complexe. Il ne s'agit pas de trancher, de résoudre la question politique, mais de la complexifier à l'image du texte polyphonique qu'il évoquera en donnant à penser une « nouvelle écriture » philosophique. Il s'agit de reconfigurer le politique, le moment politique au sens de la configuration politique du temps dans lequel intervient un discours, mais également au sens de la configuration discursive elle-même, de l'ordre du discours, comme le dira Foucault, d'où la double insistance non seulement sur ce qui est en jeu (la démocratie), mais également (et en même temps) sur la forme de cette mise en crise.

Derrida le reconnaîtra de façon explicite dans un entretien qu'il accordera en 1998 sur France Culture à Catherine Paoletti :

[I]l est probable que, au-delà même du contenu, les codes, les normes d'écriture ou de langage que j'ai cru devoir proposer paraissaient plus menaçants que le contenu même. Les manières de formuler les questions, de parler, de s'adresser à l'autre, de faire des phrases, de croiser des références, la rhétorique ou le geste d'écrire, ont été probablement jugés plus redoutables encore que le contenu même. (Derrida 2005 : 33)

Cette reconfiguration obéit certes à ce qu'en termes psychanalytiques Freud appelait le « meurtre du père », en l'occurrence du maître à penser qu'était à cette époque Sartre et dont la figure formait alors l'horizon apparemment indépassable de l'engagement intellectuel. Or, elle répond aussi – et peut-être même surtout – aux reconfigurations du champ intellectuel européen,

et notamment français, qui marqueront la fin du règne sartrien. Je me contenterai ici de quelques remarques au sujet d'un moment emblématique, le début des années 1980, et plus précisément sur ce qui se joue alors, à travers Sartre et Derrida, par rapport à l'image – l'image publique, les projections – de la figure de l'intellectuel.

3. Ré-imaginer l'intellectuel : de Sartre à Derrida

On retient de Sartre l'image du vieillard presque aveugle qui descend dans la rue pour se mettre au service de la *Cause du peuple* ou bien l'écrivain monté sur un tonneau, interpellant les journalistes en parlant *avec* et *pour* les ouvriers en lutte de Renault. Un engagement qui est celui des mots, mais aussi celui de la présence d'une voix et d'un corps. Une présence qui survivra à la mort du philosophe comme l'atteste l'image de sa disparition. Image où une présence massive – la foule venue lui rendre hommage lors de son enterrement en avril 1980 – conjure l'absence en incarnant l'embarquement – le fait d'être toujours déjà engagé par le monde et les hommes qui le font, à l'instar du corbillard pris dans la masse – dont Sartre aura fait la situation de l'homme, sa situation.

Derrida, quant à lui, n'a à l'époque pas de visage public. Alors que, né en 1930, il n'est plus un jeune débutant. Le *Nouvel Observateur*, qui publie en septembre 1983 le premier entretien où Derrida accepte de livrer des éléments autobiographiques, le rappelle dans la présentation de l'interview (« Derrida l'insoumis ») : « Penseur-écrivain de cinquante-trois ans [Jacques Derrida] est, en France, à la fois célèbre et méconnu [...]. Il est d'une exceptionnelle discrétion sur la scène publique. Jacques Derrida ne joue pas le jeu. » (Derrida 1992 : 123)

Son entrée en scène médiatique (alors qu'il avait jusque-là refusé que l'on publie sa photo) se fait contre lui. En janvier 1982, au retour d'un voyage à Prague (Peeters 2010 : 410-421), où il avait été emprisonné pendant vingt-quatre heures suite à une machination politico-diplomatique (il était officiellement accusé d'avoir trafiqué des drogues) et libéré grâce à l'intervention du président François Mitterrand fraîchement élu, Derrida est pris d'assaut par les journalistes à son arrivée à Paris. Le voilà donc, pour la première fois, pris en photo publiquement.

Or, si l'événement échappe à sa volonté, il entre, dans ses effets, en résonance avec une renégociation du « Je » derridien, de sa posture philosophique, qui intervient à la fin des années 70 et au début des années 80. Pour rappel : le texte *Glas*, qui réinvente l'écriture philosophique dans son rapport à la littérature, sort des presses en 1974. Il est suivi, en 1980, l'année de la mort de Sartre, de *La carte postale*, saluée comme événement littéraire et qui livre, sous forme cryptée, un Derrida plus personnel. En plus, suite aux événements de Prague, Derrida accepte non seulement de parler de lui-même de plus en plus ouvertement dans des entretiens et autres rencontres, mais accepte également

(alors qu'il avait précédemment refusé des propositions de réalisateurs de renom) de jouer un rôle – le sien – dans le film, datant de 1983, *Ghost Dance* – la danse des spectres – du réalisateur britannique Ken McMullen. Derrida y improvise un discours sur les spectres et, plus généralement, sur la hantise (la présence-absence ou la présence problématique) – motif qui, suite à ce qui est souvent appelé le tournant politique de la déconstruction dans les années 90, deviendra explicitement politique, comme en témoigne l'essai *Spectres de Marx* de 1993.

Comme dans la conférence sur « Les fins de l'homme » de 1968, il est à nouveau intéressant de s'arrêter sur la situation d'énonciation et sur ce qu'elle négocie. En effet, dans cette « danse des spectres », Derrida non seulement parle du fantôme, mais, selon ses propres mots, parle en fantôme : « Ici le fantôme, c'est moi », dit le philosophe en acteur de lui-même. Voix spectrale dans la mesure où elle est, précisera-t-il, « parasitée par la voix de l'autre », voire même hantée par « [s]es propres fantômes ». Il s'agit là d'une part d'un retour sur les figures troubles qui, de la différance à la hantise en passant par la trace, travaillent la pensée derridienne de l'écriture et de la parole depuis ses débuts, mais d'autre part également, d'une intervention sur la prise de parole *dans* et *par* le film. Le cinéma, dit en effet Derrida, est « un art de fantomachie », de lutte des fantômes, de lutte avec les fantômes. Plus généralement, il est question là d'une réflexion en acte sur la prise de parole – de la parole comme intervention – à l'ère d'une reconfiguration de la communication au travers – nous sommes encore au début des années 80 – de la mise en place de réseaux de télécommunication qui, toujours selon Derrida, « décuplent le pouvoir des fantômes ». À la reconfiguration de l'espace public, où prend sens la parole de l'intellectuel, répond ainsi une reconfiguration de la parole qui cherche à se faire entendre dans cet espace. Le jeu d'échos, de retours et de répétitions de l'écriture derridienne est peut-être à lire dans ce sens, à savoir comme tentative de faire jouer le pouvoir, l'efficacité, la poétique même des spectres. Il en va de même de l'« image » de l'intellectuel. Ce n'est peut-être pas par hasard que Derrida la réinvestit au moment où s'efface l'image de Sartre. Au moment où Sartre disparaît en quelque sorte deux fois : à la fois au propre, par la mort de l'homme et, au figuré, par la désagrégation de l'espace social et discursif où prenait sens sa parole, son engagement. Au moment donc où il s'agit, pour Derrida et d'autres, de rappeler, de maintenir vivante, une exigence de vérité et de justice qui, à travers ce que représentait Sartre, n'aura cessé de les hanter et qui doit désormais, à l'ère que d'aucuns commencent alors à appeler « postmoderne », prendre d'autres formes, voire même s'incarner différemment.

Ce qui se dessine ici, ce n'est pas seulement l'histoire de la réinvention – la reconfiguration – de la figure de l'intellectuel à la fois *contre* et *avec* Sartre à l'ère postmoderne, mais également une autre lecture de Sartre et de son engagement. La déconstruction de l'intellectuel qu'opère Derrida, Sartre l'a en effet pensée à sa façon, en son temps. Déconstruction à nouveau au sens d'une remise en question et en mouvement, et qui contribue à montrer que

les figures de l'intellectuel sartrien sont à mettre au pluriel. Figures, en voilà l'enjeu, beaucoup plus inquiètes que ce que ne laisse entendre la fiction d'un maître à penser.

4. Reconfigurations de l'intellectuel II : Sartre contre Sartre

Je me bornerai ici à esquisser deux moments de cette remise en question. Le premier concerne les formes de l'engagement littéraire telles que Sartre les interroge au sortir de la guerre dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Un passage du dernier chapitre, consacré à « La situation de l'écrivain en 1947 », s'avère alors particulièrement parlant :

Puisque nous étions *situés*, les seuls romans que nous pussions songer à écrire étaient des romans de situation, sans narrateurs internes ni témoins tout-connaissants ; bref il nous fallait, si nous voulions rendre compte de notre époque, faire passer la technique romanesque de la mécanique newtonienne à la relativité généralisée, peupler nos livres de consciences à demi lucides et à demi obscures, [...] présenter des créatures dont la réalité serait le tissu embrouillé et contradictoire des appréciations que chacune porterait sur toutes – y compris sur elle-même – et toutes sur chacune et qui ne pourraient jamais décider du dedans si les changements de leurs destins venaient de leurs efforts, de leurs fautes ou du cours de l'univers [...]. (Sartre 1948 : 224)

De la poétique de la « relativité généralisée » à une trame romanesque brodée sur le « tissu embrouillé et contradictoire » d'un réel fuyant la maîtrise d'une conscience omnisciente d'un narrateur sûr de lui, Sartre revendique cela même que les tenants du « Nouveau Roman » opposeront à *Qu'est-ce que la littérature ?*² Il ne s'agit pas de faire ici la liste des contradictions du manifeste, mais de le lire comme une recherche sur les formes de l'engagement littéraire – recherche portant tout autant sur les enjeux de cet engagement que sur les formes qu'il peut prendre. À relire le texte dans cette perspective, on se rend compte à quel point ce qui a été réduit à l'univocité, au message d'un pamphlet est en réalité de l'ordre de l'exploration, de la négociation d'une reconfiguration d'un espace politique et littéraire au sortir de la guerre. Un autre moment viendra confirmer une telle lecture.

En 1961, Sartre consacre un article à l'artiste Robert Lapoujade, sous le titre « Le peintre sans privilèges ». Figure de l'art abstrait et non figuratif, Lapoujade semble représenter parfaitement l'art pictural que le Sartre de *Qu'est-ce*

² On peut penser ici à ces mots, à propos de Beckett, d'Alain Robbe-Grillet (1961 : 32) : « [I]l ne manque pas d'événements, mais qui sont sans cesse en train de se contester, de se mettre en doute, de se détruire, si bien que la même phrase peut contenir une constatation et sa négation immédiate. En somme ce n'est pas l'anecdote qui fait défaut, c'est seulement son caractère de certitude, sa tranquillité, son innocence. »

que la littérature ζ excluait des formes possibles de l'engagement au même titre que la poésie ou la musique³. Or, dans « Le peintre sans privilèges », on lit ceci : le « refus du privilège » – le refus de la posture à part – « identique au refus de la figuration, c'est un engagement du peintre et de l'homme » (Sartre 1964 : 383).

Il ne s'agit pas pour Sartre, dans un revirement paradoxal, de faire du non figuratif et de l'abstraction, l'idéal de l'engagement pour remplacer ainsi un modèle désormais jugé dépassé (la prose), mais de comprendre, encore et toujours, mais à nouveaux frais, comment répondre à – et répondre de – son temps, un temps de plus en plus éclaté. Sartre situe en effet le geste de Lapoujade dans l'horizon d'une re-construction, d'une re-configuration :

Lapoujade appartient à une génération de constructeurs. Après ce qu'il appelle lui-même la « désintégration du figuratif » par Picasso, Braque et toute une génération d'analystes, il ne restait aux nouveaux venus qu'un fourmillement de couleurs, de rythmes, que des épaves en miettes. Ils n'avaient pas le choix : ces matériaux affinés et ductiles permettaient et réclamaient leur intégration dans des ensembles neufs. (370)

Lapoujade s'en est expliqué, notamment dans le cadre d'une exposition de ses propres œuvres qu'il organise en 1952, sous le titre *L'Enfer et la Mine*. L'exposition se veut une réponse aux représentations de l'univers minier, en particulier d'un André Fougeron, alors chef de file du réalisme socialiste des artistes communistes français (Adamson 2009 : 141-153). On assiste ainsi en quelque sorte à une réédition de la scène primitive de *Qu'est-ce que la littérature ζ*, qui s'ouvrait déjà sur une explication avec le réalisme socialiste dans le contexte de la France d'après-guerre.

L'exposition *L'Enfer et la Mine* s'accompagne d'un catalogue où Lapoujade note :

L'abstraction ici est l'expression d'un rapport et d'une RÉACTION au monde. Réaction du peintre qui tire de la nature son émotion, l'abstrait, l'isole, – et réalise cette abstraction par des équivalents plastiques. La Mine, par exemple, est une abstraction, qui désigne ici le sentiment et la conscience de la mine, pris dans la réalité picturale et comme fondus en elle. Sinon, nous aurions une figuration de la mine, qui même transposée, la réduirait à une expression figée et partielle, – sorte d'anecdote soumise à l'apparence seule. (Lapoujade 1952)

L'engagement – mot que revendique Lapoujade lui-même – serait alors peut-être à situer dans la non-évidence du rapport de l'artiste au temps, à son temps. Une présence sans faille, radicale, à son époque, mais en même temps

³ Pour rappel, cette remarque bien connue de Sartre (1948 : 17) au sujet de *Guernica* de Picasso : « *Le Massacre de Guernica*, ce chef-d'œuvre, croit-on qu'il ait gagné un seul cœur à la cause espagnole ζ [...] On ne peint pas les significations, on ne les met pas en musique ; qui oserait, dans ces conditions, réclamer du peintre ou du musicien qu'ils s'engagent ζ »

une absence (qui est aussi celle de la non-conformité, de la *dé-* et reconfiguration du monde) : une absence, ab-straction, peut-être justement spectrale. Non pas celle des spectres d'un passé, d'une tradition dans la clôture de ce qui a été ou de ce qui est, mais la *spectralité* de ce qui est à *venir* et, donc aussi, ce qui dans le passé fait retour, nous hante encore.

Dans *Spectres de Marx*, Derrida (1993 : 124) parlera d'une promesse, d'un « messianique sans messianisme ». Lapoujade – et Sartre avec lui – évoque un « refus de ce qui existe » :

[L']œuvre implique de la part du peintre, une première exigence, le refus de ce qui existe déjà en peinture, – par quoi il dénie aux expressions et aux signes connus toute valeur définitive, puisqu'il subordonne chaque fois les moyens à la nouveauté de l'aventure et les transcende vers ce qu'on appellera plus tard un « style », – mais encore elle tend à fonder chez le spectateur un nouveau type de vision, une nouvelle modalité psychique, c'est-à-dire la possibilité, tôt ou tard, de faire exister l'œuvre en y saisissant la *forme nouvelle* dont elle est prégnante. (Lapoujade 1952, c'est moi qui souligne)

Que Sartre ait été sensible à cette promesse-là et à l'aventure à laquelle elle engage (qui est aussi celle du « style », de la *forme* – des mots et des images), même contre ce qu'il a pu dire et représenter lui-même un temps, montre l'intérêt que nous avons encore – ou de nouveau – à fréquenter ses textes. A les « hanter », selon une vieille acception du verbe.

Bibliographie

- Adamson, Natalie, *Painting, Politics and the Struggle for the École de Paris, 1944-1964*, Farnham, Ashgate, 2009
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967
- , *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- , *Glas*, Paris, Galilée, 1974
- , *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980
- , *Points de suspension : entretiens*, Paris, Galilée, 1992
- , *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993
- , *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, L'Aube (rééd. Poche Essai), 2005
- Lapoujade, Robert, *L'Enfer et la Mine*, [Paris], [Galerie Arnaud], 1952
- Mallet, Marie-Louise (éd.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004
- Peeters, Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010
- Robbe-Grillet, Alain, *Pour un Nouveau roman*, Paris, Minuit, 1961
- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard (rééd. « Folio »), 1948
- , *Baudelaire*, Paris, Gallimard (rééd. « Idées »), 1963
- , *Les Mots*, Paris, Gallimard (rééd. « Folio »), 1964
- , *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964
- , *Situations, X : politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976

Houellebecq ou le déprimiste incurable

Selon les époques, les définitions changent, elles évoluent même. Le *Larousse* de 1952 donne la définition suivante du verbe *déprimer* : (*lat. deprimere*). *Affaïsser, enfoncer. Enlever les forces* : « la fièvre déprime les malades ». Dans l'édition de 2007, dont je dispose dans ma bibliothèque, on trouve une définition déjà plus enrichie : (*lat. deprimere*). 1. *Abaisser, enfoncer une surface.* 2. *Abattre qqn physiquement ou moralement, lui ôter toute énergie ; démoraliser. Ce travail le déprime. Familièrement, être abattu, démoralisé. Elle déprime depuis son échec.* En 1952, et cela est significatif, voire symptomatique, d'une époque en transition, le travail n'est pas cité comme une source potentielle qui puisse aboutir à l'*abattement* ; plus encore, la *déprime* n'est pas répertoriée par les rédacteurs du *Larousse* des années 50. Tandis qu'en 2007, la déprime est un *trouble dépressif ; une période d'abattement, de dégoût, de lassitude.*

En 2017, la déprime est devenue un courant significatif de la littérature. Il a même sa formule : le *déprimisme*. La France est son berceau, Michel Houellebecq, son plus grand représentant. Il y a quelque chose d'intrigant dans ce personnage, son flegme, sa lassitude entre autres : « avachi dans son blouson de cuir de bonne qualité, embrumé, la silhouette ployant sous le mal-vivre. Allure de danse de fin de siècle, la sempiternelle cigarette coincée entre le majeur et l'annulaire »¹, écrit Denis Demonpion dans une biographie non autorisée. Il croisait de temps à autre l'auteur des *Particules élémentaires* rue Racine, à Paris, dans cette ville dont Emil Cioran dressait un portrait poignant de tristesse bien houellebecquienne : « Tassés sur les bords de la Seine, quelques millions d'aigris élaborent ensemble un cauchemar, qu'envie le reste du monde ». Houellebecq se veut tête de ligne de cette littérature ; après la publication de son ouvrage *La Possibilité d'une île*, il le revendique volontiers : « Il n'est pas illégitime de me traiter, comme on l'a fait, de professeur de désespoir, de souligner ma filiation avec Schopenhauer. Je ne suis pas le seul, j'ai, dans cette lignée, de prestigieux

¹ Denis Demonpion, *Houellebecq non autorisé. Enquête sur un phénomène*, Paris, Maren Sell, 2005, p. 11.

aînés, Maupassant, Conrad, Thomas Mann, par exemple. Et Cioran, auquel je reproche pourtant de n'avoir jamais cité Schopenhauer. »²

L'œuvre de Houellebecq est déprimante. Le monde houellebecquien est déprimant. Ses héros sont déprimants. La France, ses paysages si gris, moroses et taciturnes de même. L'Europe et tout l'Occident sont déprimants. Il écrit dans *L'Extension du domaine de la lutte* : « Aucune civilisation, aucune époque n'ont été capables de développer chez les sujets une telle quantité d'amertume. » Et plus loin : « S'il fallait résumer l'état mental contemporain par un mot, c'est sans aucun doute celui que je choisirais : l'amertume »³. Quoique Houellebecq ait un certain béguin pour le *détachement du soi* oriental, les éléments philosophiques du bouddhisme qui aboutissent, par exercices prolongés, à une léthargie dans un espace sans émotions et sans souffrances. En somme, l'écrivain s'inscrit clairement dans une lignée bien contemporaine qui cherche non pas le salut ou la vérité mais une sagesse : « Les sagesse, indique Chantal Delsol, viennent prêter secours pour tenter d'assumer la perte des certitudes »⁴. Le sage contemporain, et Houellebecq en est un, renonçant, comme tous les sages du monde :

Renonçant aux croyances illusoire, aux passions sauvages et aux besoins superflus qui pourraient susciter passions ou croyances, il s'emploie à cultiver ses légumes et à contempler les couchers de soleil, à s'occuper de ses proches et à rendre service à ses voisins.⁵

La philosophe française fait ici un portrait quasi identique des héros de Houellebecq.

L'auteur de *L'Extension du domaine de la lutte* salue également l'énergie russe qu'il perçoit dans sa correspondance à Bernard Henri-Lévy, à travers des prostituées des boîtes branchées de Moscou⁶. Le déprimisme est devenu un nouveau courant dans la littérature mondiale, la France est son berceau, Houellebecq, son plus grand représentant. Marc Weitzman écrit qu'elle déprime, cette littérature, car elle nous oblige à nous voir dans un miroir. Elle serait donc notre reflet, cette littérature *nous exhibe* :

on trouve ici [...] quelques-unes des obsessions de notre époque : le besoin de se confesser, le goût de se déshabiller en public, la volonté d'ainsi prendre des risques [...]. L'exhibitionnisme est devenu à la fois un créneau à prétention littéraire et un nouveau conformisme à rebours.⁷

² *La Possibilité d'une île : interview de Michel Houellebecq*, propos recueillis par Josyane Savigneau, *Le Monde*, 21 août 2005, p. 18.

³ Michel Houellebecq, *L'Extension du domaine de la lutte*, Paris, J'ai lu, 2004, p. 148.

⁴ Chantal Delsol, *L'Âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶ Michel Houellebecq, Bernard-Henri Lévy, *Ennemis publics*, Paris, Flammarion, Grasset, 2008.

⁷ Eric Nulleau, *Au secours, Houellebecq revient!*, Paris, Chiflet & Cie, 2005, p. 26-28.

Cette littérature est le reflet du crépuscule de notre société, plus encore – de la fin de l’humanité telle que nous la connaissons. En témoigne le transhumanisme largement évoqué dans *Les Particules élémentaires*, et surtout dans *La Possibilité d’une île*.

Le déprimisme est une forme de désespérance. Dans le Romantisme, il y avait un idéal, un rêve, ici il n’y en a plus. La réalité a détruit l’idéal. Les romans déprimistes dessinent en creux tout ce qui manque à la société d’aujourd’hui. Ils font un portrait désespéré des injustices, de la nouvelle injustice sociale, des nouvelles formes de pauvreté ; dans *L’Extension du domaine de la lutte*, Houellebecq dessine la pénurie sexuelle des classes moyennes.

1. Conceptualisation de la déprime en deux temps

1.1. Voir les choses telles quelles sont

Nous sommes allés trop vite... Conceptualisons, à nos frais, la déprime. Cherchons à la rapprocher des travaux de Houellebecq et non de l’œuvre, car l’écrivain est, selon moi, beaucoup plus un essayiste de nature sociologique.

La première partie de cette conceptualisation nous est donnée par Cioran, dans *Histoire et utopie*. La déprime, *c’est voir les choses telles quelles sont*. Le penseur roumain ajoute :

Seul un monstre peut se permettre le luxe de voir les choses telles qu’elles sont. Mais une collectivité ne subsiste que dans la mesure où elle se crée des fictions, les entretient et s’y attache. S’emploie-t-elle à cultiver la lucidité et le sarcasme, à considérer le vrai sans mélange, le réel à l’état pur ? Elle se désagrège, elle s’effondre. D’où pour elle ce besoin métaphysique de fraude, cette nécessité de concevoir, d’inventer, à l’intérieur du temps, une durée privilégiée, mensonge suprême qui prête un sens à l’histoire⁸.

Cioran parle ici, sans aucun doute, du tournant positiviste. De l’idée que la science peut devenir une religion à laquelle l’homme peut adhérer comme il adhère à une église ou à une confession. Houellebecq, lui, sous l’influence d’Auguste Comte, dont des citations abondantes parsèment *Les Particules élémentaires*, croit à l’idée qu’une société peut être dirigée par une équipe d’octogénaires d’une aménité machinale :

assez lucides encore pour faire bon usage de leurs décrépitudes, exempts de désirs, de regret, de doutes, et si soucieux de l’équilibre général et du bien public qu’ils regarderaient le sourire lui-même comme un signe de dérèglement ou de subversion⁹.

⁸ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 2003, p. 105.

⁹ *Ibidem*, p. 64-65.

Houellebecq veut voir le maximum de pans de la réalité dans une optique positiviste, scientifique, vraie et véridique jusqu'à l'extrême. Nietzsche a appelé à philosopher avec un *marteau*. Selon Cezary Wodziński, Dostoïevski utilisait, à cette même fin, une *hache*¹⁰. Houellebecq, lui, pratique sa philosophie et la littérature avec un instrument beaucoup plus subtil qui caractérise les temps dans lesquels nous vivons – avec un *scalpel*. Pourtant il n'y a pas de malades dans l'imaginaire littéraire de Michel Houellebecq. Il est trop tard. Plus de Dieu non plus ; dans son monde, il n'a jamais existé. L'écrivain a besoin d'un scalpel pour effectuer une *autopsie*. Sur l'homme et sur la structure à laquelle il appartenait autrefois – sur une *société morte*.

Un exemple : *Les Particules élémentaires* commencent par une phrase courte, littéraire : « En 1961, son grand-père mourut ». Ensuite il se jette dans une description crue, quasi médicale :

Sous nos climats, un cadavre de mammifère ou d'oiseau attire d'abord certaines mouches (*Musca, Curtonevra*) ; dès que la décomposition le touche un tant soit peu, de nouvelles espèces entrent en jeu, notamment les *Calliphora* et les *Lucilias*. Le cadavre, sous l'action combinée des bactéries et des sucs digestifs rejetés par les larves, se liquéfie plus ou moins et devient le site de fermentations butyriques et ammoniacales.¹¹

Puis Houellebecq revient à une forme classique de narration : « Bruno revoyait le cercueil de son grand-père, d'un beau noir profond, avec une croix d'argent »¹². A propos de son rôle particulier, Houellebecq écrit dans l'avant-propos de *La Possibilité d'une île* :

Je suis dans une cabine téléphonique, après la fin du monde. Je peux passer autant de coups téléphoniques que je veux, il n'y a aucune limite. On ignore si d'autres personnes ont survécu, ou si mes appels ne sont que le monologue d'un désaxé.¹³

Le style de Houellebecq s'inscrit également dans une logique positiviste. L'écrivain lui-même affirme que son but est, justement, de ne pas avoir de style. On peut dire que, dans sa forme, c'est une littérature stérile, une littérature proche dans sa poétique d'un rapport médical. Voici un autre exemple :

Sur le plan amoureux, les paramètres de l'échange sexuel étaient eux aussi longtemps demeurés tributaires d'un système de description lyrique, impressionniste, peu fiable. C'est encore en Amérique que devait venir la première tentative sérieuse de définition de standard. Basée sur des critères simples et objectivement vérifiables (âge – taille – poids – mensurations hanches-taille-poitrine pour les femmes ;

¹⁰ Cezary Wodziński, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2005.

¹¹ Michel Houellebecq, *Les Particules élémentaires*, Paris, J'ai lu, 1998, p. 39.

¹² *Ibidem*, p. 39.

¹³ Michel Houellebecq, *La Possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005, p. 9.

âge – taille – poids – mensurations du sexe en érection pour les hommes), elle fut d'abord popularisée par l'industrie porno, bientôt relayée par les magazines féminins. Si la hiérarchie économique simplifiée fit longtemps l'objet d'oppositions sporadiques (mouvements en faveur de la *justice sociale*), il est à noter que la hiérarchie érotique, perçue comme plus naturelle, fut rapidement intériorisée et fit d'emblée l'objet d'un large consensus.¹⁴

1.2. Fugue

La deuxième partie de cette conceptualisation nous est donnée par Levinas dans un texte peu connu de cet auteur – *De l'évasion*¹⁵, publié en 1935 dans *Les Recherches philosophiques*. La déprime, selon le philosophe, c'est l'impossibilité de fuir l'être ; l'être est ce à quoi l'on ne peut échapper puisqu'il nous envahit de toutes parts. L'envie d'évasion est une envie de *sortir de soi-même*, de *n'être plus soi-même*. Cette envie est précédée par un malaise, par la honte d'être nu. C'est-à-dire, par l'impossibilité de cacher ce qu'on voulait cacher. Ensuite vient la nausée, l'envie de vomir. La détestation de *soi-même*.

Les héros de Houellebecq fuient en permanence. Il y a plusieurs façons de s'évader.

Il y a bien évidemment une fugue territoriale :

Dès qu'ils ont quelques jours de liberté les habitants d'Europe occidentale se précipitent à l'autre bout du monde, ils traversent la moitié du monde en avion, ils se comportent littéralement comme des évadés de prison. Je ne les blâme pas ; je me prépare à agir de la même manière

– informe le narrateur de *Plateforme*.¹⁶

Il y a une fugue du centre vers la province, vers les périphéries, comme dans *L'Extension du domaine de la lutte* – de Paris vers Rouen, pour *faire le vide, souffler, rencontrer des gens*. Cette évasion est vouée à l'échec. Elle aboutit à une consternation car la vie est partout la même : « une sensation déplaisante a commencé à m'envahir. » Voilà donc ce que Levinas appelle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même.

Les héros de Houellebecq fuient beaucoup par le biais du sexe. Même si ce n'est juste qu'une échappatoire de courte durée. La plaisir, écrit Levinas, est seulement une *promesse d'évasion* ou une *évasion trompeuse*. Sortir de sa condition est une possibilité d'évasion (le bouddhisme le procurerait). Houellebecq parle d'une séparation absolue entre son existence individuelle et le reste du monde. C'est la seule manière dont nous puissions penser le monde d'aujourd'hui, affirme-t-il. Ou, dans *La Possibilité d'une île* : la participation à une *déliation*.

¹⁴ Michel Houellebecq, *Rester vivant et autres textes*, Paris, Flammarion, coll. Libro, 2003, p. 45.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Paris, LGE, 1998.

¹⁶ Michel Houellebecq, *Plateforme*, Paris, J'ai lu, 2002, p. 31.

2. Transhumanisme, échappatoire dans le futur

Il y a d'autres évasions possibles : la violence, l'humour, la quête de la jeunesse éternelle, l'eugénisme, le racisme, mais aussi le transhumanisme.

Le transhumanisme est le domaine de prédilection de la littérature de science-fiction. Houellebecq est un admirateur des écrits de l'épigone de cet exercice littéraire, Lovecraft. Ce n'est donc pas un hasard si le transhumanisme apparaît fréquemment chez Houellebecq ; le plus amplement dans *La Possibilité d'une île*. Nous avons affaire ici à une sorte d'échange épistolaire, déployé sur une centaine d'années, entre Daniel 1, comédien cynique et impitoyable, représentant parfait d'une civilisation en marche, et ses clones.

Houellebecq le *naturaliste* présente le tableau d'une vraie secte, celle des Raëliens, fondée par l'ex-pilote de course Claude Vorilhon. Les Raëliens croient en l'idée que l'humanité a été créée par des extraterrestres, les Elohim. Les adeptes attendent leur seconde venue sur Terre. Dans son article consacré au transhumanisme dans *la Possibilité d'une île*, Kamil Popowicz compare l'un des héros du roman, Miskiewicz, à Ray Kurzweil, scientifique farfelu et l'un des gourous de la *singularité*, courant du transhumanisme :

Il y a plus de vingt ans, diagnostiqué diabétique et déçu des traitements traditionnels, Kurzweil a décidé d'élaborer son propre traitement. Selon ses propres termes, il a inventé et littéralement reprogrammé sa propre biochimie

– écrit, non sans ironie, Popowicz¹⁷. Kurzweil a commencé par une reprogrammation pharmacologique drastique : il ingurgite environ 250 pilules quotidiennement et s'administre bon nombre de nutriments par voie intraveineuse. Kurzweil affirme que son traitement lui permettra de vivre jusqu'à 150 ans. Pendant ce temps, les avancées médicales et technologiques développées lui garantiront encore 150 années de vie. En somme, Kurzweil pourrait atteindre trois siècles d'existence. Et qui sait, peut-être même l'immortalité. De quelle manière ? Cette idée a été incluse dans *La Possibilité d'une île*. Les nanotechnologies, les neurosciences, les sciences cognitives et la génétique devraient bientôt permettre la numérisation de l'esprit et de la conscience. Ces données seront stockées sur une plate-forme informatique extérieure et pourront être téléchargées sur un corps cloné, donc une copie conforme de l'apparence à laquelle nous nous sommes habitués. Cette logique et ce vocabulaire sont largement inspirés de l'informatique. Miskiewicz, de *La Possibilité d'une île*, croit en la *numérisation de l'esprit* après la mort biologique. Dans cette optique, l'esprit serait facilement *téléchargeable* sur des supports appropriés.

Le concept central de la pensée transhumaniste s'appelle la *singularité*, c'est-à-dire une sorte de particularité qui donne la possibilité de *capter* l'esprit

¹⁷ Kamil Popowicz, *Transhumanizm w „Możliwości wyspy” Michela Houellebecqa*, *Acta Philologica*, n° 41/2012, p. 186.

de la personne, de le télécharger et surtout – de le transmettre. Pour les *singularistes*, le corps n'a pas d'importance, ce n'est qu'un agrégat de particules élémentaires : « Je ne pense pas, dit Miskiewicz, que la morale importait vraiment, quand le corps est mortel. » Il est donc complètement légitime d'assassiner, comme dans *La Possibilité d'une île*, puisque la technologie nous permet de laisser la singularité de la personne intacte. Il est intéressant de noter au passage que la philosophie de l'*errance éternelle* à travers les siècles a son université, la Singularity University, dont le fondateur et recteur est, bien sûr, Ray Kurzweil, avec un large appui financier de Larry Page, président du plus grand moteur de recherche sur Internet.

Pour les transhumanistes, l'être humain s'inscrit dans un système binaire : corps-esprit. Pour Gödel, le cerveau serait une machine de calcul reliée à l'esprit. Il montre aussi que notre être est complété par un autre élément, peut-être le plus important, qui défie le schéma de 0-1. Comme l'indique Popowicz, l'homme est triple, car il se compose d'un corps (matière), de l'esprit (des logiciels, ayant une dimension uniquement syntaxique, comme l'ordinateur) et de la conscience du *Je*. Dans le *Je*, il y a donc l'*âme*, bien que Gödel préfère l'expression *esprit*.

3. Changement du modèle social

Les travaux de Houellebecq témoignent en général d'une transition du modèle de nos communautés politiques – au sens grec – que nous observons et subissons de façon passive. Ces changements ne peuvent être remis en question car ils découlent d'un processus parfaitement rationnel. Houellebecq ne se satisfait pas d'une description sèche de la décomposition d'un cadavre humain ou du corps social. Ce serait trop banal, tout à fait contraire aux intentions du *désaxé* de la cabine téléphonique. Au contraire, Houellebecq déborde de curiosité ; quels phénomènes destructifs – externes ou internes (dans ce cas, nous aurions alors affaire à une autodestruction) – conduisent-ils à la destruction ? Et à Michel Houellebecq d'accumuler les rôles secondaires : philosophe, sociologue, historien de la fin de l'Occident. Qu'est-ce qui a conduit à cette catastrophe – à cette *mutation métaphysique*, comme l'appelle l'écrivain français dans *Les Particules élémentaires* :

Dès lors qu'une mutation métaphysique s'est produite, elle se développe sans rencontrer de résistance jusqu'à ses conséquences ultimes. Elle balaie sans même y prêter attention les systèmes économiques et politiques, les jugements esthétiques, les hiérarchies sociales. Aucune force humaine ne peut interrompre son cours, aucune autre force que l'apparition d'une nouvelle mutation métaphysique. On ne peut pas spécialement dire que les mutations métaphysiques s'attaquent aux sociétés affaiblies, déjà sur le déclin. Lorsque le christianisme apparut, l'Empire romain était au faite de sa puissance ; suprêmement organisé, il dominait l'univers connu ; sa supériorité technique et militaire était sans analogue ; cela dit, il n'avait aucune

chance. Lorsque la science moderne apparut, le christianisme médiéval constituait un système complet de compréhension de l'homme et de l'univers ; il servait de base au gouvernement des peuples, produisait des connaissances et des œuvres, décidait de la paix comme de la guerre, organisait la production et la répartition des richesses ; rien de tout cela ne devait l'empêcher de s'effondrer.¹⁸

La mutation est un processus initié par la rationalisation, si bien décrite par Max Weber. Selon le penseur allemand, la rationalisation est un *désenchantement du monde social*. Dans cette optique, le pouvoir charismatique basé sur la tradition et l'individu, par exemple, évolue vers une gouvernance bureaucratique avec une multiplication des centres de décision. La règle incarnée devient impersonnelle. Son impact est donc de moins en moins prégnant sur la norme des gouvernements humains. Notons au passage l'un des aspects fondamentaux de ce processus : la perte du rôle de l'individu dans la structure sociale. La structure semble gouverner seule, elle n'a plus besoin de la volonté incarnée. Les structures sociales aussi se rationalisent et prônent l'inafaillibilité du principe sur lequel elles reposent. Le processus de rationalisation est comme une amibe ; progressant selon un système vital très limité, l'amibe absorbe ce qu'elle rencontre puis elle le digère. Ce cycle est simple : absorption-digestion. De la même manière, la rationalité absorbe de nouveaux domaines de la vie sociale. La rationalisation, mentionnée ci-dessus, est un principe simple, basé sur le système binaire de *profits* et de *pertes*. Nos sociétés de consommation sont basées sur le fait de *recevoir le maximum de satisfaction pour un prix déterminé*. Celui-ci produit un système purement fonctionnel et utilitaire : rentable pour le client et rentable pour la production et le vendeur. Un tel *arrangement* montre que la plupart des acteurs recherchent ce qui est *bénéfique* (ou *rentable* ou *agréable*) et, finalement, ce qui est le plus *agréable*. Cette gradation conduit à des conséquences anthropologiques significatives : « Augmenter les désirs jusqu'à l'insoutenable tout en rendant leur réalisation de plus en plus inaccessible, tel était le principe unique sur lequel reposait la société occidentale. »¹⁹, écrit Houellebecq.

Houellebecq définit très précisément le moment de l'expiration du modèle traditionnel social en France qui a commencé l'étonnante autodestruction sociale.

Donnons-lui la parole :

Le 14 décembre 1967, l'Assemblée nationale adopta en première lecture la loi Neuwirth sur la législation de la contraception ; quoique non encore remboursée par la Sécurité sociale, la pilule était désormais en vente libre dans les pharmacies. C'est à partir de ce moment que de larges couches de la population eurent accès à la *libération sexuelle*, auparavant réservée aux cadres supérieurs, professions libérales et artistes – ainsi qu'à certains patrons de PME. Il est piquant de constater que cette *libération sexuelle* a parfois été présentée sous la forme d'un rêve communautaire,

¹⁸ Michel Houellebecq, *Les Particules...*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁹ Michel Houellebecq, *La Possibilité...*, *op. cit.*, p. 85.

alors qu'il s'agissait en réalité d'un nouveau palier dans la montée historique de l'individualisme (...) La libéralisation sexuelle eut pour effet la destruction de ces communautés intermédiaires, les dernières à séparer l'individu du marché. Ce processus de destruction se poursuit de nos jours.²⁰

La légalisation des contraceptifs affecte une sphère très intime de l'existence, la sexualité, en la transposant aux règles d'une économie de marché libérale. De plus, comme l'observe justement l'écrivain, cette légalisation montre la puissance expansive extraordinaire des principes rationnels. En outre, Houellebecq montre comment les effets de cette rationalité sont à l'opposé des intentions originelles. La légalisation devait, en effet, réaliser le rêve d'une communauté soudée. Mais elle a stimulé et stimule toujours l'individualisme. La légalisation ne lie pas la société, la légalisation l'atomise. Elle accroît le *désir* à l'infini :

Un basculement subtil et définitif s'était produit dans la société occidentale en 1974-1975, se dit Bruno (...) Ces mêmes années où il tentait sans succès d'accéder à la vie, les sociétés occidentales basculaient vers quelque chose de sombre. En cet été 1976, il était déjà évident que tout cela allait très mal finir. La violence physique, manifestation la plus parfaite de l'individualisation, allait réparaître en Occident à la suite du désir.²¹

Houellebecq est encore plus explicite à ce sujet :

(...) la destruction progressive des valeurs morales au cours des années 60, 70, 80 puis 90 était un processus logique et inéluctable. Après avoir épuisé les jouissances sexuelles, il était normal que les individus libérés des contraintes morales ordinaires se tournent vers les jouissances plus larges de la cruauté.²²

Houellebecq oppose deux types de lien social : l'un basé sur *l'émotion*, l'autre sur *l'intellect*. Les temps modernes, avec l'impact de l'individualisme et des nouvelles technologies, basculent vers des liens *intellectuels*. Nos rapports avec *l'autre* deviennent de plus en plus contractuels. C'est précisément ici qu'arrive le déclin de la modernité tardive. Houellebecq retranscrit dans un langage littéraire la théorie de la subjectivité du sociologue allemand Ferdinand Tönnies. Dans *Communauté et société*²³ (publié en 1887), Tönnies oppose lui aussi deux types de volonté : la *Gemeinschaft*, conçue comme communauté de sang, de lieu et d'esprit, produirait un individu défini par la « volonté essentielle », où prédominent l'instinct et l'affectif aux dépens de la pensée abstraite, tandis qu'inversement, la société moderne, technicisée et individualiste, façonnerait

²⁰ Michel Houellebecq, *Les Particules...*, *op. cit.*, p. 116.

²¹ *Ibidem*, p. 154.

²² *Ibidem*, p. 211.

²³ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, trad. Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010.

un individu régi par la « volonté arbitraire », où la raison l'emporte sur les affects. Chez l'homme de la communauté, ce sont les sentiments et les affects qui dominent une vie psychique où la raison est peu développée, tandis que c'est l'inverse qui se produit chez l'homme de la société, au cours d'une lente évolution qui conduit vers une intellectualisation croissante de la vie. Dans *La Possibilité d'une île*, nous trouvons des correspondances avec les considérations sociologiques de Tönnies :

La mise à mort de la morale était en somme devenue une sorte de sacrifice rituel producteur d'une réaffirmation des valeurs dominantes du groupe – axées depuis quelques décennies sur la compétition, l'innovation et l'énergie plus que sur la fidélité et le devoir.²⁴

Le premier roman de l'écrivain, *L'Extension du domaine de la lutte*, résume en soi la vision de la modernité de Houellebecq. Le domaine de la lutte est la phase qui succède au domaine de la norme (impôts, déclaration des revenus, échéances). À un certain moment de sa vie, l'homme ne réussit plus à vivre selon cette norme et alors, ou parce qu'il avait encore en soit la volonté ou parce qu'il y a été contraint, il se trouve projeté dans un monde où il doit se plier au domaine de la lutte. Il est entraîné alors dans un processus incessant de compétition, dans une lutte, pour ainsi dire, contre lui-même, contre les autres et contre le temps. Ce domaine s'étend à tous les âges et à toutes les couches sociales.

Voici ici la plus grande révélation du projet littéraire de Houellebecq : la rationalité jette l'homme soit dans la doctrine primitive de la guerre de tous contre tous, soit dans l'âge du renoncement...

²⁴ Michel Houellebecq, *La Possibilité...*, *op. cit.*, p. 52.

L'identité européenne vue à travers la notion de tragique

En 2003, lors de la présidence hollandaise de l'Union européenne, l'institut Nexus¹ organise sa dixième conférence pour analyser la pertinence et la réalisabilité de l'idée de l'Europe avec toute la responsabilité et tout le courage que la question demande face aux problèmes graves auxquels l'accomplissement de cette idée (ou de cet idéal) se heurte dans la réalité contemporaine. C'est à cette conférence que Francis George Steiner présente son essai *The idea of Europe*, publié en français en 2005 sous le titre *Une certaine idée de l'Europe*. Une manière, peut-être un peu trop simplifiée et pourtant correcte, de décrire la démarche de Steiner serait la suivante :

- 1) définir la notion même d'Europe afin de pouvoir évaluer sa valeur historique, culturelle et morale ;
- 2) s'interroger sur les décisions à prendre et les actes à accomplir d'urgence afin de garantir la survie de cette valeur qui, de nos jours, nous semble de plus en plus en danger.

La définition de l'Europe se présente chez Steiner sous forme quasi mathématique. Elle se compose de cinq axiomes et l'axiome, comme on le sait, est une affirmation qui n'exige pas de preuves et dont la vérité est automatiquement reconnue par tout le monde. Avant de rappeler brièvement ces cinq axiomes, je me permettrai une observation concernant la logique inscrite dans l'ordre de leur apparition dans le texte. Cette logique s'exprime par une transition des paramètres spatiaux aux paramètres temporels de l'objet défini. Voici donc les étapes de la construction de l'image de l'Europe telle que Steiner la voit : **les petits espaces** (les cafés) – **les grands espaces** (géographiques) – **le passé** (l'histoire imprimée dans les noms des rues et des places des villes européennes) – **le futur** (anticipé dans la perspective eschatologique, ayant ses racines dans les origines de l'esprit européen qui porte toujours en lui le poids de son héritage double, d'Athènes et de Jérusalem à la fois).

¹ Plus d'information sur le site Internet de l'Institut : <https://www.nexus-instituut.nl/en/7-nexus-institute/27-motto>

Les paragraphes qui suivent proposent un bref compte rendu des axiomes steineriens, qui, loin d'être indiscutables, présentent quand même une base assez riche de réflexion sur la notion même d'Europe.

Axiome 1 : Les cafés caractérisent l'Europe.

En partant du principe que « même la plus abstraite, la plus spéculative des idées doit être ancrée dans la réalité, dans la substance des choses »², Steiner formule son premier axiome qui dit tout court : **les cafés caractérisent l'Europe**. D'après lui, il suffit de dessiner la carte des cafés pour obtenir l'un des jalons essentiels de la notion d'Europe. Steiner décrit le café typiquement européen comme « un lieu de rendez-vous et de complot, de débat intellectuel et de comméragage, la place du flâneur et celle du poète ou métaphysicien armé de son carnet. »³ Quoique ouvert à tous, le café est aussi un club, une franc-maçonnerie de reconnaissance politique ou artistique et littéraire. Dans le Milan de Stendhal, dans la Venise de Casanova, dans le Paris de Baudelaire, le café héberge ce qu'il y a d'opposition politique, de libéralisme clandestin. Selon Steiner, les différences entre le café européen et le pub anglais ou le bar américain sont d'ordre ontologique. Personne ne rédigerait un traité de phénoménologie à la table d'un bar américain – ce « sanctuaire de pénombre dont la sociologie et l'étoffe psychologique sont imprégnées de sexualité, de présences féminines espérées, rêvées ou réelles ... »⁴. Le café est donc ce que l'Europe a inventé de plus emblématique en ce qui concerne l'organisation de petits espaces de communication et de vie publique.

L'objet du deuxième axiome montre un autre aspect spatial de l'image de l'Europe selon la représentation de Steiner.

Axiome 2 : La cartographie de l'Europe est née des capacités pédestres.

L'Europe, on peut la parcourir à pied. « Les composantes intégrales de la pensée et de la sensibilité européennes sont fondamentalement pédestres. Leur cadence et leurs enchaînements sont d'un marcheur. [...] Dans la métrique et les conventions poétiques occidentales, le pied, le battement, *l'enjambement* entre vers ou strophes nous rappellent la grande intimité entre le corps humain foulant la terre et les arts de l'imagination. »⁵ L'histoire européenne est faite de longues marches. En plus, cette histoire a trouvé sa forme spécifiquement

² Steiner 2005: 23.

³ *Ibid.*: 24.

⁴ *Ibid.*: 25.

⁵ *Ibid.*: 29.

européenne de participer dans la vie quotidienne de toutes les générations. C'est cette spécificité qui est saisie dans l'axiome suivant, par lequel se fait la transition de la description de l'espace européen à celle du temps européen.

Axiome 3 : Les rues et les places européennes portent les noms d'hommes d'Etat, de militaires, poètes, artistes, compositeurs, savants et philosophes.

« Des villes comme Paris, Milan, Florence, Francfort, Weimar, Vienne, Prague ou Saint-Petersbourg sont des chroniques vivantes. Lire leurs plaques de rue, c'est feuilleter un passé récent. »⁶ Il y a sans doute quelque chose de très digne et intelligent dans cette tradition, mais il y a, en même temps, un côté sombre à cette souveraineté du souvenir, à la définition que l'Europe donne d'elle-même comme d'*un lieu de la mémoire* ... Même un enfant ploie, en Europe, sous le poids du passé, comme il ploie sous celui d'un cartable trop bourré ... « Un Européen lettré est captif dans la toile d'araignée d'un *in memoriam* à la fois lumineux et suffocant. »⁷

De l'observation sur cette présence sensible du passé, digne et encombrante à la fois, le regard de l'auteur se tourne vers les origines les plus profondes de l'esprit européen. C'est cela qui le mène à la découverte de son axiome suivant.

Axiome 4 : L'esprit européen porte pour toujours les traces ineffaçables de son double héritage d'Athènes et de Jérusalem.

Aujourd'hui, plus que jamais, pense Steiner, « être Européen, c'est tenter de concilier moralement, intellectuellement et existentiellement les idéaux rivaux, les exigences, la praxis de la cité de Socrate et de celle d'Isaïe. »⁸

D'ailleurs, ce n'est pas du tout le seul texte de l'auteur dans lequel il souligne le rôle déterminant de cet héritage double et contradictoire qui a imprégné l'esprit européen d'une tension intérieure insurmontable, fructueuse et pénible à la fois. Je pense ici à son livre *La mort de la tragédie*. Partant du constat que le théâtre tragique, défini comme « peinture de la souffrance et de l'héroïsme personnel »⁹, est particulier à la tradition de l'Europe et sans analogue dans les cultures orientales, Steiner est convaincu que ce n'est que dans la vision grecque du monde, et non pas dans celle du judaïsme, qu'il faut chercher les racines de cet art essentiellement européen. Job n'est pas un

⁶ *Ibid.*: 32.

⁷ *Ibid.*: 35.

⁸ *Ibid.*: 36.

⁹ Steiner 1993: 11.

personnage tragique car Dieu le récompense pour ses souffrances. La justice est en quelque sorte l'opposé de la tragédie. Les voies du Seigneur sont justes et rationnelles, ses démarches ont toujours une raison, même si l'homme doit très souvent faire preuve d'une énorme patience avant que cette raison ne lui soit révélée. L'affirmation grecque qui est la toute première contribution du génie grec à notre héritage est exactement contraire : la nécessité est aveugle.

Les deux mythologies racontent des événements catastrophiques, des chutes de cités, mais il y a une différence essentielle :

... la chute de Jéricho ou de Jérusalem est juste, tandis que la chute de Troie est la première grande métaphore de la tragédie. Si une ville est détruite parce qu'elle a défié Dieu, sa destruction n'est qu'un instant fugitif dans le plan rationnel des dessins divins ; ses murs seront relevés, sur la terre ou dans le royaume des cieux, quand les âmes des hommes seront de nouveau en état de grâce. La destruction de Troie est définitive parce qu'elle est l'effet des haines humaines et du choix capricieux et mystérieux du destin. [...] La tragédie est donc irréparable ... Elle nous répète que le domaine de la raison, de l'ordre et de la justice est terriblement limité, et que nul progrès de notre science ou de nos moyens techniques ne l'élargira. [...] Pour les Juifs, il y a une merveilleuse continuité entre ce que les hommes savent et ce qu'ils font ; pour les Grecs, il y a un abîme d'ironie.¹⁰

On remarque tout de suite la similarité entre les idées que Steiner expose dans son ouvrage *La mort de la tragédie* et celles qu'il exprime dans le développement du quatrième axiome dans l'essai *Une certaine idée de l'Europe* :

Le plus souvent, l'humanisme européen d'Érasme à Hegel cherche des formes diverses de compromis entre les idéaux attiques et hébraïques. Après toute une vie de recherche scrupuleuse, Leo Strauss, également imprégné du Talmud et d'Aristote, conclut à l'impossibilité de négocier un accord satisfaisant entre les impératifs ultimes de la raison philosophique et scientifique tels qu'établis dans notre héritage grec et ceux de la foi et de la révélation proclamés dans la Torah. Le syncrétisme, si ingénieux soit-il, sera toujours imparfait. L'idée d'Europe est donc bien un conte de deux villes.¹¹

Il s'ensuit que cette idée d'Europe est en quelque sorte prédestinée à rester éternellement la désignation d'un effort, sans doute noble mais toujours menacé, à se heurter à l'impossible : l'effort d'établir un équilibre quelconque entre le rationnel et l'irrationnel dans la vie et dans l'histoire des humains. C'est dans ces origines de la vision européenne du monde que se trouve aussi la source d'une intuition particulière que Steiner révèle dans le cinquième et dernier axiome.

¹⁰ *Ibid.*: 13.

¹¹ Steiner 2005: 43.

Axiome 5 : La conscience de soi eschatologique pourrait n'exister que dans la conscience européenne.

Dans cette partie de son essai, Steiner souligne que « longtemps avant la reconnaissance par Paul Valéry de la nature mortelle des civilisations ou le diagnostic apocalyptique de Spengler, la pensée et la sensibilité européennes avaient envisagé une finalité plus ou moins tragique. [...] Comme si l'Europe, à la différence des autres civilisations, avait eu l'intuition qu'elle devrait un jour s'effondrer sous le poids paradoxal de ses accomplissements, de ses incomparables richesses et de la complexité de son histoire. »¹²

En 2008, quelques années après la parution de l'essai de Steiner dont les idées essentielles viennent d'être rappelées ci-dessus, Jos de Mul, professeur de philosophie à l'Université Erasmus à Rotterdam, tient une conférence à l'Université de Michigan, sous le titre de « L'Europe : le continent tragique ». Poursuivant sa réflexion sur la question « C'est quoi l'Europe ? », de Mul se réfère largement au texte de Steiner. Il trouve étonnant le fait que l'auteur de *La mort de la tragédie*, œuvre qui pense la tragédie comme un phénomène uniquement européen, n'a pas inclus la vision tragique du monde parmi les piliers sur lesquels l'Europe repose, n'en a pas fait un sixième axiome.¹³ Moi, je dirais plutôt que, malgré l'absence d'un axiome explicitement structuré autour du tragique, c'est exactement ce concept qui émerge de la réflexion de Steiner comme capable de refléter en soi la quintessence de l'esprit européen.

Le tragique est un concept de grande complexité. L'un de ses aspects, auquel Steiner s'intéresse en premier lieu, consiste en ce pressentiment impénétrable et profondément enfoui dans l'âme européenne, que l'auteur décrit comme « appréhension d'un chapitre final, de ce fameux coucher de soleil hégélien qui enténébra l'idée et la substance de l'Europe alors qu'elles étaient encore à leur midi »¹⁴.

Si nous pressentons et craignons la fin de quelque chose qui a une valeur (ou qui *est* une valeur existentielle pour nous), notre réaction la plus normale sera de chercher des moyens de le sauver. D'un autre côté, il existe une représentation commune et assez répandue selon laquelle défendre et protéger les valeurs est la vocation essentielle et l'obligation sociale de l'intellectuel. Alors, si l'Europe, par exemple, telle que Steiner nous la décrit, est encore le nom d'une valeur qui mérite d'être défendue, on aurait raison de s'interroger sur la capacité des intellectuels à y parvenir avec un succès plus ou moins réel. Selon Steiner,

¹² *Ibid.*: 45.

¹³ « ...it was somewhat surprising that in his Nexus Lecture in 2004 Steiner does not include tragedy as one of the pillars on which Europe rests » (de Mul 2008: 12).

¹⁴ Steiner 2005: 46.

nous pourrions essayer de nous rapprocher de cette problématique en partant des idées de deux grands penseurs du XXe siècle – Max Weber¹⁵ et Edmund Husserl, tous les deux ayant écrit, dans des moments tragiques, les textes auxquels Steiner se réfère. Je m'arrêterai plus particulièrement ici sur celui de Husserl. Il s'agit de sa conférence, intitulée *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* et prononcée en 1936¹⁶. Au milieu des manifestations les plus horribles du mal, à travers lesquelles sa nature profondément irrationnelle s'est révélée de manière éblouissante, le philosophe insiste sur la nécessité d'élaborer un concept d'Europe en tant que téléologie historique des buts infinis de la raison, et de montrer comment « le monde » européen est né des idées de la raison. L'Europe de Husserl est une « figure spirituelle », une « idée infinie » par laquelle les différences et les hostilités entre les nations européennes se voient dépassées.

Le telos spirituel de l'humanité européenne, dans lequel est inclus le telos particulier des nations particulières et des hommes isolés, se situe à l'infini, c'est une idée infinie, visée de manière obscure par tout le devenir spirituel.¹⁷

L'Europe n'apparaît donc pas tant comme le nom de l'héritage historique et culturel commun à tous les peuples européens, que comme le mirage d'un devenir encore en germes, ou, si l'on veut, comme un destin pas encore accompli, lequel, comme c'est le propre du destin en général, comporte toujours en lui quelque chose d'impénétrable et de plus ou moins inquiétant.

Si le futur de cette Europe, conçue comme une idée qui n'est pas encore accomplie, est plutôt vague, ses origines, la date et le lieu de sa naissance sont bien précis : selon Husserl, c'est la Grèce antique des VIIe et VIe siècles avant Jésus-Christ – le moment de l'apparition d'une « nouvelle attitude des individus à l'égard du monde environnant », qui a reçu le nom de philosophie.

C'est seulement chez les Grecs que s'accomplit en l'homme fini l'attitude complètement transformée à l'égard du monde environnant, que nous caractérisons comme un intérêt pur pour la connaissance et, comme par avance, comme un intérêt déjà purement théorique.¹⁸

La naissance de l'Europe coïncide donc avec la naissance de la pensée théorique pour laquelle, d'après les mots de Husserl, la vérité idéale est une valeur absolue. La recherche de cette vérité idéale est le signe de la rationalité

¹⁵ Il s'agit de conférences prononcées en 1917 et 1919 à l'Université de Munich sur la vocation du savant.

¹⁶ En mai 1933, Martin Heidegger (son ancien élève) qui, par opportunisme, a pris sa carte au NSDAP, devient ainsi le recteur de l'université de Fribourg-en-Brisgau. Le professeur Husserl se voit interdire l'accès à la bibliothèque de cette institution en application de la législation antisémite. Il est radié du corps professoral en 1936.

¹⁷ Husserl 2012: 83.

¹⁸ *Ibid.* : 89.

« au sens élevé et véritable ». Par contre, un rationalisme qui s'égaré ne peut que provoquer la crise la plus grave, comme celle que Husserl voit se déclencher en Europe au moment où il tient sa conférence. L'Europe s'oublie, dit-il, quand elle oublie qu'elle est née de l'idée de la raison et de l'esprit de la philosophie. Husserl appelle à la prise de conscience d'un besoin dont l'ignorance ou la négligence ne pourrait qu'aggraver la réalité désastreuse – « le besoin ardent d'une compréhension de l'esprit » ! Je rappellerai ses mots de conclusions qui impressionnent par leur noblesse et leur honnêteté.

La crise de l'existence européenne n'a que deux issues : soit la décadence de l'Europe devenant étrangère à son propre sens vital et rationnel, la chute dans l'hostilité à l'esprit et dans la barbarie ; soit la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. Le plus grand danger pour l'Europe est la lassitude. Luttons avec tout notre zèle contre ce danger des dangers, en bons Européens que n'effraye pas même un combat infini et, de l'embrassement anéantissant de l'incroyance, du feu se consumant du désespoir devant la mission humanitaire de l'Occident, des cendres de la grande lassitude, le phénix d'une intériorité de vie et d'une spiritualité nouvelles ressuscitera, gage d'un avenir humain grand et lointain : car seul l'esprit est immortel.¹⁹

Tout en respectant profondément la position intellectuelle et morale de Husserl, Steiner ne cache pas son scepticisme. D'après ses propres mots, citer les « fières espérances » du philosophe allemand face à la barbarie qui n'a cessé de submerger l'Europe « de Sarajevo à Sarajevo », c'est déjà « inviter à l'ironie ». Il admet qu'il y a une possibilité claire que l'Europe ait achevé son parcours et qu'elle n'ait plus d'avenir autonome. En vrai intellectuel honnête et responsable, Steiner ne veut pas se résigner à cela sans avoir au moins essayé d'attirer l'attention du public sur certains aspects de la situation actuelle « dont il vaudrait la peine de tenir compte si nous ne voulons pas que l'idée de l'Europe s'enfonce dans ce grand musée de rêves passés que nous appelons histoire. »²⁰ Par exemple, l'Europe devrait se battre pour ses langues, ses traditions locales et ses autonomies sociales. Elle ne devrait pas oublier qu'il n'y a pas de langues mineures. Steiner plaide aussi pour une Europe postchrétienne qui pourrait avoir « le privilège impératif d'élaborer et de promulguer un humanisme laïque »²¹. Ensuite il avoue son frêle espoir qu'un jour l'Europe pourrait donner naissance à une révolution contre-industrielle, de même qu'elle a engendré la révolution industrielle. Et encore, aujourd'hui en Europe, on devrait se rendre compte que « ce n'est pas la censure politique qui tue ; c'est le despotisme du marché de masse et les retombées du vedettariat commercialisé »²². Steiner

¹⁹ *Ibid.* : 115.

²⁰ Steiner 2005: 51.

²¹ *Ibid.*: 56.

²² *Ibid.*: 58.

s'interroge aussi sur la manière d'équilibrer les exigences contradictoires de l'unification politico-économique et de la spécificité créatrice. Comment dissocier de la longue chronique des détestations réciproques la salutaire richesse de la différence ?

Comme on le voit bien, ce sont la raison et la morale qui inspirent les pistes de réflexion que Steiner a choisi de suivre dans la deuxième partie de son essai. Sans être originales, elles sont en quelque sorte incontestables. Mais comment réaliser ces quelques actes d'urgence qu'il se contente d'énumérer ? Il avoue sincèrement qu'il ignore la réponse : « Je sais seulement que de plus sages que moi doivent la trouver, et que l'heure est tardive ».²³

Steiner – nous l'avons vu – est enclin à juger comme noblement naïves les espérances de Husserl dans les capacités de résurrection de la raison et de retour à son état authentique. Mais ses propres espérances ne le sont pas moins, me semble-t-il, et cela se fait remarquer et sentir de manière particulièrement évidente dans les quelques dernières lignes de son essai :

Avec la dégradation du marxisme en tyrannie barbare et nullité économique, un grand rêve s'est perdu, celui qu'annonçait Trotski, de l'homme ordinaire marchant dans le sillage d'Aristote et de Goethe. Libéré d'une idéologie qui a fait faillite, ce rêve peut, il doit être rêvé à nouveau. C'est en Europe seulement, sans doute, que les indispensables fondements du savoir, que le sentiment de la tragique vulnérabilité de la condition humaine pourraient offrir une base. C'est chez les enfants souvent las, divisés et confus d'Athènes et de Jérusalem que nous pourrions revenir à la conviction qu'une vie qui n'est pas soumise à l'examen ne vaut pas la peine d'être vécue.²⁴

Il est beau, il est même sublime, cet espoir exprimé par Steiner qu'une société européenne composée de citoyens éclairés puisse être un objectif réalisable, et pas seulement un rêve complètement utopique. Mais moi, je voudrais maintenant, plutôt que méditer sur la capacité (ou l'incapacité) des sociétés européennes modernes à atteindre cet objectif dans un avenir prévisible, consacrer mes remarques finales à la notion de tragique à travers laquelle Steiner définit la condition humaine en général, et le trait le plus caractéristique de l'esprit européen en particulier.

Depuis l'Antiquité grecque, on pense le tragique en relation avec les concepts de raison, justice, volonté et, bien sûr, culpabilité/innocence. Il y a dans chaque événement tragique quelque chose qui demeure inaccessible à notre raison parce qu'il est le fruit d'une volonté qui n'est pas la nôtre, inconnaissable et incontrôlable. La conscience du tragique est celle de nos limites. C'est notre conscience de ce qui ne dépend pas de nous et qui, pourtant, n'arrive pas sans nous, sans notre participation volontaire ou involontaire.

²³ *Ibid.*: 53.

²⁴ *Ibid.*: 59-60.

Cette idée du tragique est certainement une des découvertes les plus bouleversantes de la pensée européenne. Elle nous incite à voir sous un autre angle le rôle des hommes publics, qu'ils soient politiciens ou intellectuels. Sans négliger la grande différence entre ces deux catégories, il y a quelque chose qui les rapproche : c'est que la qualité de la vie sociale dépend énormément de leurs paroles ainsi que de leurs actes, et que, en même temps, ce n'est jamais à eux seuls qu'appartient le contrôle des résultats de leurs actes et de leurs paroles. Merleau-Ponty le dit de façon très convaincante dans son texte *Humanisme et terreur* :

On veut oublier un problème que l'Europe soupçonne depuis les Grecs : la condition humaine ne serait-elle pas de telle sorte qu'il n'y ait pas de bonne solution ? Toute action ne nous engage-t-elle pas dans un jeu que nous ne pouvons entièrement contrôler ? N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs ? Au moins dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres ? Astreints à choisir entre le respect des consciences et l'action qui s'excluent et cependant s'appellent si ce respect doit être efficace et cette action humaine, notre choix n'est-il pas toujours bon et toujours mauvais ?²⁵

Merleau-Ponty évoque directement l'histoire archétype de toutes les tragédies – celle d'Œdipe qui n'a pas voulu épouser sa mère ni tuer son père, mais qui l'a fait, et ce fait est un crime. Toute la tragédie grecque sous-entend cette idée d'un hasard fondamental qui nous rend tous coupables et tous innocents parce que nous ne savons pas ce que nous faisons. Il s'ensuit qu'aucun homme politique ne peut se flatter d'être innocent:

Gouverner c'est prévoir, et le politique ne peut s'excuser sur l'imprévu. Or, il y a de l'imprévisible. Voilà la tragédie. [...] La malédiction de la politique tient justement en ceci qu'elle doit traduire des valeurs dans l'ordre des faits. Sur le terrain de l'action, toute volonté vaut comme prévision et réciproquement tout pronostic est complicité. Une politique ne doit donc pas seulement être fondée en droit, elle doit comprendre ce qui est.²⁶

Ce texte de Merleau-Ponty, paru en 1947, était sa réaction à des événements qui avaient donné un contexte spécifique à ses réflexions. Il s'agit de la dérive stalinienne de la violence révolutionnaire dans l'Union soviétique d'après-guerre. Mais le fait que le contexte politique et social en Europe d'aujourd'hui a profondément changé n'enlève rien à la vérité que portent en eux les mots du philosophe. Nous sommes tous coupables et tous innocents. Les défauts innés de notre capacité de prévision ne sont pas une excuse pour les politiciens, et encore moins pour les intellectuels, qui sont plus que jamais appelés à avoir le courage de prévoir et d'annoncer publiquement

²⁵ Merleau-Ponty 1947: 27.

²⁶ *Ibid.*: 23-25.

leurs prévisions. Et si la tragédie de la politique consiste en cela qu'elle doit traduire des valeurs dans l'ordre des faits, la vocation, non moins tragique, des intellectuels tient en ceci qu'ils doivent rappeler incessamment les valeurs cachées derrière les faits pour que ce continent tragique (d'après Steiner et Jos de Mul), cette figure spirituelle et idée infinie (d'après Husserl), cette Europe des cafés et des noms de rues encombrés de mémoire ne s'enfonce pas « dans le grand musée de rêves passés ... ».

Je voudrais citer, en guise de conclusion, une dernière remarque, tirée encore du texte de Merleau-Ponty. Elle concerne un aspect extrêmement important de l'activité de l'intellectuel : celui-ci devrait toujours se demander à qui il adresse ses messages et exiger de lui-même de connaître son public et ses interlocuteurs le plus profondément possible :

Quelqu'un demandait récemment : pour qui écrit-on ? Question profonde. Non qu'on change de pensée en même temps que d'interlocuteur, mais parce que toute parole, que nous le sachions ou non, est toujours parole à quelqu'un, sous-entend toujours tel degré d'estime ou d'amitié, un certain nombre de malentendus levés, une certaine bassesse dépassée, et qu'enfin c'est toujours à travers les rencontres de notre vie qu'un peu de vérité se fait jour.²⁷

Ouvrages cités:

- Husserl 2012:** Husserl, E. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. La Gaya Scienza, édition numérique, mars 2012. http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/wp-content/uploads/ebooks/husserl_depraz.pdf
- Merleau-Ponty 1947 :** Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard, Collection Les essais, XXVII 1947
- de Mul 2008:** de Mul, J. *Europe – the tragic continent*. https://www.ii.umich.edu/content/dam/ces-assets/ces-docs/deMul_Europe_Tragic.pdf
- Steiner 1993:** Steiner, G. *La mort de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1993
- Steiner 2005:** Steiner, G. *Une certaine idée de l'Europe*, Arles, Actes Sud, 2005

²⁷ *Ibid.*, 33.

Avatars du devenir européen

Jean Chapelain et sa « République des Lettres »

La « République des Lettres » est un élément important de la vie intellectuelle sous l'Ancien Régime, un terme qui concurrence celui du Parnasse utilisé tout aussi fréquemment à l'époque. Aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, on appelle ainsi le groupe restreint de ceux qui « cultivent le savoir dans son ensemble, les lettres aussi bien que les sciences »¹. Ils échangent leurs idées, sont unis par la curiosité de tout ce qui est nouveau, par le désir de créer des œuvres, des théories et des principes susceptibles de faire progresser chaque domaine. L'essentiel est d'échanger, non seulement des idées mais aussi des livres, des lettres ou des objets précieux.

Je me propose de présenter d'abord les compétences qui ont fait de Chapelain un législateur du Parnasse pour passer ensuite à sa contribution à l'édification de cette « République des Lettres » en France et en Europe.

Jean Chapelain a certainement joué un rôle important dans le développement de la « République des Lettres » en France, entre 1633 et 1674. Et cela pour au moins deux raisons : il est érudit, grand connaisseur des lettres et des sciences, et il est aussi homme de pouvoir, ce qui lui permet d'agir efficacement. Rôles intellectuel et politique sont indissolublement liés : Chapelain s'impose à la fois dans le milieu mondain, celui de l'Hôtel de Rambouillet où il a été introduit dès 1627, dans le milieu savant puisqu'il est membre des académies savantes (telles que le cabinet des frères Dupuy et ensuite l'académie d'Habert de Montmor), dans le milieu officiel, celui de l'Académie française, et dans les allées du pouvoir, car apprécié par Richelieu, il deviendra le bras droit de Colbert dans la distribution des gratifications royales.

L'image que nous avons de lui est contrastée : pédant ridicule et critique littéraire reconnu. Ainsi, selon Tallemant des Réaux, c'était un homme ridicule, malpropre, avare, pédant, mauvais poète². D'autres, dans un ouvrage intitulé

¹ Bots Hans, Waquet Françoise, *La République des Lettres*, Paris, Belin De Boeck, 1997, p. 15.

² Tallemant de Réaux, *Historiettes*, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb314302816>, consulté le 20 avril 2016.

*Chapelain décoiffé*³, se sont moqués de sa perruque usée, de ses mauvais vers, de son avidité de l'argent. Chapelain est un auteur médiocre. Son poème héroïque, *La Pucelle*, sur lequel il a travaillé pendant la moitié de sa vie, est un échec. Mais pour la plupart de ses contemporains, Chapelain est une autorité littéraire reconnue.

Curieux de tout, Chapelain possède une remarquable culture de l'Antiquité et du monde moderne. Outre le grec et le latin, il connaît bien l'italien et l'espagnol, s'intéresse à la littérature médiévale et ses écrits témoignent de ses idées novatrices concernant la poétique moderne. Il est auteur de la traduction d'un roman espagnol à la mode de Matteo Alemán, *La vie de Guzman d'Alfarache* en 1619, auteur de la préface d'*Adone* de Marino en 1623, qui lui sert de prétexte pour exposer ses idées sur la poétique régulière en usage en Italie. Par ailleurs, dans sa fameuse *Lettre sur la règle des vingt-quatre heures* qu'il adresse en 1630 à Godeau, il revendique le rapprochement de la durée de l'intrigue avec la durée de la représentation et se fait partisan de ce qu'on appelle aujourd'hui la doctrine classique. Ainsi, « Chapelain joue un rôle décisif dans le transfert culturel au français moderne de l'humanisme italien et néolatin dans sa révision de la *Poétique* d'Aristote et l'adaptation aux conditions du théâtre moderne »⁴.

En 1633 Jean Chapelain passe du service du marquis de La Trousse, grand prévôt de France, au service du cardinal de Richelieu qui, après quelques péripéties⁵, finit par apprécier ses vers louangeurs (*Ode à Richelieu*) et ses talents de critique. À cette époque, à partir de 1629, Chapelain participe aux rencontres qui ont lieu chez Valentin Conrart où, dans un climat d'amitié, on passe son temps à débattre entre érudits. Et cela jusqu'au jour où Richelieu apprend par Boisrobert l'existence de ce cercle et propose sa protection. Conrart et la plupart de ses amis se montrent réticents, mais Chapelain comprend bien que la proposition du Cardinal est un ordre, car les réunions de ce type sont suspectes et les représailles risquent de suivre leur refus. Ainsi, en 1634, sur l'instigation de Chapelain, la compagnie accepte la protection du Cardinal et commence à jouir d'un statut officiel. L'Académie Française est née.

Tout comme les autres, Chapelain regrette l'indépendance du groupe, ses réunions amicales sans aucune contrainte, mais puisque leur secret a été dévoilé, il choisit le pragmatisme. Depuis lors, il a joué un rôle éminent dans cette

³ Ce texte est une œuvre commune de Furetière, Ménage, l'abbé de Pure et de Boileau. Cf. Nicolas Boileau, « Chapelain décoiffé » [in] *Odes, poésies latines, poésies diverses et Épigrammes, Prologue d'Opéra, Chapelain décoiffé, Pièces attribuées*, texte établi et présenté par Ch. H. Boudhors, Paris, Société des Belles Lettres, 1941, p. 219-239.

⁴ A. Génétiot, *Le classicisme*, Paris, PUF, 2005, p. 178.

⁵ Sur les rapports de Chapelain avec Richelieu, cf. G. Collas, *Un poète protecteur des lettres au XVIIe siècle. Jean Chapelain 1595-1674*, Paris 1912, Slatkine Reprints, 1970, p. 110-114.

toute nouvelle Académie Française, dont il a notamment rédigé le programme de travail et le plan du *Dictionnaire*⁶.

La « République des Lettres » de Chapelain est d'abord constituée des membres de l'Académie, qu'il considère au départ comme un corps uni dont il est représentant. Dans une lettre à G. de Scudéry, écrite au moment de la querelle du *Cid*, il appelle les académiciens « des honnêtes gens », « ces Messieurs, qui vous parlent par ma bouche » pour finalement rassurer le dramaturge : « la Compagnie [...] n'examinera que votre doctrine et [...] ne vous chicanera point sur des bévues [...] parce qu'elle est raisonnable et qu'elle n'a rien du pédant » (20 août 1637, I, 163)⁷. Chapelain est enthousiaste et fier d'être choisi pour rédiger l'avis des académiciens sur la pièce de Corneille. Le déroulement et l'issue de la querelle, certes, le désillusionnent, mais malgré tout, la réputation de Chapelain n'a pas souffert. Au contraire, son autorité ne fait que croître car les *Sentiments de l'Académie sur 'Le Cid'* essaient de concilier l'ordre de Richelieu, les arguments de Scudéry et l'engouement du public pour la pièce de Corneille.

Chapelain est un homme puissant car il peut promouvoir ceux qu'il estime, et plus d'un souhaiterait se voir vanter par lui, comme l'a été, par exemple, l'abbé Cotin :

C'est un de nos plus fameux académiciens, et que j'ai engagé par votre ordre à cet Éloge royal que nous épluchons et qui semble répondre à notre attente. Je laisse à votre prudence de considérer si un homme aussi approuvé qu'il est ne mériterait point d'être du nombre des gratifiés, et pour ce qu'il a fait, et pour ce qu'il est capable de faire en prose et en vers, et si ce ne serait pas dommage de lui laisser abattre le courage et tomber la plume de la main, en ne lui donnant point de pareils témoignages qu'on estime son esprit et sa fidélité (à Colbert, 9 VI 1663, II, 307).

Chapelain sait prendre soin de la motivation de ses confrères. Cotin obtiendra la gratification car les recommandations de Chapelain sont le plus souvent suivies par Colbert et le Roi. Parfois, il faut se contenter de moins. C'est le cas d'Ablancourt pour qui Chapelain n'obtient pas la charge d'historiographe, mais néanmoins une gratification.

La « République des Lettres » de Jean Chapelain dépasse largement le cadre parisien, et même le cadre français. Ses correspondants sont très nombreux et appartiennent à tous les milieux que fréquente Chapelain : écrivains, poètes,

⁶ Cf. le site de l'Académie Française : <http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/jean-chapelain?fauteuil=7&election=13-03-1634>, consulté le 20 avril 2016.

⁷ *Lettres de Jean Chapelain de l'Académie Française*, par Ph. Tamizey de Larroque, M DCCC LXXX, coll. Documents inédits sur l'histoire de France, Paris, Imprimerie Nationale, II vol. : tome I (septembre 1632 – décembre 1640), tome II (2 janvier 1660 – 20 décembre 1672), 1968. Toutes les citations des lettres de Chapelain (sauf celles à N. Heinsius) proviennent de cette édition et sont suivies entre parenthèses de la date, du numéro du volume et de la page. L'orthographe a été modifiée pour la clarté du texte.

érudits, philosophes, hommes politiques, courtisans et mondains. Parmi les Français, citons au moins Guez de Balzac, François Le Métel de Boisrobert, Jean Mairet, Pierre Corneille, Vincent Voiture, François Bernier, Jean de Thévenot, le père René Rapin.

La lettre, unique moyen de communication à distance, joue un double rôle : elle fait circuler l'information et permet d'entretenir un lien personnel entre les correspondants. La « République des Lettres » s'appuie sur les discussions, sur l'affrontement des idées dans un climat d'amitié ou au moins de civilité. Pendant plus de vingt ans, Chapelain est lié d'amitié avec Guez de Balzac. Comme son ami est installé dans son château à Balzac, près d'Angoulême, Chapelain est son informateur et le tient au courant des nouvelles de Paris, et en particulier du salon de Mme de Rambouillet dont Balzac a été, avant son départ, l'oracle.

C'est par la médiation de Chapelain que Balzac participe aux débats menés à Paris car il le sollicite, transmet ses lettres, ses idées et ses jugements. Ainsi Balzac est sollicité pour participer à la querelle entre Chapelain et Voiture au sujet des *Supposés* de l'Arioste. Chapelain explique à Balzac qu'on délibère « sur la question duquel des deux on se peut servir plus sûrement et plus utilement pour juger des ouvrages de l'art comme comédie, tableaux, bâtiments [...], ou des règles, ou du bon sens particulier » (20 III 1639, I, 403). Voiture est pour le bon sens, Chapelain est partisan des règles. Voiture est soutenu par un grand nombre des habitués de l'Hôtel de Rambouillet, la marquise hésite et Chapelain est sur le point de perdre quand Balzac envoie une lettre dans laquelle il soutient sa cause. Un allié aussi puissant assure le triomphe du parti des règles. La distance n'empêche pas Balzac d'être très écouté justement parce que c'est, entre autres, Chapelain qui cultive son autorité à l'Hôtel de Rambouillet. La « République des Lettres » s'édifie grâce à des intermédiaires qui, comme Chapelain, veillent sur le maintien des contacts et, en l'occurrence, de la renommée de l'absent.

Les envois de livres entretiennent les échanges intellectuels. Ils constituent un excellent prétexte de conversation entre les lettrés. Le 5 décembre 1638, Chapelain écrit à Balzac :

Je vous envoie, ce voyage-ci, la comédie de Caro que vous me renverrez, s'il vous plaît, avec votre opinion et votre ponctualité ordinaire. Je ne puis obtenir de l'un de mes amis celles de l'Arioste qui sont cinq [...] et qui sont composées avec un esprit entre celui de Plaute et celui de Térence, égal en mérite et en beauté à tous les deux » (I, 332).

Balzac lui renvoie la pièce d'Annibal Caro avec son commentaire : « elle est bonne et judicieuse, mais il y en a de meilleures »⁸. Dans la correspondance de Chapelain, il est très souvent question de l'envoi de livres, des problèmes

⁸ Cf. *ibid.*, notes Ph. Tamizey de Larroque, tom I, p. 338.

d'acheminement et de réception (le livre est-il bien parvenu à destination ?). L'effort d'organisation est colossal car Chapelain a de nombreux correspondants et même s'il n'expédie les livres qu'aux personnes choisies, cela représente un nombre considérable d'envois à préparer et à surveiller. Il faut trouver un moyen sûr pour faire parvenir le livre, parfois même à l'étranger, et souvent veiller à assurer son retour. Mais la confrontation des idées qui en est attendue en vaut la peine.

Chapelain raffermi les liens entre les lettrés en servant d'intermédiaire avisé entre ses correspondants et amis. Ainsi Corneille lui a envoyé le texte de son *Sertorius* « plus beau encore sur le papier qu'au théâtre ». Chapelain remercie l'auteur, admire la pièce et envoie « la régale », au nom de Corneille, à Conrart. Comme celui-ci ne peut pas répondre lui-même, Chapelain transmet sa gratitude à Corneille (1 X 1662, II, 259). Ainsi les ouvrages sont mis en circulation et chacun contribue à leur propagation.

L'échange de lettres permet aussi de propager ses idées et Chapelain ne perd aucune occasion de répondre amplement aux demandes de jugement qui lui permettent d'exposer ses réflexions. Ses idées sont souvent justes, mais pas forcément bien vues, et il faut à Chapelain une habileté de courtisan pour éviter les problèmes. Ainsi, en décembre 1632, Granier de Mauléon⁹ lui envoie *L'Histoire des guerres de Flandres*, écrite par le cardinal Bentivoglio, et lui demande de juger l'ouvrage. Chapelain s'engage dans une longue dissertation où il donne son avis notamment sur le style qu'il juge le mieux approprié aux textes historiques, mais en développant surtout le rôle de l'historien qui doit, selon lui, être modéré et équitable dans ses jugements¹⁰.

Comme les lettres circulent, sont recopiées et transmises, celle de Chapelain parvient à Boisrobert et ensuite à Richelieu, hostile aux idées du critique. Dans la lettre du 9 mai 1633, adressée à Boisrobert, Chapelain mêle beaucoup de compliments à une ferme volonté de soutenir son avis :

Je ne fais que découvrir les fondements de ma créance et de rendre compte de ce qui m'a persuadé [...] Et je me hasarde d'autant plus librement à lui repartir, que je sais par expérience qu'il a l'humanité jointe à ses qualités divines, et que lui qui nous a assuré la liberté, ne trouvera pas mauvais que j'en use pour un moment en une occasion où les erreurs mêmes ne portent aucun péril après elles (I, 35-37).

Et, dans la suite, Chapelain explique en détails sa conception de l'Histoire et du rôle de l'historien. Il convient de noter un certain courage de Chapelain

⁹ Un écrivain peu connu, élu en 1635 à l'Académie Française. Accusé d'avoir détourné de l'argent, il en fut expulsé au bout de six mois.

¹⁰ En évoquant, par exemple, le passage sur les intérêts opposés entre deux partis du conflit où l'auteur a visiblement un parti pris, Chapelain soutient que l'historien doit tenir « la balance égale entre les intéressés ; et il fallait qu'il s'affermît dans cette généreuse indifférence de laquelle font profession tous ceux qui veulent donner autorité à leurs relations » (10 XII 1632, I, 15.).

pour persévérer dans son opinion et son habileté à déguiser la désobéissance en soumission. C'est peut-être cette faculté qui lui a permis d'être toujours suffisamment bien vu pour pouvoir veiller sur les intérêts de la « République des Lettres ».

La discussion sur l'histoire s'inscrit dans un cadre plus large car la nature du texte historique et/ou fictionnel ainsi que les différences entre un historien et un romancier préoccupent les érudits du cercle. La correspondance avec Balzac montre que ces polémiques ont eu une longue vie. Cinq ans après leurs premiers échanges, Chapelain écrit à Balzac :

L'histoire, selon mon jugement, perd le crédit à proportion qu'elle abonde en éloquence et devient pièce de théâtre au lieu d'être pièce de cabinet. [...] Les histoires dont la narration se pique d'agréable et emploie ce qu'il faut pour le devenir, n'est plus histoire pour moi et ne me passe plus que pour poème et pour roman. (26 XI 1638, I, 326-327)

Tous les deux se rapportent aux exemples des auteurs antiques sans toujours être d'accord sur l'interprétation de leur façon d'écrire. Pour Chapelain, Tite-Live et Salluste sont historiens, pour Balzac, l'éloquence antique ne répond pas aux critères de Chapelain. Ces discussions par lettres affermissent les liens intellectuels, fondement de la « République des Lettres ».

Ces liens sont aussi très fortement noués grâce à la collaboration entre les écrivains. Chapelain est arbitre aux yeux de nombreux d'entre eux qui lui envoient leurs ouvrages avant de les publier. Et lui-même demande l'avis de ses correspondants-amis sur ses ouvrages. Outre Balzac avec qui c'est un échange constant de textes, Claude Vaugelas le sollicite pour ses *Remarques sur la langue française utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire* (1647), Maynard le consulte depuis Rome, Godeau lui soumet tous ses ouvrages, Pierre-Daniel Huet, son cadet de plus de trente ans, envoie à Chapelain les épîtres à juger¹¹. Georges Scudéry le fait rarement mais, en 1660, il lui a envoyé son roman intitulé *Almahide ou l'Esclave reyne*¹² et a reçu un véritable guide romanesque (8 XI 1660, II, 111). À son tour Chapelain est réviseur des textes de Balzac, fait juger son *Ode à Richelieu* par Vaugelas et les parties successives de sa *Pucelle* sont envoyées pendant 20 ans à plus d'un de ses correspondants¹³. Cette large coopération littéraire contribue, elle aussi, à créer une communauté intellectuelle.

La « République des Lettres » de Chapelain est exclusivement masculine. Certes, il échange des lettres avec certaines grandes dames (Mme de Longueville, Mme de Rambouillet, Mme de Sablé) auxquelles il porte une vénération, car son estime croît avec leur place dans la hiérarchie. L'Hôtel de Rambouillet est

¹¹ Cf. G. Collas, *op. cit.*, p. 147-154.

¹² Le roman a été plus tard attribué à Madeleine de Scudéry.

¹³ Sur cette question, cf. G. Collas, *op. cit.*, p. 205-213.

un endroit apprécié par Chapelain car : « On n'y parle point savamment, mais on y parle raisonnablement et il n'y a lieu au monde où il y ait plus de bon sens et moins de pédanterie » (à Balzac, 22 III 1638, I, 215-216).

Malgré ces quelques éloges, Chapelain ne souscrit pas aux idées nouvelles sur la place de la femme au sein de la société. Mlle de Gournay l'importune, Mme d'Auchy qui l'invite dans son salon dont elle souhaite faire une académie, est persiflée dans ses lettres :

Dans cette académie femelle, informe-t-il Balzac, les femmes n'y font que recevoir et les hommes y donnent toujours. Elles y sont juges des matières et tiennent la place en ce lieu qu'elles tiennent dans les carrousels. Il y a foule de participants et tout est bon pour l'appétit de ces fées qui, la plupart, ont beaucoup d'âge et peu de sens. C'est une nouveauté ridicule de ce temps (7 IV 1638, I, 222).

Plus de vingt ans avant les *Précieuses ridicules*, Chapelain dresse une image caricaturale des femmes qui se piquent de sciences et de littérature. Mlle de Scudéry également ennueie Chapelain avec ses lettres, ce qui lui vaut cette appréciation du critique : « cette fille étant de la nature des guêpes qui importunent également soit qu'on les chasse, soit qu'on ne les chasse point » (à Balzac, 21 VIII 1639, I, 483). Les idées progressistes ont cours dans les salons, mais ne sont pas adoptées par tous les habitués. Même si Chapelain les fréquente, il reste sur les positions les plus répandues, interdisant à la femme d'être auteure ou savante et surtout de le montrer. La « République des Lettres » doit rester un domaine réservé aux hommes.

Parmi ses correspondants Chapelain compte de nombreux étrangers : Nicolas Heinsius (poète, latiniste), Christian Huygens (mathématicien, astronome, physicien néerlandais), Isaac Vossius (érudit, bibliophile néerlandais, bibliothécaire de Christine de Suède), Ézéchiél Spanheim (diplomate allemand, savant, numismate), Hermann Conring (médecin, philosophe), l'abbé Francesco Marucelli (savant et bibliophile italien), Carlo Roberto Dati (écrivain, savant, secrétaire de l'Accademia della Crusca), Ottavio Ferrari (philologue, bibliothécaire, professeur de l'Université de Padoue), Jan Heweliusz (Johannes Hevelius, astronome, cartographe de Gdańsk) et bien d'autres.

Autant la « République des Lettres » ne laisse pas de place aux femmes, autant elle agrège des érudits de différents pays, unis par la même culture classique, la curiosité pour les cultures modernes, le désir d'échanger les connaissances et les livres, unis aussi par des intérêts financiers et éditoriaux. Chapelain évoque souvent dans ses lettres l'appartenance à cette communauté intellectuelle, qui se considère comme un État à part, universel où tous sont égaux et libres. Parfois il dit « nous » pour désigner les membres de l'Académie Française, mais le plus souvent, quand il dit « nous », il s'agit de « nos Savants », de « nos savants Amis », de « nos Curieux », « des gens faits comme nous » en pensant à ce cercle large d'hommes de sciences et de lettres, réunis mentalement au-delà des frontières.

Chapelain cultive ses relations en essayant surtout d'être utile à ses correspondants. Et il ne s'agit pas seulement d'envoyer des livres. À Huyghens, il fait part des agissements de Roberval¹⁴ qui soutient avoir fait la découverte du système de Saturne avant l'astronome hollandais (Huygens a découvert, en 1655, Titan, la lune de Saturne). À la demande de Huygens, il lui envoie aussi les modèles de l'horloge du même Roberval (9 III 1659, II, 32) ; Huygens s'y intéresse car il vient de publier la théorie du pendule oscillant. Quelques mois plus tard, Chapelain informe son correspondant hollandais des inventions de Pascal :

Je ne sais si étant en France vous n'aurez point vu entre ses mains une machine arithmétique de l'invention du jeune Pascal, laquelle servait avec justesse admirable à faire promptement les quatre premières règles [...]. C'est ce jeune Pascal qui est véritablement né pour de grandes découvertes. C'est lui qui le premier en France a fait l'expérience du vide avec le mercure [...]. Il a encore force d'autres pensées sublimes sur de semblables matières qu'une retraite de dévotion lui a fait supprimer jusqu'ici (à Huygens, 17 VIII 1659, II, 48).

L'échange des offices consiste à partager le savoir et à informer, ce dernier service étant d'une importance capitale, vue l'inexistence d'autres moyens d'information que la correspondance.

Parmi les étrangers, c'est Nicolas Heinsius que Chapelain loue particulièrement et avec qui il s'est lié d'amitié¹⁵. Heinsius est diplomate hollandais, poète, grand latiniste et éditeur de poésies latines, notamment celles d'Ovide et de Virgile. Comme toujours, Chapelain cherche à être utile et annonce à Heinsius, dès la seconde lettre, qu'il le fait connaître à tous ses amis qui lui font confiance quant au jugement qu'il porte sur les hommes. « Plus de dix et d'importance sont devenus amoureux de votre vertu sur mon rapport, annonce-t-il le 3 septembre 1649, et en attendent sur ma parole des productions qu'on ne se promettrait pas facilement de beaucoup d'autres » (36)¹⁶. Ainsi fonctionne le cercle : on communique l'opinion qu'on a de quelqu'un pour que ceux qui ne le connaissent pas puissent l'apprécier aussi.

¹⁴ Cf. *Huygens et la France* : table ronde du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 27-29 mars 1979, p. 73 <https://books.google.pl/books?id=4sYMubIp2S4C&pg=PA73&lpg=PA73&dq=Huygens&source=bl&ots=OYWBUKdb1E&sig=oiMiTiTgqN3shN>, consulté le 27 mai 2016.

¹⁵ Sur N. Heinsius, cf. Jean Chapelain, *Les lettres authentiques à Nicolas Heinsius (1649-1672). Une amitié érudite entre France et Hollande*, édition établie, introduite et annotée par Bernard Bray, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 13-28 ; M. Kulesza, « Quand les érudits sont amis : exemple de la correspondance de Jean Chapelain avec Nicolas Heinsius » dans *L'amitié dans les écrits du fort privé et les correspondances du Moyen Âge à 1914*, actes réunis et présentés par Maurice Daumas, PUPPA, Pau, 2014, p. 97-109.

¹⁶ Toutes les citations des lettres de Chapelain à Heinsius proviennent de l'édition de B. Bray, *op. cit.* et sont suivies entre parenthèses de la date (si elle n'est pas donnée dans le texte) et du numéro de la page.

Chapelain connaît aussi la force des éloges et n'en prive pas Heinsius :

En effet vous avez trop lu et trop vu, vous avez trop d'esprit et trop de style et il vous est échu un trop bon conseiller domestique en Monsieur Votre Père pour ne pas mettre au jour des enfants dignes de lui et de vous, de quelque manière que vous les conceviez Poètes, Historiens ou Orateurs » (36).

Ce dernier aspect fait bien entendu partie de la sociabilité admise qui prévoit qu'on loue sans critiquer. Mais, comme on vient de le voir, Chapelain est très adroit dans l'utilisation des compliments. Les tournures assurant son correspondant des sentiments qu'il éprouve pour lui sont très utiles pour maintenir les contacts au sein de sa « République des Lettres ».

Vient le moment où Colbert sollicite Chapelain pour son grand projet de propagande : chanter à travers l'Europe la gloire de Louis XIV, l'ériger au rang du plus grand des monarques et du plus grand des héros, glorification qui pourrait revêtir diverses formes : littéraire, architecturale, numismatique.

Chapelain prône la nécessité de construire des monuments, colonnes, pyramides en l'honneur du roi, ainsi que de frapper des médailles¹⁷. Il propose d'instaurer la charge d'historiographe du roi, à la manière des anciens. Quant à la littérature, il estime qu'il vaut mieux imposer aux poètes la forme du panégyrique. Et surtout, il propose à Colbert de lui dresser une liste des poètes et écrivains, étrangers aussi bien que français, capables de glorifier le règne¹⁸.

Dès 1662, Chapelain se met au travail et prépare une première liste de personnes à gratifier. Il pense à ses amis, en l'occurrence à Heinsius, et, par son intermédiaire, à ceux qui semblent dignes de cet honneur et qu'il ne connaît pas. Il s'adresse à Heinsius le 12 avril 1663 :

Vous m'obligerez de m'envoyer un jugement distinct de toutes les Personnes de Lettres de votre Hollande, d'Angleterre, de Flandre, d'Allemagne, de Pologne avec une courte déduction de leurs talents et des degrés qu'a chacun de mérite en leurs sortes d'études, pour m'en servir en temps et lieu à leur avantage si Dieu permet que je le puisse (380).

Cette mission lui donne beaucoup de travail, mais aussi de nouveaux contacts avec les érudits européens qu'il ne connaîtrait peut-être pas autrement. C'est paradoxalement la propagande absolutiste qui contribue au développement de la « République des Lettres ». Bien sûr le but de Chapelain est d'abord de glorifier le règne, et le développement de la « République des Lettres » en tire profit. Pour que le résultat soit satisfaisant, il ne suffit pas de choisir des artistes

¹⁷ Chapelain fait partie d'une commission qui prépare la création de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

¹⁸ Georges Couton, « Effort publicitaire et organisation de la recherche : les gratifications aux gens de lettres sous Louis XIV » dans *Le XVIIe siècle et la recherche*, éd. R. Duchêne, Actes du 6^e Colloque de Marseille, 1976, p. 43.

de talent, il faut aussi les encourager, les surveiller, les diriger pour que leur travail réponde à l'attente du Roi et de Colbert. Chapelain devient donc agent du pouvoir à l'échelle européenne car il suggère, voire impose, aux auteurs des thèmes que leurs éloges doivent contenir, et c'est lui aussi qui veille à la bonne exécution par les auteurs de la tâche dont il les a chargés.

Ainsi Hermann Conring qui, ayant reçu une gratification, n'a rien écrit pour le Roi, voit sa gratification suspendue. Chapelain intervient comme « garant envers Sa Majesté et M. Colbert » car un tel comportement est considéré comme un affront fait au Roi et, en tant que tel, doit être immédiatement réparé. Chapelain lui écrit le 7 février 1665 une lettre où il développe ses talents de diplomate qui sait imposer sa volonté : « Quant à ce qui regarde votre reconnaissance, je n'ai rien à vous dire [...], dit-il avec diplomatie, votre âme étant trop noble pour avoir besoin d'y être portée par autre que par elle-même » (II, 383). Et ensuite il passe aux recommandations :

Ces autres Messieurs qui ont reçu le même traitement ont ajusté à leurs actions de grâce les compositions qu'ils avaient faites pour orner les bibliothèques de leurs bienfaiteurs ; la plupart se sont même engagés à mettre le grand nom du Monarque à la tête de celles des leurs qu'ils publieront à l'avenir et estimeront de lui être consacrées. Je laisse l'un et l'autre à votre prudence sans vous rien prescrire (II, 384).

Chapelain informe Colbert de tout et se montre toujours habile dans sa façon de ménager le ministre. Il propose aussi une tactique à adopter envers les gratifiés pour ne pas les décourager :

Monseigneur, écrit-il à Colbert en avril 1666, les quatre lettres de change pour Messieurs Gronovius, Reinesius, Ferrari et Dati sont parties accompagnées des vôtres, auxquelles j'ai joint mes billets comme d'office, afin qu'ils leur servent de direction dans la manière qu'ils doivent tenir pour témoigner leur reconnaissance, sans que j'aie engagé le nom du Roi ni le vôtre, de peur qu'ils vinssent à soupçonner que sa Majesté ni vous exigiez d'eux autre chose que de continuer leurs travaux à l'utilité du public. Cette conduite m'a semblé nécessaire pour conserver la dignité aux gratifications, qui paraîtront d'autant plus nobles qu'elles paraissent plus désintéressées, et pour ne laisser pas aussi ignorer à ces Messieurs à quoi les faveurs royales les obligent, et de quelle manière ils s'y doivent prendre [...] (à Colbert, 5 IV 1666, II, 451).

Dans cette lettre, il est question de Carlo Dati à qui Chapelain a envoyé une lettre en italien qu'il appelle « des Mémoires particuliers des actions et des paroles mémorables de Sa Majesté » (II, 451) et qui est en fait un panégyrique tout prêt¹⁹

¹⁹ Lettre citée dans *Documents d'histoire moderne du milieu du XVIIe siècle à la fin du XVIIIe siècle*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1992 https://books.google.pl/books?id=tdfm51LGrn0C&pg=PA26&lpg=PA26&dq=Carlo+Roberto+Dati+oeuvres&source=bl&ots=fND6N7X4NJ&sig=-nhoHhxNu6YYzJzWjc2y8QlPw1w&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjymbLjsP3MAhUJ_iwKHcBFC0EQ6AEIKzAC#v=onepage&q=Carlo%20Roberto%20Dati%20oeuvres&f=false, consulté le 28 mai 2016.

qui devait servir de base au texte de Dati. Chapelain sait que sa propre situation dépend de ce que les autres écriront. Il est donc vigilant à ce que les textes glorifiant le Roi soient à la hauteur de ses espérances et des ordres de Colbert. Il intervient même au sujet de détails de l'édition : « Il sera bon [...] que l'impression en soit fort élégante, soit pour le papier, soit pour l'encre et pour les caractères, sans oublier les vignettes et les lettres grises avec une agréable disposition des titres » (à Carlo Dati, 16 V 1669, II, 646).

Tous les efforts de Chapelain dans les années soixante et soixante-dix se concentrent sur cette tâche de « surveillant » des gratifiés, mais il n'abandonne pas pour autant les échanges purement intellectuels, et rares sont les lettres où il ne pose pas la question sur les nouveautés littéraires ou scientifiques. La curiosité de Chapelain est toujours la même que 40 ans avant : « J'apprendrai aussi volontiers [...], dit-il en 1672, quels autres livres de sciences et de réputation ont paru en Allemagne depuis 4 ou 5 ans, surtout à quoi vous en êtes des vôtres » (à Waghenseil, 24 XI 1672, II, 800).

Les liens établis entre littéraires et savants européens, même s'ils sont imposés par un ministre ambitieux et un Roi absolu, restent importants dans la propagation de la culture, de la littérature et de la science. L'habitude prise d'échanger au-delà des frontières a perduré dans le temps car la « République des Lettres » a survécu au changement des systèmes politiques.

Jean Chapelain est une figure importante de l'Europe érudite du XVII^e siècle. S'il n'a pas brillé par son talent d'écrivain, son esprit ouvert et ses vastes connaissances font de lui une autorité capable de réunir les poètes, les écrivains, les scientifiques, les mondains en un réseau élitiste d'échange du savoir. Son habileté politique et diplomatique ainsi que des talents dignes d'un agent publicitaire lui permettent d'associer bon nombre d'intellectuels à un projet qui, tout en servant les intérêts français, devient, toutes proportions gardées, « européen ». La ligne de partage n'est pas celle des frontières politiques, mais celle de l'érudition. La « République des Lettres » de Jean Chapelain n'a pas d'autres frontières que celles du savoir.

Mots clés : Chapelain, érudit, « République des Lettres ».

Bibliographie :

Lettres de Jean Chapelain de l'Académie Française, par Ph. Tamizey de Larroque, M DCCC LXXX, coll. Documents inédits sur l'histoire de France, Paris, Imprimerie Nationale, II vol. : tome I (septembre 1632 – décembre 1640), tome II (2 janvier 1660 – 20 décembre 1672), 1968
Chapelain, Jean, *Les lettres authentiques à Nicolas Heinsius (1649-1672). Une amitié érudite entre France et Hollande*, édition établie, introduite et annotée par Bernard Bray, Paris, Honoré Champion, 2005

Bots, Hans, Waquet, Françoise, *La République des Lettres*, Paris, Belin De Boeck, 1997

Collas, Georges, *Un poète protecteur des lettres au XVII^e siècle. Jean Chapelain 1595-1674*, Paris 1912, Slatkine Reprints, 1970

Couton, Georges, « Effort publicitaire et organisation de la recherche : les gratifications aux gens de lettres sous Louis XIV » dans *Le XVIIe siècle et la recherche*, éd. R. Duchêne, Actes du 6^e Colloque de Marseille, 1976

Kulesza, Monika, « Quand les érudits sont amis : exemple de la correspondance de Jean Chapelain avec Nicolas Heinsius » dans *L'amitié dans les écrits du fort privé et les correspondances du Moyen Âge à 1914*, actes réunis et présentés par Maurice Daumas, Pau, PUPPA, 2014

Le philosophe des Lumières comme intellectuel européen

Si l'on peut parler d'une Europe des Lumières, c'est à la fois en continuité et en rupture avec trois autres principes d'unité : la romanité, la chrétienté et la République des Lettres. Ces espaces ne se recouvrent pas géographiquement, ils jouent les uns par rapport aux autres. Rome fournit un modèle d'intégration, mais la rupture entre Rome et Constantinople met en cause l'unité du modèle. De même, la chrétienté fournit un corpus de références communes, mais des perspectives d'interprétation divergent, entre la centralisation catholique-romaine et la dispersion réformée, entre l'unité du latin et la multiplicité des langues vulgaires, sans parler de la diaspora juive et de sa résistance à la confiscation chrétienne de l'Ancien Testament. On peut penser les Lumières dans le prolongement de la Réforme et de la Contre-Réforme ou bien dans une concurrence avec la religion et l'Église. Autre modèle, la République des Lettres s'inscrit dans l'héritage des humanités antiques et perpétue une pratique de la langue latine dans les correspondances, qu'elles soient diplomatiques ou bien savantes¹. La diplomatie est un art de la médiation, un apprentissage de l'échange et de la négociation dans la « civilisation des mœurs »². Les discussions savantes portent sur la philologie aussi bien que sur les sciences de la nature. La philologie apprend le décalage entre la citation et le commentaire, entre la lettre et son interprétation : décalage rendu sensible par la disparité entre le romain et l'italique, le haut et le bas de page. Anthony Grafton a rappelé ce qu'il nomme « les origines tragiques de l'érudition » et retracé l'histoire de la note infrapaginale qui a permis de constituer une morale intellectuelle de la citation, du guillemet, de la référence³.

¹ Voir Hans Bots et Françoise Waquet, *La République des Lettres*, Paris, Belin, 1997 et F. Waquet, *Le latin, ou L'empire d'un signe (XVIe-XXe siècle)*, Paris, A. Michel, 1998. Plus récemment Marc Fumaroli, *La République des Lettres*, Paris, Gallimard, 2015.

² Voir Daniel Ménager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris, P.U.F., « Perspectives littéraires », 2001, ouvrage réédité sous le titre *L'Ange et l'Ambassadeur. Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, « Études et essais sur la Renaissance », 2013.

³ *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Seuil, « La librairie du XXIe siècle », 1998.

Les actuelles dérives d'Internet et d'une prétendue post-vérité qui accompagne un retour aux guerres de religion montrent l'actualité de cette exigence d'objectivité, de l'Europe du XVI^e siècle à la toile du XXI^e siècle. On suit parallèlement l'instauration des protocoles d'observation et la constitution de registres de relevés dans les sciences de la nature qui deviennent le modèle de procédure pour la définition d'une science de l'homme⁴. La République des Lettres se perpétue au seuil du XVIII^e siècle, dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (1684-1718) où Pierre Bayle dépasse le clivage entre catholiques et réformés et oppose à toute lecture dogmatique, à tout principe d'autorité, une pratique *historique et critique*, c'est-à-dire relativiste et tolérante ; on a reconnu les deux adjectifs qui définissent le grand *Dictionnaire* auquel Bayle a donné son nom, machine textuelle qui hiérarchise trois niveaux de texte et deux séries de notes, mise en page du travail intellectuel. Les *Nouvelles* et le *Dictionnaire* de Bayle sont rédigés en français comme langue de dialogue à l'intérieur de l'Europe des élites.

Un siècle plus tard, le monument de l'abbé Raynal, auquel Diderot a collaboré, *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, n'est plus « historique et critique », mais « philosophique et politique ». La critique s'est radicalisée et la philosophie a pénétré la sphère politique. La République des Lettres a éclaté et la Révolution achève de scinder les hommes de lettres. L'Europe des Lumières se caractérise par des éléments nouveaux par rapport à cette République des Lettres. Les langues nationales se sont imposées, qui limitent désormais l'usage du latin à la théologie et à la liturgie, à la médecine et aux rituels académiques, mais sa connaissance reste essentielle à la culture, aux yeux même de Diderot qui ne considère pas les langues anciennes comme une obligation première des études : « Sans grec, et, à plus forte raison, sans latin, on n'est point un homme de lettres ; il faut absolument à celui-ci avoir une liaison intime avec Homère et Virgile, Démosthène et Cicéron, s'il veut exceller.⁵ » Le français croit pouvoir s'imposer comme langue universelle, selon la formule d'Antoine de Rivarol, mais il ne faut pas oublier que l'Académie de Berlin en 1784 couronne concurremment le *Discours sur l'universalité de la langue française* et la *Dissertation sur les causes de l'universalité de la langue française, et la durée vraisemblable de son empire* dans laquelle Johann Christoph Schwab relativise l'assurance de Rivarol et prévoit la fin de l'Europe française. Il prédit « un empire prodigieux » à la langue anglaise en Europe et en Amérique⁶. La référence gréco-latine est elle-même concurrencée

⁴ Christian Licoppe, *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte, 1996 et Michel Delon, *Sciences de la nature et connaissance de soi*, Université du Québec à Rimouski, Tangence éditeur, « Confluences », 1998.

⁵ Diderot, *Plan d'une université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, *CŒuvres complètes*, Paris, Club français du livre, 1969-1973, t. XI, p. 792.

⁶ Voir Académie de Berlin, *De l'universalité de la langue française*, 1784, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1995, p. 333, et les commentaires

par d'autres traditions culturelles, que ce soient celles du Nord de l'Europe ou bien des cultures extra-européennes : asiatiques, américaines, africaines. Le monde n'est plus polarisé autour du seul modèle classique, il devient multilatéral et accepte d'aller vers un avenir incertain, difficilement prévisible.

Dans un tel contexte, le philosophe des Lumières prend le monde comme espace de pensée et l'Europe comme espace de travail. Il est voyageur, traducteur, penseur de la diversité. On devrait ajouter épistolier et acteur d'un marché du livre qui dépasse les frontières nationales. Voyageur, il l'est selon plusieurs modalités⁷. Montesquieu appartient encore aux riches privilégiés auxquels leur fortune permet d'accomplir le *Grand Tour* du continent, avant que s'impose dans les différentes langues européennes les termes de *touriste*, puis de *tourisme*. Après avoir vendu sa charge au parlement de Bordeaux, il peut voyager en Autriche, Hongrie, Italie, Allemagne, Hollande et surtout en Angleterre où il séjourne longuement. *De l'esprit des lois* est nourri de lectures, mais aussi d'une expérience directe de nombreux systèmes juridiques et politiques à travers l'Europe. On pourrait citer pareillement les voyages de Buffon.

Un deuxième type de déplacement relève de la fuite et de l'exil. C'est un départ forcé, par exemple celui de Voltaire, embastillé en 1726 pour avoir voulu se battre en duel avec le chevalier de Rohan-Chabot, puis invité à s'éloigner à Londres. Il en profite pour découvrir une société différente : monarchie parlementaire, coexistence de plusieurs Églises, épanouissement d'une pensée empiriste, expérimentale et pragmatique. Il compose des *Lettres anglaises* qui deviennent *Lettres philosophiques* et paraissent clandestinement en 1734. Le dépaysement anglais y est la condition d'une pensée critique. Après l'expérience de la vie de cour à Berlin, Voltaire s'installe aux frontières du royaume de France, à Genève, puis à Ferney où il devient, selon ses propres termes, l'aubergiste de l'Europe, recevant visiteurs et pèlerins, correspondant avec tout le continent. En 1752, un collaborateur de l'*Encyclopédie*, l'abbé de Prades, fuit les persécutions et trouve refuge chez Frédéric II. En 1781, l'abbé Raynal prend également la route de Berlin après l'interdiction de l'*Histoire des deux Indes* et la menace d'une arrestation. Cette même année 1781, Louis Sébastien Mercier est inquiété à cause de son *Tableau de Paris*, il s'installe à Neuchâtel, la cité de son éditeur.

Un troisième type de voyage répond à une invitation princière. Voltaire est convié à Berlin par Frédéric II, Diderot à Saint-Pétersbourg par Catherine II, Condillac devient précepteur du jeune prince de Parme. À la découverte d'un pays étranger s'ajoute l'espoir d'agir, d'infléchir la politique d'un prince. Les

de Louis Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1938, rééd. 1971 ; Marc Fumaroli, *Quand l'Europe parlait français*, Paris, Éditions de Fallois, 2003 et Pierre-Yves Beaurepaire, *Le Mythe de l'Europe française. Diplomatie, culture et sociabilités au temps des Lumières*, Paris, Autrement, collection « Mémoires », 2007.

⁷ Le contexte est restitué par Daniel Roche dans *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

royaumes nordiques, de l'Angleterre à la Prusse et à la Russie, paraissent des terres favorables aux Lumières. Avec de telles ambitions, le philosophe participe au mouvement général des précepteurs, artisans, cuisiniers, artistes et comédiens qui circulent à travers l'Europe à la recherche d'une place, sans parler des aventuriers qui essaient de vendre leurs projets de réforme, leurs secrets chimiques ou simplement leur bonne mine et leur bagout⁸. Les philosophes des Lumières voyagent parce que les livres traversent les frontières et que les idées se répandent à travers le continent. Ils vivent comme un défi et une ressource la diversité des lois, des usages et des coutumes, des langues. Ils s'efforcent de la penser théoriquement.

Accepter la multiplicité des langues, c'est encourager la traduction et faire circuler les textes d'un idiome à l'autre. Nous venons d'évoquer les *Lettres philosophiques* de Voltaire. Une version anglaise *Letters concerning the English Nation* est publiée en 1733, un an avant la version française. La lettre sur la tragédie comporte une présentation de Shakespeare, alors méconnu en France, et propose plusieurs essais d'adaptation de fragments, dont le monologue d'Hamlet. Le résultat étonne aujourd'hui, où la fidélité à l'original est devenue le critère premier. *To be or not to be* devient :

Demeure : il faut choisir et passer à l'instant
De la vie à la mort ou de l'être au néant.

Quatre lettres présentent Newton dont Voltaire et Mme du Châtelet exposent la pensée à un public francophone dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, publiés dans une première édition en 1738, dans une troisième augmentée en 1741. Le jeune Buffon traduit à son tour la *Statique des végétaux* de Stephan Halles (1735) et la *Théorie des fluxions* de Newton (1740). Au même titre que le voyage, la traduction est une expérience de l'altérité, une négociation entre deux langues qui sont deux systèmes culturels. La carrière de Diderot commence par la traduction. Il participe à l'adaptation de *l'Histoire de Grèce* de Temple Stanyan (1743). Il traduit et annoté ensuite *l'Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury (1745). Ses notes en marge de l'essai de Shaftesbury constituent son premier texte personnel, publié et signé. Ce sont souvent des motifs repris plus tard, des amorces de développements ultérieurs. C'est pour sa compétence de traducteur qu'il est recruté par les libraires désireux de transposer en français le dictionnaire anglais de Chambers. *L'Encyclopédie* finit par s'émanciper du modèle anglais et s'impose comme entreprise autonome. Tous ces exemples font passer de l'anglais au français parce que l'Angleterre joue un rôle pionnier dans l'émergence et l'affirmation des Lumières. Composés dans des langues

⁸ Leur milieu est étudié par Suzanne Roth, *Les Aventuriers au XVIIIe siècle*, Paris, Galilée, 1980, par Alexandre Stroev, *Les Aventuriers des Lumières*, Paris, PUF, « Écritures », 1997, par Guillaume Simiand, *Casanova dans l'Europe des aventuriers*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

pratiquées par les milieux cultivés, les textes anciens et italiens ont alors moins besoin de traduction. Diderot a poursuivi toute sa vie une réflexion sur le passage entre les langues⁹. Un tel passage, adaptation et transformation, dialogue et transaction, devient pour lui le modèle d'une histoire de la nature dans sa malléabilité permanente, dans son jeu d'action et réaction, et d'une histoire de l'humanité comme devenir sans début ni fin. La nature est pensée par Diderot comme un « immense océan de matière » où les éléments ne cessent de se transformer les uns dans les autres. « Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse », suggère *Le Rêve de d'Alembert*. La translation linguistique s'inscrit parmi les métamorphoses de la nature, devenue histoire naturelle, et les révolutions de l'humanité. Le mouvement est conçu comme un principe de la matière, la révolution devient celui de l'espèce humaine, alors que le sens ancien et astronomique de retour à un état antérieur est en train de céder la place à un sens nouveau de rupture avec le passé.

Les mouvements révolutionnaires à la fin du XVIIIe siècle accélèrent la circulation des personnes et des textes. L'émigration confronte de nombreux Français à des cultures étrangères et bouscule leurs préjugés¹⁰. Comme Voltaire à son époque, le jeune Chateaubriand est prêt à s'installer en Angleterre et à choisir de s'exprimer en anglais. Devenu écrivain français, il travaille à une traduction de Milton¹¹. La leçon du siècle est résumée par Germaine de Staël dans un essai en forme de manifeste, *De l'esprit des traductions*, paru dans un périodique italien en 1816 : « Il n'y a pas de plus éminent service à rendre à la littérature que de transposer d'une langue à l'autre les chefs-d'œuvre de l'esprit humain [...] La circulation des idées est, de tous les genres de commerce, celui dont les avantages sont les plus certains.¹² » On a pu mettre en parallèle cet *Esprit des traductions* de Germaine de Staël et *De l'esprit de conquête* de Benjamin Constant qui en constitue l'envers. La conquête territoriale marque l'échec d'une innutrition de la culture étrangère.

La philosophie des Lumières peut être définie comme une pensée de la diversité et de la relativité. L'intérêt porté à la fiction comme expression de cette

⁹ On peut consulter les remarques de Laurence Mall, « Traduction, langue-culture et langue-corps au XVIIIe siècle : Du Bos sur Virgile, Marivaux sur Thucydide et Diderot sur Térence », *Revue de littérature comparée*, n° 321, 2007, p. 5-19, et le panorama dirigé par Yves Chevrel, Annie Cointre et Yen-Maï Tran-Gervat, *Histoire des traductions en langue française, XVIIe et XVIIIe siècles (1610-1815)*, Lagrasse, Verdier, 2014.

¹⁰ Voir le classique Fernand Baldensperger, *Le Mouvement des idées dans l'émigration française*, Paris, Plon-Nourrit, 2 vol., 1925.

¹¹ Voir Jean Gillet, *Le Paradis perdu dans la littérature française. De Voltaire à Chateaubriand*, Paris, Klincksieck, 1975.

¹² Voir Jane Elisabeth Wilhelm, « La traduction, principe de perfectibilité, chez Mme de Staël », *Meta. L'histoire de la traduction et la traduction de l'histoire / History of Translation and Translation of History*, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 49, numéro 3, septembre 2004, p. 692-705.

philosophie nouvelle marque le privilège accordé à l'expression littéraire. Le traité peut exposer des principes, le théâtre et le roman en éprouvent la consistance et en expérimentent l'adaptation au réel. Parallèlement à celui des philosophes, il faudrait rappeler l'apprentissage des romanciers comme traducteurs. Lesage et Florian traduisent de l'espagnol, Prévost de l'anglais, Diderot dans son *Eloge de Richardson* critique la traduction de Prévost. La fiction met en scène des rencontres et des métissages. *Cleveland ou le philosophe anglais* d'Antoine François Prévost suit les aventures des personnages entre la France et l'Angleterre, le catholicisme et le protestantisme, l'ancien et le nouveau monde, les valeurs de la Tradition et celles d'une nouveauté qui reste à définir. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Jean-Jacques Rousseau dessine l'espace idéal où peuvent se rencontrer des Suisses réformés, un baron balte athée et un lord anglais rationaliste. Cet espace tend à s'élargir à la Rome des *Amours de Milord Edouard Boston*. Les Italiennes y sont de nature opposées : la grande dame est adultère et cynique, la courtisane amoureuse et sincère. Au tournant des Lumières, tel qu'il est vécu par le groupe de Coppet, *Corinne ou l'Italie* de Germaine de Staël croise l'austérité septentrionale et la sensualité méditerranéenne, l'introversion réformée et l'extraversion catholique. Si le couple formé par Corinne et Oswald est voué à l'échec, demeure la perspective d'un métissage de l'intériorité nordique et de la sensibilité méditerranéenne.

Ces romans adoptent des formes à la première personne, correspondant à la philosophie empiriste. Le récit épouse les tâtonnements d'une conscience confrontée aux consciences d'autrui et aux pesanteurs du réel. Ce sont des romans-mémoires, entrecoupés de récits secondaires, et des romans épistolaires qui juxtaposent des points de vue : points de vue successifs d'une même conscience, points de vue différents de consciences multiples. Romans-mémoires et romans par lettres éprouvent le besoin d'imaginer l'histoire du manuscrit ou de la liasse de lettres, ils se nient comme fiction et se prétendent simples documents, mais ils affichent la relativité de l'opposition entre réalité et fiction, opposition qui ne doit pas être confondue avec celle de la vérité et du mensonge, mais être plutôt rapprochée de la tension entre l'actuel et le possible. Ils mettent en cause la catégorie ancienne du vraisemblable.

On retrouve la juxtaposition et confrontation des points de vue narratifs dans ces grands ensembles que sont *L'Esprit des lois* ou *l'Encyclopédie*. *L'Esprit des lois* assume le deuil d'un modèle unique qui réglerait la marche de tous les États. Il propose un inventaire des législations dont il cherche à comprendre l'origine et les déformations jusqu'à d'apparents scandales ou absurdités. Il aligne les phénomènes sans les soumettre à aucun classement systématique. Il récuse tout système au profit d'un plan pragmatique, complexe, sinueux. Quelques années plus tard, le premier volume de *l'Encyclopédie* s'ouvre sur un arbre des connaissances humaines et une histoire de la constitution des savoirs, irréductible à un savoir unique. La réalité des articles rangés selon l'ordre arbitraire de l'alphabet, croisés par le jeu des renvois et compliqués par un effet de miroir

entre les articles et les planches, les explications verbales et les tableaux visuels. La réalité se disperse et se ramifie, selon la métaphore de l'arbre, dans un dédale qui appelle chaque lecteur à tracer son propre itinéraire et à construire sa propre logique interprétative. Une unité n'est postulée que dans l'esprit critique qui observe, compare, explique, et dans la tolérance qui fonde le dialogue, l'échange et le compromis. La publication de l'*Encyclopédie* volume après volume est une suite d'arbitrages entre le projet de Diderot et de d'Alembert et les prudences des entrepreneurs, entre audaces critiques et autocensures. Dans ses dernières œuvres, Diderot ne cesse de chercher une nouvelle morale et de tracer un chemin entre compromis et compromission¹³.

La subtilité de tels dispositifs littéraires et philosophiques s'épanouit dans la complexité ironique de la polyglossie de Diderot, non pas polyglottisme, maîtrise personnelle des langues, mais polyglossie comme jeu avec la pluralité des langues et l'impossibilité de toute langue universelle. Dès sa première fiction, *Les Bijoux indiscrets*, le philosophe fait éclater la personne et dédouble la voix, en parole sociale et expression pulsionnelle. Les bijoux, c'est-à-dire les sexes, contredisent la parole officielle des êtres sociaux. Mais la vérité pornographique du désir ne s'exprime qu'en latin, en anglais, en italien et en espagnol. Dans *Le Neveu de Rameau*, les réalités basses du corps sont dites en italien : *un maestoso cazzo fra due coglione*, cet italien qui est aussi la langue de la nouvelle musique, des opéras-bouffes. La fatalité de Babel, le « ramage barbare des habitants de la tour de Babel » se change en un joyeux bariolage linguistique, « un diable de ramage », selon la formule du *Neveu de Rameau*, épinglée par Jean Starobinski¹⁴. Le rameau se fait ramage, l'arbre encyclopédique se déploie en une anarchie végétale et musicale¹⁵. La diversité des langues européennes déjoue les interdits d'un moralisme qui ruine toute morale véritable. La force de l'Europe se trouve dans sa diversité et son ramage.

Quelques années plus tard, Diderot choisit de publier deux contes, *Les Deux Amis de Bourbonne* et *l'Entretien d'un père avec ses enfants* en diptyque avec les idylles de Gessner, dans une double parution allemande et française. La distinction entre texte original et texte traduit se défait puisque chaque version associe un texte premier et un texte second. Le plateau de Langres est en continuité avec les montagnes helvétiques, dans une solidarité géologique et humaine qui relativise la frontière administrative entre la monarchie et la confédération. La vérité prosaïque du conte est associée à l'idéalité des idylles dans un refus de toute hiérarchie entre les genres. Diderot se risque ensuite à publier le sulfureux *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de****,

¹³ Telle est la perspective de Charles Vincent dans son essai *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

¹⁴ Jean Starobinski, *Diderot. Un diable de ramage*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2012.

¹⁵ Sur les jeux du rameau et du ramage, voir Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Paris, Gallimard, « Folio », 2006, p. 25-26.

travesti en traduction d'une œuvre d'un philosophe italien Thomas Crudeli, victime de l'Inquisition, dans une édition bilingue franco-italienne. Contre les dogmatismes et les censures, contre toute réduction à une norme et à une langue unique, il fait dialoguer un christianisme tolérant et un athéisme souriant comme il juxtapose les versions dans deux langues. La maréchale, plus indulgente que son mari, sait trouver un terrain d'entente avec un philosophe revenu d'une certaine raideur de ses amis, athées militants.

De tels échos à travers l'espace linguistique de l'Europe se prolongent lors des premières publications de *Jacques le fataliste* et du *Neveu de Rameau*. *Jacques* est diffusé du vivant de l'auteur sous une forme manuscrite, recopiée à quelques exemplaires de la *Correspondance littéraire* (1778-1780). Un épisode en paraît pour la première fois en librairie en 1785, c'est l'épisode de Mme de La Pommeraye et du marquis des Arcis, traduit en allemand par Schiller sous le titre *Merkwürdiges Beispiel einer weiblichen Rache* dans la *Rheinische Thalia*, et retraduit en français sous le titre *Exemple singulier de la vengeance d'une femme, conte moral, ouvrage posthume de Diderot* (1793). On peut s'amuser à confronter le récit de Diderot, éclaté dans un dialogue entre Jacques, son maître et leur hôtesse, et la narration linéaire de Schiller, transposée en français. Diderot faisait présenter à l'hôtesse le marquis des Arcis (« C'était un homme de plaisir, très aimable, croyant peu à la vertu des femmes ») et Mme de La Pommeraye qui lui en tint rigueur (« C'était une veuve qui avait des mœurs, de la naissance, de la fortune et de la hauteur »). *L'Exemple singulier de la vengeance d'une femme* rapporte : « Le marquis d'A... était un jeune homme qui aimait ses plaisirs, charmant, insinuant, mais qui du reste ne croyait pas infiniment à la vertu des femmes. Il se trouva cependant une dame qui lui donna assez d'occupation ; elle s'appelait Mme de P..., riche veuve de qualité, parfaitement sage, remplie d'agrémens, et ayant beaucoup d'usage du monde, mais fière et d'un esprit hautain. »¹⁶. L'ensemble du roman paraît en 1796. C'est de même la traduction par Goethe du *Rameaus Neffe* en 1805 qui révèle au public un texte inconnu, nommé sur le manuscrit *Satire seconde*. La première publication française du *Neveu de Rameau* est la retraduction française en 1821 par De Saur et Saint-Geniès de la traduction allemande par Goethe, qui prend le personnage du Neveu pour une création purement imaginaire de Diderot¹⁷. Ces détours par l'allemand n'opposent pas une vérité originale à des écarts, ils plongent l'invention de Diderot dans la diversité culturelle d'une Europe où le classicisme

¹⁶ *L'Exemple singulier de la vengeance d'une femme*, Londres, Desenne, 1793, p. 5-6.

¹⁷ R. Schlösser, *Rameaus Neffe. Studien und Untersuchungen zur Einführung* dans *Goethes Übersetzung des Diderotschen Dialogs*, Berlin, Verlag von Alexander Ducker, 1900, p. 125-152; P. Pénisson, « Goethe traducteur du *Neveu de Rameau* », *Revue germanique internationale*, « Goethe cosmopolite », n° 12, 1999, p. 229-239; M. Delon, « Goethe, inventeur du Neveu », *Goethe et la France*, sous la direction de Jacques Berchtold, Genève, La Baconnière-Fondation Martin Bodmer, 2016, p. 126-131. Cet échange est à resituer dans son contexte : voir Roland Mortier, *Diderot en Allemagne : 1750-1850*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.

académique français voisine avec la liberté des écrivains germaniques qui se reconnaissent dans la spontanéité apparemment brouillonne du Langrois. Français et Allemands se définissent les uns par rapport aux autres, par contraste et dialogue.

Tels sont les hommes des Lumières qui inscrivent leur travail intellectuel et littéraire dans un espace européen et qui pensent leur action comme un arpentage descriptif, comme un appel à l'échange et à l'esprit critique, comme un effort commun pour transformer la société. Une histoire littéraire nationaliste au XIXe siècle a effacé cette dimension européenne de la création ou ne l'a plus pensée qu'en termes d'influences et de conquêtes culturelles. Il nous reste à restituer ces œuvres à leur malléabilité multiculturelle et polyglotte¹⁸.

¹⁸ On trouvera d'autres perspectives et un bel aperçu historiographique dans l'article de Giuseppe Ricuperati, « Europe », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 508-512. Voir aussi Barbara Cassin et Nicolas Ducimetière (sous la direction de), *Les Routes de la traduction*. Babel à Genève, Paris-Genève, Gallimard-Fondation Martin Bodmer, 2017.

Les réécritures du Livre de la Genèse au Siècle des Lumières en France : vers une théologie littéraire « éclairée » ?

La prise de conscience méthodologique qui, depuis les années 80, a pris pour objet les phénomènes d'inter- ou de transtextualité¹, a favorisé notre intérêt pour une étude systématique de reprise du récit génésiaque dans la littérature française, à partir du XVIIe siècle au moins et jusqu'au XXe, voire XXIe siècle.

Pour les besoins de la présente analyse, nous nous pencherons sur la réécriture² de type hypertextuel. Selon Genette, l'hypertexte « est un texte dérivé d'un autre texte préexistant au terme d'une opération de transformation, simple (transposition de l'action dans une autre époque, comme dans *Ulysse* de Joyce) ou indirecte (par imitation, engendrer un nouveau texte à partir de la constitution préalable d'un modèle générique, ex. *L'Énéide*). « La réécriture de l'âge classique se tourne plus vers l'imitation sans rechercher l'originalité, chère aux romantiques », assure Paul Aron. Les observations d'hypertextes dérivés de l'hypotexte biblique, ou plus précisément génésiaque, persuadent du contraire : de la subversion, constatée dans l'article du *Dictionnaire du littéraire* – d'où aujourd'hui une perspective de *renversement de valeurs* et de *détournement des sens codés* qui empruntent les discours des autres pour en *souligner les apories* [nous soulignons – I. Zatorska] (Aron 2002) – se décèle dès le XVIIe siècle (chez Cyrano de Bergerac et John Milton), voire dès les XVe

¹ Voir la Bibliographie finale qui évoque Ricardou, Genette et Riffaterre, entre autres. Selon Genette (*L'Introduction à l'architexte, Les Palimpsestes*), la transtextualité serait un phénomène plus général, englobant l'intertextualité (« relation entre deux ou plusieurs textes »), la para-textualité (relation entre le texte et son paratexte), la méta-textualité (relation dite « de commentaire » entre un texte et un autre qui en parle sans même le citer), l'archi-textualité (« l'ensemble des catégories générales, ou transcendantales – types de discours, modes d'énonciation, genres littéraires, etc. – dont relève chaque texte singulier »), enfin celle qui nous intéresse ici : l'hyper-textualité. Voir, dans la Bibliographie, la synthèse donnée par Marc Escola sur le site de Fabula.

² Même si Paul Aron (*et al.*) dans son *Dictionnaire du littéraire* garde l'orthographe 'réécriture' pour une reprise de son propre écrit, et qu'il traite de 'réécriture' toute « reprise d'une œuvre antérieure (quelconque) », l'habitude prévalant pour la première graphie, nous l'adoptons aussi.

et XVIe siècles³. Ce qui nous intéresse surtout, ce sont donc les réécritures bibliques comme intertextes créés à partir de l'hypotexte génésiaque, comme un ensemble de relations transtextuelles, défini dans son évolution diachronique d'abord. Pourquoi le Livre de la Genèse ? Il paraît fondé – depuis une vingtaine de siècles en Europe, et depuis quelques siècles en Amérique et un peu partout ailleurs dans le monde – d'y chercher un premier code moral, co-fondateur de notre éthique avec le Décalogue, traduit en actions et en images. D'autres raisons, qui justifient le choix de l'hypotexte représentent autant d'*a priori* à vérifier ou à multiplier en cours de recherche : réponse aux tensions qui sous-tendent la spiritualité européenne, occasionnant ses remises en cause, d'abord timides, sous la forme héritée de l'Antiquité et du Moyen Âge. Elles ont, dès le XVIIe siècle, un impact international, voire interculturel, à résumer, par exemple, dans l'adage « cherchez l'Anglais ». En effet, la première impulsion à l'imaginaire poétique et au renouvellement d'idées est souvent venue en France d'outre-Manche : au XVIIe siècle par des traductions-imitations de Milton, au début du XIXe siècle par celles de Byron. De même, les entreprises philosophiques ou scientifiques collectives : Francis Bacon et John Locke parrainent les empiristes du continent alors que Hobbes et Shaftesbury nourrissent les sceptiques matérialistes comme les idéalistes ; la *Cyclopaedia* de Chambers est pour Diderot ce que *A New general Collection of Voyages and Travels* de John Green a été pour *l'Histoire générale des voyages* de Prévost⁴.

Présent dans notre imaginaire et structurant notre paradigme moral, l'hypotexte de la Genèse sous-tend la doxa occidentale. Il est branché sur quelques récits fondateurs : 1 – la création a/ du monde, b/ du premier homme (et de la femme : avec ou après) ; 2 – la chute (quatre séquences : tentation, transgression, transfert de la responsabilité de la faute, exil du paradis) et 3 – ses conséquences a/ premier homicide et fratricide à la fois (la mort d'Abel dans la lecture du XVIIIe siècle ou le crime de Caïn dans la lecture antérieure), b/ le Déluge (châtiment de l'humanité coupable). Les trois récits de base occupent les neuf premiers chapitres du Livre de la Genèse, voire les quatre premiers si l'on s'arrête au premier crime.

Certes, l'importance de la lecture de la Parole divine (dans les deux sens divers du mot 'lecture' : réception et interprétation) implique une sélection

³ Voir à ce propos, dans la Bibliographie, deux analyses sur l'évolution du personnage de Caïn : celle de Frank Lestringant et celle de Simone de Reyff. Celle-ci insiste sur « la mise en évidence du fugitif au détriment du meurtrier » dans *le Mystère du Viel Testament* (Reyff 2010 :85) ; le seizième français montre comment, de *homo viator* chez d'Aubigné, Caïn se transforme en *homo faber* déjà chez Du Bartas, puis chez Hugo, pour finir en paria éternel, chez Baudelaire et Leconte de Lisle (« vengeur de l'iniquité divine, en qui se reconnaît la part maudite de l'humanité, poètes inclus » (Lestringant 1997 : 29).

⁴ Le prototype est paru de 1745 à 1747, à Londres chez Thomas Ashley en 4 volumes in-4°. L'anthologie de Prévost, en quinze volumes in-4°, fut éditée à Paris par Didot de 1746 à 1759. Après avoir suivi, dans les quatre premiers volumes, le modèle anglais, Prévost a pris ses libertés à partir de là où l'éditeur pionnier avait abandonné la tâche.

lucide de la Bible à consulter pour le XVIII^e siècle. Parmi les catholiques, il serait question de la Bible de Sacy ou de la Bible de Port-Royal⁵ ; la traduction critique du Nouveau Testament par Richard Simon, parue à Trévoux en 1702, avait été interdite de lecture à l'instigation de Bossuet. Parmi les protestants, compte d'abord celle de Genève, même si à l'étranger de nouvelles traductions voient le jour, celle de David Martin en 1707, celle de Charles de Cène en 1741 ; la première est reprise et pourvue de commentaires en tête de chaque chapitre par Jean-Frédéric Ostervald, pasteur de Neuchâtel : entre 1744 et 1899, elle compta plus de quarante éditions⁶.

Les récits génésiaques retenus dans cette étude au survol seront : 1a – la Création du monde ; 1b – la Création de l'homme ; 2 – la Chute, 3a – la mort d'Abel. Nous les considérons transcrits dans **quatre** types de discours, au Siècle des Lumières, lequel serait compris entre une « crise de conscience européenne » (1680-1715) et une autre, celle qui comprend la Révolution, qui les éclaire toutes les deux de ses feux euphoriques et tragiques. Ces discours, distingués d'après leur finalité, seraient donc : 1/ le discours philosophique et scientifique (précisément les deux réunis), 2/ le discours poétique (lyrique ou épique), 3/ le discours dramatique (qui s'habille encore de poésie versifiée, dans la tragédie notamment⁷), 4/ le discours narratif romanesque. Seuls les trois derniers privilégient dans leur expression la fonction poétique puisqu'ils appartiennent aux textes littéraires, voire aux belles lettres.

À titre d'exemple, quant au premier type de discours, les articles des Philosophes et/ou savants dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, et ceux du *Dictionnaire philosophique portatif* de Voltaire ; ou des préfaces, celles de Buffon notamment, en ouverture au 3^e tome de son *Histoire naturelle (De la nature de l'homme, 1749)* et au premier chapitre de ses *Époques de la nature* : les deux ont suscité des inquiétudes au sein de la Faculté de Théologie à la Sorbonne⁸. Rien d'étonnant, puisque le récit de la création du monde est confié, dans les *Époques*, à un narrateur qui, dès la Préface, est émerveillé par les résultats des découvertes scientifiques des dernières décennies. Et si le mystère de la Nature le fascine, pour Buffon, guère n'est besoin de chercher, au fond des abîmes entrevues, leur Créateur : après avoir opposé l'Histoire civile, celle de crimes,

⁵ Une monographie récente consacrée aux théologiens du cercle de pieux érudits : Bernard Chédozeau, *L'Univers biblique catholique au siècle de Louis XIV. La Bible de Port-Royal [Les Préfaces de l'Ancien et du Nouveau Testament]*, vol. 2, Préface de Jean Lesaulnier, Paris, Honoré Champion, 2013.

⁶ http://www.alliancebiblique.fr/archives/iv-le-xviii-siecle-un-travail-biblique-hors-de-france?ref=bible16_20_4 accès du 11.07.2017.

⁷ L'essai de Marivaux se borne à un acte de *Mahomet Second*, une tragédie en prose, restée inachevée (vers 1730, selon F. Deloffre, F. Rubellin éd., Paris, Bordas, 1992, p. 1037-1059), 2002.

⁸ Si bien que, le 15 janvier 1751, « MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie » lui envoient en quatorze citations les écarts au dogme par lesquels pèchent ses écrits. Le statut de l'âme humaine ou les conditions de la Création du monde figurent parmi les questions litigieuses (Buffon 2007 : 411-418).

à l'Histoire naturelle, qui « n'a d'autres limites que celles de l'Univers » (Buffon 2007 : 1194), Buffon renchérit sur le dynamisme de la nature physique, modelée pourtant sur le monde moral, le retour suprême étant ainsi toujours vers l'orthodoxie, l'alibi opportun pour sa vision libératrice :

[...] les cieus mêmes ont varié et toutes les choses de l'Univers physique sont comme celles du monde moral, dans un mouvement continuel de variations successives. (*Ibid.*)

La Création racontée dans l'Histoire sainte a suscité, à part des visions alternatives, des polémiques plus ou moins explicites, ainsi dans les articles de Voltaire pour son *Dictionnaire philosophique portatif*⁹ (1764) et ceux de Diderot *et al.* dans l'*Encyclopédie*¹⁰. Le *Second Discours* de Rousseau en 1755 (*sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) eut aussi de quoi inquiéter : silence sur la création du monde et celle de l'homme. Il est déjà là, l'homme de la nature (« Écartons tous les faits... », postule-t-il pour commencer), isolé mais en nombreux exemplaires, quand le philosophe entreprend son portrait.

Les traductions et imitations de Milton illustrent bien l'évolution dans les reprises poétiques du récit de la Chute. Car *The Paradise Lost* suscite maints émules, dont Louis Racine en 1755, après, en 1748, Anne-Marie du Boccage ou « la Sapho Normande » (*Le Paradis terrestre* : 12 chants réduits en 6). Catriona Seth a dressé un catalogue de ces imitateurs traducteurs dans son édition du *Paradis perdu*, pastiche d'Évariste Parny, un « poète des îles » libertin. Parny, né à Bourbon dans l'océan Indien, a donné sa version de Milton en 4 chants en vers burlesques (décasyllabes), intitulés *Le Paradis perdu, poème* (rédigé vers 1805).

Une comédie expérimentale en un acte et en prose de Marivaux, *La Dispute*, fut créée en 1744 à la Comédie Française. La pièce serait aussitôt tombée. Dite « allégorique et métaphysique », elle devait montrer les premières amours du monde et la première infidélité pour trouver à qui la faute, à l'homme ou à la femme ; l'enjeu du récit de la Chute est ainsi déplacé. Une réécriture du premier homicide est à signaler presque cinquante ans plus tard, en 1792 : le « Citoyen Legouvé » fait représenter au Théâtre de la Nation *La Mort d'Abel*, une tragédie en 3 actes et en vers, dédié « à [sa] mère » (l'auteur se dit tout jeune), imprimée à Paris en 1793. Tragédie sur un fond d'idylle, car, dans sa préface, le poète se réclame de *La Mort d'Abel* de Gessner (1760), « poèmes en cinq chants », traduit en prose poétique par Huber¹¹ et Turgot ; concentré sur le personnage d'Abel, le Juste, il n'en rendait pas moins

⁹ Notamment les articles ÂME et ORIGINAL (PÉCHÉ), voir l'Encyclopédie en ligne.

¹⁰ Nous devons à Diderot des articles comme CHAOS ou LEIBNIZIANISME ; dans ADAM d'Edme Mallet, théologien royal du Collège de Navarre, ou dans CRÉATION, de « Monsieur Formey », les détails sur lesquels on débat (l'âge d'Adam, son lieu d'enterrement) atténuent le sérieux des dogmes.

¹¹ Michael Huber (1722-1804) fut aussi traducteur et critique de la poésie allemande dont il fit une présentation pourvue d'une anthologie en 1766.

Caïn un héros « intéressant ». Au théâtre, le merveilleux biblique (judéo-chrétien) est lentement de retour, parfois sous un déguisement féerique (exemple de Marivaux).

La narration engendre deux séries à la mode : celle d'« enfants de la nature » et celle de « dangers de la ville », ou de la civilisation, séries parfois complémentaires. La première est illustrée par Beaurieu, Dulaurens et Mercier ; la seconde par Restif de la Bretonne. Au sommet ou au confluent de ces deux courants se placerait *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, ajouté au quatrième tome des *Études de la nature* : le récit d'un paradis perdu par étapes, sous l'effet d'une mémoire culturelle qui se fait de plus en plus envahissante, impérative.

En guise de conclusion, je proposerais quelques observations sur les écarts constatés, ensuite des observations sur ces observations.

Dans le discours philosophique et scientifique, c'est d'abord l'ampleur de l'érudition, voire la pléthore encyclopédique (stratégie défensive) qui frappe : le récit de la Création ou celui de la Chute sont enveloppés dans un tissu de mythes ou d'hypothèses, évidemment fausses, car présentées comme absurdes. Les observations ironiques de Voltaire¹², la nostalgie véhémement de Rousseau¹³, la modération de Buffon finissent par atténuer la certitude de l'exclusivité de la lecture génésiaque du principe du monde ou de l'homme. Rousseau qui, avec son vicaire, remet en cause le créationnisme, défend aussi l'éternité de la matière, sous prétexte que les Pères de l'Église, proches de Platon, ne s'en scandalisaient pas non plus (Rousseau s.d. : 466-467 n1). Même si tout un jeu de références est censé protéger les rédacteurs encyclopédiques contre le reproche d'impiété, très vite personne n'en est plus dupe, comme en témoignent les poursuites contre l'*Encyclopédie* et sa fabrication dans une clandestinité hautement protégée, chez le baron d'Holbach. Finalement, le péché originel est traduit en *Sapere aude !* – Kant achève la réflexion de Rousseau. À sa manière, dans la perspective non du Salut mais du Progrès, Kant parle d'une *felix*

¹² « Ô homme ! ce Dieu t'a donné l'entendement pour te bien conduire, et non pour pénétrer dans l'essence des choses qu'il a créées ». Et l'incipit : « Ce serait une belle chose de voir son âme. Connais-toi toi-même est un excellent précepte ». L'accès du 17.11.2015 : [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/portatif_-_6e_ed._-_Londres_\(1767\)/Ame](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/portatif_-_6e_ed._-_Londres_(1767)/Ame).

¹³ Sur « le vrai âge d'or de l'humanité » qu'elle n'aurait jamais dû quitter : « tandis que rien n'est si doux que lui [l'homme] primitif », « plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver » (Rousseau s.d. : 73). Le mystère qui plane sur la cause de l'abandon du premier âge dans l'ontogenèse de l'homme selon le *Second Discours* (1755) n'empêche pas Rousseau d'avoir sa vision du péché originel sept ans plus tard, au temps de sa dispute contre Monseigneur Christophe de Beaumont, l'archevêque de Paris. Le prêtre avait condamné l'*Émile*, notamment la « Profession de foi du vicaire savoyard » ; un irénisme ou confiance en l'immensité de la miséricorde divine inspire les contrarguments de Rousseau : Adam n'aurait pas pu être condamné pour une puérité (Rousseau s.d. : 451-452 n2). Sur l'irénisme, visible chez Rousseau, Delumeau 1992 : 302-306.

culpa d'Adam comme d'un stade nécessaire et inévitable : le premier homme, « c'est encore un 'novice', obéissant comme les animaux à la 'voix de Dieu' », c'est-à-dire à l'instinct¹⁴. Même si l'usage de la liberté a entraîné l'homme vers le mal au début, le cours de ses affaires doit le porter vers le mieux.

Dans le discours poétique des traducteurs de Milton, Dieu (par délégation : voix, ange, songe) veille sur les hommes, leur donnant un avertissement supplémentaire. Une représentation anticipée de l'acte coupable et de l'horreur sacrée qui l'entoure, en fournit la matière. Le premier couple, sensible et tendre, d'une manière innocente tout d'abord, n'en devient que plus vulnérable au danger : chez Milton déjà, Adam se décide à la transgression par amour pour sa compagne, dans une sorte de sacrifice ; pourtant, un vrai juste aurait-il cédé ?

Chez Parny le provocateur, rompu aux excès poétiques de sa *Guerre des dieux* rédigée durant la Révolution, l'initiation libertine, vers 1805, devient une source de bonheur dans la volupté, récompense plus que suffisante de l'exil proclamé, comme le rappelle Ève à son compagnon en pleurs :

[...] et son souris propose
Le don d'amour. Prompt à se résigner,
Entre ses bras l'heureux Adam la presse,
Brûle, jouit, et, dans sa folle ivresse,
Il répétait : Perdre ainsi, c'est gagner.¹⁵

La beauté matérielle, lieu de la jouissance immanente, s'impose grâce à la procédure qui va déculpabilisant la nature¹⁶.

Dans le discours dramatique du XVIII^e siècle, la transcendance ou le merveilleux se trouve effacé ou relégué au fond naturel, psycho-physique ; la métaphysique se réduit au mystère de la faiblesse humaine¹⁷ plutôt qu'à celui de l'iniquité, voire de la première faute. Résultat ? La croyance dans la réalité du mal non immanent s'estompe mais, avec elle, l'espérance dans la jouissance paradisiaque¹⁸.

¹⁴ Emmanuel Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* (1785), dans J. Delumeau 1992 : 298-300.

¹⁵ *Le Paradis perdu* (1805), les cinq derniers vers du 4^e et dernier chant (Parny 2009 : 87). Ici, Catriona Seth rappelle la fin des *Galanteries de la Bible* du même Parny : « Ève, tu m'aimes, je t'adore. / Et le baiser nous reste encore : / Crois-moi, voilà le paradis » (*Ibid.*, n. 71). Une version plus pudique de cette résignation se lit dans *La Vision d'Ève* de Léon Dierx (1838-1912), parnassien originaire de Bourbon/La Réunion, comme Parny et Leconte de Lisle.

¹⁶ Encore une note de Catriona Seth, à propos des *Galanteries de la Bible* de Parny : après avoir touché au fruit défendu, Ève paraît embellie par son péché (Parny 2009 : 71 n. 41).

¹⁷ Pour les Philosophes, comme d'Alembert, et bientôt pour Kant, « la nouvelle métaphysique est la science du fonctionnement de l'esprit, une réflexion sur la réflexion, bref une épistémologie », signalent Robert Mauzi et Sylvain Menant, cités par Béatrice Didier ('Métaphysique', *Le Siècle des Lumières*, M. A., Paris, Gallimard, 1987, p. 268-269).

¹⁸ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992 ; *Le Péché et la peur. La culpabilité en Occident XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1983.

Une trace du premier mystère semble conservée dans *La Dispute* de Marivaux, dans une apparition surprise finale. Le dramaturge s'exprime à travers une mise en abîme et le théâtre dans le théâtre, qui appellent un *deus ex machina* pour préserver l'ombre d'un dénouement prometteur. L'expérience du « premier âge » du monde, a priori réconfortante, s'avère peu fiable à la relecture, et l'éducation, dispensée aux quatre jeunes cobayes des deux sexes, « trichée » : les éducateurs seraient-ils un avatar du Serpent ? Marivaux voulait-il suggérer la corruption possible des élites intellectuelles et artistiques ?

Deux jeunes filles, Églé et Adine, « enfants de la nature », sont dirigées par Carise et Mesrou de sorte à les faire tomber amoureuses chacune de sa propre beauté, d'abord. Pour y parvenir, il suffit de ne pas reprendre l'élan narcissique de l'adolescente en réveil de conscience et de sa féminité à la fois :

ÉGLÉ. – [...] Vous devez avoir eu bien du plaisir à me regarder, Mesrou et vous. Je passerais ma vie à me contempler ; que je vais m'aimer à présent !

CARISE. – Promenez-vous à votre aise, je vous laisse pour rentrer dans votre habitation.
[...] (sc. 3)

Aucune correction de la part de la gouvernante ; au contraire, juste avant, elle a bien renchéri sur les auto-adorations d'Églé : « Il est vrai que vous êtes belle. » La première auto-connaissance acquise, grâce au ruisseau, est ainsi déviée pour alimenter un amour-propre insatiable, toujours affamé de nouveaux triomphes sur des victimes-hommes et des rivales-femmes. L'éducation « expérimentale » n'a produit que des libertins. La « première infidélité », c'est l'éducatrice elle-même qui en est coupable, et non ses cobayes féminins.

Car, ensuite, on les laisse séduire les deux jeunes gens qui les rencontrent dans l'enceinte où, jusqu'à l'âge de « dix-huit ou dix-neuf ans », ils avaient grandi séparés. Et le danger qui pointe à l'horizon n'est pas celui de « la première infidélité » mais plutôt celui de l'égoïsme et de la vanité exacerbée, notamment dans le *beau* sexe, amoureux de sa beauté, qui stérilise toute relation.

La « bonne surprise » finale amène sur la scène un couple parfait, qui pourtant n'avait pas été prévu dans le canevas de l'expérimentation présentée par le Prince à son amie Hermiane, dans le Prologue (sc. 2) à la pièce intérieure – celle de la séduction (sc. 3-20). Dina et Meslis, malgré l'assonance de leurs prénoms avec ceux des quatre enfants « libidineux », se suffisent à eux-mêmes et se regardent l'un l'autre comme des personnes entières, vivant dans une complémentarité généreuse, aux antipodes de l'égoïsme et de la vanité. Comment ont-ils réussi leur éducation, puisque leurs maîtres – mais où ? et par la volonté de qui ? – avaient aussi été Carise et Mesrou, qu'ils reconnaissent bien ? Voilà l'équivalent marivaldien de l'énigme biblique qui met face à face deux femmes créées sans la tare du péché originel : Ève et la Vierge Marie.

Entre temps, la lecture protestante de la Bible, comme le fait remarquer Jean Delumeau, de même que la critique historique inaugurée par Richard Simon, relevaient l'absence de la séquence du péché originel dans le premier

récit de la création de l'homme, ce qui atténuait le poids de la première faute, si pénible pour les tenants de l'augustinisme¹⁹.

La tragédie de Gabriel-Marie Legouvé (1764-1812), *La Mort d'Abel*²⁰, est surtout une interrogation sur la poésie sacrée au théâtre, voire à l'école. Les deux ressorts de la tragédie, la terreur et la pitié, se retrouvent dans « une catastrophe très pathétique, autant par l'intérêt qu'inspire un frère tué de la main de son frère, que par celui qui résulte de l'idée si douloureuse et si imposante du premier meurtre », contrastée avec « la peinture de la touchante simplicité de la nature primitive et des objets qui entouraient l'enfance de l'univers. » Le poème de Salomon Gessner (1730-1788), *La Mort d'Abel*, auquel Legouvé se réfère et qui fut traduit en prose poétique française, reste centré sur le personnage d'Abel le Juste (même si la critique loue le « chef-d'œuvre » donné dans le personnage de Caïn). Les moments forts du poème le prouvent assez : le poème s'ouvre sur le Cantique d'Abel, louange du Créateur, lequel fait voir son union avec l'Éternel. Celle-ci excite la jalousie de Caïn qui, exhorté par son père, finit pas se réconcilier avec Abel, en clôture du premier chant ; l'inquiétude de ses parents, consolés par un Ange ; Satan cherchant la demeure des hommes ; l'âme d'Abel accueillie à sa mort dans les Cieux ; le désespoir de Caïn, pris de remords, voilà les « stations » du drame où Abel préfigure le Christ, et Caïn – Judas²¹.

Dans la tragédie, comme La Harpe le reprochait à son auteur (transcrit Legouvé), le crime de Caïn n'est pas suffisamment motivé par une haine viscérale, que même une réconciliation avec Abel (par respect des parents) ne saurait guérir ; en plus, Dieu semble ici partial, car solidaire avec Abel ; qui pis est, contrairement au poème de Gessner, il n'est pas expliqué que les mauvaises pensées dans le songe viennent à Caïn de l'esprit malin (Abimanelech), et non de Dieu. Celui-ci se compromet ainsi à force de chercher à compromettre le meurtrier en puissance. Danger que Racine avait réussi à écarter dans *Athalie*, continue La Harpe, car son Dieu – très janséniste – ne se mêlait pas des affaires des hommes, parmi lesquels on voit bien qui est le juste (Joas) et qui le méchant (la reine). Legouvé semble avoir confondu le Dieu de la Bible avec les Dieux des mythes anciens, qui étaient bien imparfaits et au-dessous du Destin²².

¹⁹ Jean Delumeau, *Le Pêché et la peur, op. cit.*, p. 283.

²⁰ Jouée au Théâtre de la Nation, en 1792 ; publiée « À Paris, chez J. G. Merigot le Jeune, en 1793 ». Accessible en ligne, consultée le 15 juillet 2017 : <https://archive.org/stream/lamortdabeltrag00legouoft#page/n35/mode/2up>. Legouvé donna encore *Épicharis et Néron, ou Conspiration pour la liberté, tragédie en cinq actes et en vers, représentée pour la première fois au théâtre de la République, le 15 pluviose, l'an second de la République Française*, Paris, André an VIII (1799).

²¹ Édition accessible en ligne, consultée le 15 juillet 2017 : <https://archive.org/details/lamortdabelpome00gessgoog>.

²² La critique de Jean-François La Harpe (1739-1803), parue dans *Mercure français* du 7 avril 1792, est jointe à l'Annexe 1 dans une édition critique récente de la tragédie d'Abel par Paola Perazzolo, *MHRA Critical Texts*, vol. 61, Cambridge, Moderne Humanities Research Association, 2016.

Cette critique acerbe concède quelques qualités à la pièce du jeune auteur, dont la simplicité des premières mœurs dépeintes d'une manière touchante. L'un des problèmes qu'implique l'avènement du sacré biblique est ainsi posé : si l'on se garde d'impliquer Dieu dans les conflits humains, puisqu'on ne saurait le confondre avec les habitants d'Olympe, depuis des siècles prompts à descendre sur le théâtre, comment « mettre en scène » le lien qui doit pourtant exister entre Lui et les créatures ?

Sur ce dernier point, les discours lyrique ou épique bénéficient d'une facilité : ils n'ont pas à impliquer Dieu comme partie prenante du conflit dramatique, mais peuvent faire de Lui un arbitre suprême ou un destinataire vénérable. L'unité d'une pièce classique ne saurait s'en accommoder, à moins de reconstituer l'image divine elle-même. Un avatar de ce problème reviendra dans le dernier type de discours abordé ici.

Le discours narratif – y compris dans les deux cycles donnés pour exemple (« enfants de la nature », « dangers de la ville ») – s'éloigne du modèle biblique de sorte à éviter le problème qui reviendra dans les récits du XXe siècle, celui du lieu d'énonciation et de la qualité du narrateur²³. Au XVIIIe siècle, dans les romans à la première personne, cette question est heureusement éludée : que les avatars du « premier homme », reconstruit au sein de la nature, ou ceux de Caïn, dans le second cycle, signent de leur main leurs témoignages, cela paraît bien acceptable, sinon probable. Certes, moyennant quelques subterfuges pour rendre possible le témoignage de personnes peu conscientes de leur état.

Gaspard Guillard de Beurieu (1728-1795), « auteur d'ouvrages pédagogiques », fut aussi l'auteur de *L'Élève de la nature*, paru en 1763, puis en 1764 chez Panckoucke, augmenté en 1771 aux trois volumes²⁴. Avec Henri-Joseph Laurent dit Dulaurens (1719-1793) et Louis-Sébastien Mercier (1740-1814), ils s'inscrivent dans cette prétendue expérimentation que le roman devait confirmer : sur l'exemple d'un individu, reconstruire l'évolution de l'espèce, donc de l'humanité entière. Le héros de *L'Élève de la nature* aurait ainsi été le pendant philosophique d'Adam, « l'enfant de Dieu ». « Fiction heuristique », selon le mot de Jean-Michel Racault, « un nouvel Adam condillacien », « l'élève de la nature » de Beurieu doit confirmer la priorité de l'empirisme sensualiste sur l'innéisme²⁵. Ce dernier

²³ Chez Jules Supervielle, Michel Tournier, Jean Grosjean, la narration se fait du point de vue d'un narrateur omniscient, équivalent de la voix biblique inspirée par l'Esprit Saint (version dogmatique) ou des scripteurs de cultures et époques diverses (version scientifique).

²⁴ Les deux premières éditions, en deux volumes, ne lui sont pas attribuées avec certitude, contrairement à la suivante, localisée à Amsterdam et Lille, chez J.-B. Henry, 1771. D'autres ouvrages : *Abrégé de l'histoire des insectes*, *De l'allaitement et de la première éducation des enfants*, *Cours d'histoire* confirment sa vocation de pédagogue. Prémonition ? Il dédia à Rousseau son discours *L'heureux citoyen*, paru chez la Veuve Panckoucke en 1759. Plus de 14 éditions de *L'Élève* sont attestées entre 1763 et la fin du siècle, selon Philip Gove, cité par Jean-Michel Racault (2003 : 310 n. 43).

²⁵ Le modèle n'a pas toujours eu la même fonction : J.-M. Racault retrace l'histoire du motif d'« enfant de la nature » depuis les *Histoires* d'Hérodote (expérimentation d'un pharaon, hypotexte parallèle de *La Dispute*) jusqu'au *Philosophe autodidacte*, récit d'un conteur arabe transmis

n'y semble guère exclu. En effet, les messages des trois auteurs diffèrent bien entre eux²⁶. Les expériences d'Ariste, l'élève éponyme, le mènent depuis une thèse (auto-éducation « naturelle » sensualiste – pourtant sous la haute surveillance de son père, caché, comme une providence – renforcée par l'épreuve de la robinsonnade) par une antithèse (la confrontation avec la société aliénée et corruptrice) vers une synthèse (utopie patriarcale et physiocratique dans l'île jadis connue). Celles d'Imirce et de son compagnon et amant Émilor, commencées dans une caverne, se prolongent par la découverte de la société « policée » sans que l'héroïne exerce contre elle son criticisme ; guidée par leur « tuteur » Ariste (nom qui révèle une intention polémique de Dulaurens envers Beaurieu), l'héroïne se métamorphose en une mondaine qui rencontre son nouveau mentor en Xan-Xung, un sage Chinois dissident, poursuivi dans son royaume pour avoir mal parlé des jésuites²⁷. *L'Homme sauvage* de Louis-Sébastien Mercier²⁸ semble plus tourné vers la source biblique, mais cela pour remettre en cause la morale primitive à l'occasion du débat sur l'inceste : innocent aux yeux des enfants de la nature, l'inceste devient criminel dès qu'ils se trouvent dans un contexte social, encore plus si un dogme y est appliqué, comme après la conversion au christianisme de Zaka, qui se fait religieuse pour expier sa prétendue faute. La narration est menée par son frère, Zidzem, né « parmi les Chébutois, peuple du sud de l'Amérique » (Mercier 1784 : 13), qui prend en Europe le nom de Williams sous lequel il fait, « jusqu'à la fin de l'ouvrage » une longue confession devant un ami²⁹. Le chapitre XXXVI et dernier amène une conclusion qui ne ressemble qu'en partie à celle de *Candide* : pour vivre heureux en ce monde, il faut fuir le grand monde sans s'illusionner pourtant sur le bonheur des sauvages, féroces et violents. Toujours y aura-t-il un choix :

[...] Je pense qu'il faut vivre dans un état sauvage, c'est-à-dire borné à une unique et petite famille [...] ou jouir complètement de tous les avantages de la civilisation. (Mercier 1784 : 268)

Par rapport à l'optimisme, affiché dans *l'Histoire naturelle de l'Homme* du comte de Buffon³⁰, la prudence, voire le scepticisme, est de rigueur. La vignette

par Gracian et auteurs anglais (en particulier John Kirkby et son *Automathès* de 1747). Du côté français, trois noms déjà évoqués : Beaurieu, Dulaurens et Mercier.

²⁶ Voir Racault (2003 : 316-317) pour le bilan.

²⁷ Motif autobiographique, Dulaurens ayant débuté en 1761 par des *Jésuitiques*, lettres qui devaient assurer sa carrière au moment de l'attaque du Parlement de Paris contre l'ordre de Saint Ignace. Il en fut quitte pour avoir échappé à la Bastille, grâce à une prompte fuite, contrairement à son co-auteur complice.

²⁸ J.-M. Racault (2003 : 312 n. 50) indique sa source : le conte *Der Wilde* de Pfeil, comparé déjà avec le roman de Mercier par E.T. Annandale (*Revue de Littérature Comparée*, n° 4 1970, p. 444-459).

²⁹ Comme le précise une parenthèse en tête du premier chapitre (Mercier 1784 : 8).

³⁰ Michel Delon renchérit dans sa Préface aux *Œuvres* du naturaliste : « Un scénario abstrait de découverte progressive de chacun de cinq sens s'anime en un récit sensuel où les

reproduite en tête de l'ouvrage du naturaliste, dans l'édition récente de la Pléiade, a de quoi faire rêver : à gauche, un Adam en posture d'inspiré est en train de donner leurs noms aux animaux conduits devant lui ; à droite une Ève est assise gracieusement, accompagnée d'un ange et de deux angelots, qui présente une poitrine généreuse de... cinq mamelles !³¹

A-t-on encore besoin de regarder après le récit de la Genèse ? Il serait intéressant, voire urgent, de mettre les ouvrages du XVIIIe siècle en relation avec leurs antécédents de l'Antiquité et du Moyen Âge, ainsi que de la première modernité, des XVIe et XVIIe siècles. Sans négliger l'étude de ce qui s'ensuit, donc des conséquences – évolution des motifs et de leurs métamorphoses – jusqu'au XXIe siècle, car c'est dans la continuité que se révèle ce qui nous touche au sens fort du terme. L'étude de Frank Lestringant sur « L'errance de Caïn », qui commence au XVIe siècle et finit au XIXe siècle, en offre un exemple prometteur.

Le contexte immédiat, pas seulement pour le XVIIIe siècle, implique la littérature dévote (écrite et orale), des polémiques qui regardent la théologie comme la philosophie et l'esthétique, enfin une analyse de langage³².

Finalement, ce serait un projet européen à proposer, à élaborer ensemble ; un projet inter-philologique et interdisciplinaire, projet international et trans-historique. Pour ensemble prendre conscience de la direction que prend et que pourrait prendre notre penser européen, toujours nouveau, éclaireur, sinon éclairé.

Bibliographie :

- « La réécriture au XVIIe siècle », *XVIIe siècle*, n° 186, janvier-mars 1995.
 Aron, Paul (et al.), « Réécriture, réécriture », *Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002
 Beaurieu, Gaspard Guillard de, *L'Élève de la nature*, 2 vol., La Haye et Paris, 1763 ; Amsterdam et Paris, Panckoucke, 1764. Nouvelle édition en 3 vol. : J.B. Henry, 1771
 Buffon, *Œuvres*, Préface de Michel Delon, textes choisis, présentés et annotés par Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007
 Delumeau, Jean, *Une histoire du paradis*. t. 1, *Le Jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992
 Denis, Delphine, « Éléments de bibliographie », *Littératures classiques*, n° 74, 2011/1, p. 237-238. Consulté le 7.07.2017 : <http://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2011-1-page-237.htm>
 Dulaurens, Henri-Joseph Laurent, dit, *Imirce, fille de la nature*, Berlin, l'Imprimeur du Philosophe de Sans-Souci, 1765. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8217z>

beautés du monde et les ressources du corps se révèlent réciproquement les unes aux autres. Tout juste sorti des mains de la Nature, le premier homme apprend à distinguer son être des objets qui l'entourent, mais cette séparation n'a rien d'un deuil, c'est l'affirmation progressive d'une autonomie et la révélation des richesses d'un monde à conquérir. « J'ouvris les yeux, quel surcroît de sensations ! » (Buffon 2007 : X).

³¹ Le dessin est de Jacques de Sève, gravé par Aveline (Buffon 2007 : 1449 note sur *Vignette*). Ainsi Ève, mère de cinq enfants (☿), s'est-elle transformée en déesse d'abondance et de fertilité.

³² Comme dans la récente étude de Geneviève Di Rosa : *Rousseau et la Bible. Pensée du religieux d'un Philosophe des Lumières*, Leiden-Boston, Brill-Rodopi, « Faux titre », 2016.

- Encyclopédie ou le Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers* en ligne : articles ÂME et ORIGINAL PÉCHÉ :
https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/AME,
https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/ORIGINAL
- Genette, Gérard, *Les Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982
- Gessner, Salomon, *La Mort d'Abel. Poème en cinq chants*, traduit de l'allemand par M. Huber, nouvelle édition revue et corrigée, Amsterdam, J.H. Schneider, 1760
- Legouvé, Gabriel-Marie dit Le Citoyen, *La Mort d'Abel, tragédie en trois actes et en vers*, Paris, J. G. Mériot le jeune, 1793
- Lestringant, Frank, « L'errance de Caïn : D'Aubigné, Du Bartas, Hugo, Baudelaire », *Revue des Sciences Humaines*, n° 245 janvier-mars 1997, p. 13-32
- Marivaux, *Théâtre complet*, t. II, édition de F. Deloffre et F. Rubellin, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1992
- Mercier, Louis-Sébastien, *L'Homme sauvage*, à Neuchâtel, de l'Imprimerie de la Société Typographique, 1784
- Parny, Évariste-Désiré de, *Le Paradis perdu*, ed. by R. Robertson et C. Seth, MHRA Critical Texts, vol. 20, Londres, The Modern Humanities Research Association, 2009
- Racault, Jean-Michel, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, « Imago Mundi », 2003
- Reyff, Simone de, « 'Vague m'en vois parmi buissons et haies...' La figure de Caïn dans le *Mistère du Viel Testament* », *Romanica Cracoviensia* n° spécial 2010, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, p. 77-86
- Ricardou, Jean, « Pour une théorie de la réécriture », *Poétique*, n° 77, 1989, p. 3-15
- Riffaterre, Michael, *La Production du texte*, Paris, Seuil, 1979

Paul Heyse : philologue, traducteur, poète

1. Introduction

Retrouver le nom de Paul Heyse (1830-1914) dans une collection d'essais présentant des figures de la tradition intellectuelle européenne, peut surprendre. Représentant principal du courant « l'art pour l'art » en Allemagne au milieu du XIXe siècle et doté d'une pension du Roi de Bavière depuis son jeune âge, il devient, pour la génération des naturalistes, même pour les écrivains bourgeois de l'époque, le symbole de l'impuissance et de la corruption, et les nombreux prix qui lui furent accordés ne firent que renforcer son statut d'écrivain établi. Le jeune naturaliste Conrad Alberti fut un de ses critiques les plus virulents : Heyse est selon lui « die plastische Verkörperung der ganzen sittlichen Verkommenheit der deutschen Bourgeoisie » (l'incarnation plastique de la décadence morale absolue de la bourgeoisie allemande) ; ses œuvres sont marquées par la fausseté : « alles ist verlogen ausgeklügelt, kleinlich, schablonenhaft, eintönig, mechanisch, lüstern » (tout est faussement sophistiqué, borné, stéréotypé, monocorde, mécanique, concupiscent) (Alberti, 1889, 976) ; qu'un tel écrivain existe démontre la décadence de la société allemande de la *Gründerzeit* : « Nur in einer Gesellschaft, die bis ins innerste verfault und zerissen ist, kann dergleichen möglich sein » (Ceci n'est possible que dans une société pourrie et déchirée jusqu'au cœur) (Alberti, 1889, 976). Après de telles critiques, la réputation de Heyse ne s'est jamais vraiment rétablie, et à la différence d'autres auteurs de sa génération, tels que Theodor Storm (1817) ou Theodor Fontane (1819), la recherche sur ses œuvres ne connut pas de « renaissance » que dans les années 1960. Et cependant, les dernières années ont vu naître un intérêt croissant pour les « hommes de lettres » (Tully, 2015), ces médiateurs qui facilitaient la transmission des textes et des idées d'une culture à une autre, et c'est dans cette veine que l'œuvre de Heyse et ses activités littéraires ont été réévaluées, notamment dans la collection *Paul Heyse : Ein Schriftsteller zwischen Italien und Deutschland*, éditée par Roland Berbig et Walter Hettche (2001).

L'Italie et la littérature italienne occupent une place privilégiée dans l'œuvre de Heyse, mais sa réception du poète italien Giacomo Leopardi est

singulière et emblématique des liens culturels entre les deux pays au XIXe siècle. Les deux écrivains sont aussi des philologues, spécialistes de cette discipline qui connaît son apogée pendant tout le siècle. L'œuvre de Leopardi est formée par des influences allemandes de plusieurs sortes : des personnes, des œuvres de Goethe, le courant romantique d'une Mme de Staël qu'il rejette. Pour sa part, Heyse traduit Leopardi pour un public dont les goûts littéraires et philosophiques ont été formés par – ou au moins ont des liens avec – des thèmes leopardiens, notamment le pessimisme d'un Schopenhauer, lui-même lecteur appréciatif du poète italien.

Cette contribution présentera Heyse en tant que médiateur entre l'Italie et l'Allemagne, en visant surtout sa réception du grand poète italien, Leopardi. On tracera dans un premier temps la formation de Heyse, ses études de philologie romane qu'il décrit dans ses souvenirs de jeunesse, ses *Jugenderinnerungen*. On passera ensuite à la lecture d'un extrait de sa traduction des œuvres de Leopardi, que l'on analysera dans le contexte de ses écrits critiques sur l'auteur. Notre intérêt particulier ira pourtant à la nouvelle *Nerina*, qui raconte un épisode de la vie du poète et que nous lirons comme une médiation entre la tradition poétique européenne et les grands thèmes littéraires de l'âge réaliste en Allemagne.

2. Heyse : philologue et écrivain de son époque

Pour les linguistes modernes, Heyse est une figure fascinante, parce qu'il ouvre une porte vers la vie universitaire et le développement de la philologie au XIXe siècle. Né en 1830, deux ans avant la mort de Goethe, mais une quinzaine d'années après les autres auteurs de la génération « réaliste », Heyse grandit dans un milieu académique : son père Karl Heyse est professeur de philologie classique à Berlin, son grand-père était aussi philologue. Heyse a des inclinations littéraires dès son plus jeune âge, fondant un groupe littéraire au lycée, mais il s'inscrit à l'université de Berlin pour suivre son père dans l'étude des langues et lettres classiques : comme il le note plusieurs fois dans ses *Jugenderinnerungen*, il ne pensait pas pouvoir vivre comme poète et cherchait un *Brotstudium*, une discipline qui lui assurerait une carrière (Heyse, 1985, III/I, 69). Pourtant, les cours magistraux des philologues, même des plus grands comme Böckh et Lachmann, ne réussissent pas à stimuler son intérêt ; il change de direction après deux ans et s'inscrit à Bonn, en 1849, en histoire de l'art, espérant que cette matière lui laissera du temps pour écrire :

« Am ehesten bildete ich mir ein, das Zeug zum Studium der Kunstgeschichte zu haben. Hatte sie doch auch Kugler, ihren Mitbegründer, nicht so ganz in Beschlag genommen, daß sie ihm nicht Zeit und Kraft für allerlei novellistische und dramatische Allotria übrig gelassen hätte. » (D'abord, je pensais avoir l'étoffe nécessaire pour étudier l'histoire de l'art, puisque celle-ci n'avait pas été trop exigeante même

pour Kugler, son cofondateur, lui laissant temps libre et énergie pour toutes sortes de plaisanteries dramatiques et nouvellistes. (Heyse, 1985, III/I, 94)

Mais à nouveau, l'inspiration que Heyse cherchait dans ces cours s'avère illusoire, « freilich eine Täuschung » (bien entendu une illusion) (Heyse, 1985, III/I, 95), et après avoir rencontré des difficultés à rédiger une dissertation sur les corporations des tailleurs de pierre au Moyen Âge, il change de discipline et se tourne cette fois vers la philologie romane, discipline naissante à laquelle Heyse s'est intéressé grâce aux cours de Friedrich Christian Dietz, un des fondateurs de la discipline :

Den Rest der Zeit, die ich noch in Bonn zubrachte, verwendete ich darauf, mit dem Studium der romanischen Philologie Ernst zumachen. Damals war sie noch eine junge Wissenschaft, gleichsam erst aus dem Haupte eines einzigen Mannes geboren, des hochverdienten Friedrich Dietz, der trotz seiner grundlegenden Werke über Leben und Dichten der Troubadours, der romanischen Grammatik und des Wörterbuchs, wodurch er für die romanische Wissenschaft das geworden war, was die Brüder Grimm für die germanische, nur wenig Schüler hatte. Zu diesen gesellte ich mich in seinem Kolleg über Dante. Auf eigene Hand aber hatte ich mich in das uferlose Meer des spanischen Theaters gestürzt, auch angefangen, spanische Lieder und Romanzen zu übersetzen. Wenn ich auch nicht hoffen konnte, es in dieser Wissenschaft jemals zur Meisterschaft zu bringen, so war doch hier auch für eine geringere Kraft noch so viel zu tun, daß ein redlicher Arbeiter sich auch als Handlanger und Geselle verdient machen konnte. (Heyse, 1985, III/I, 109) (Pendant le reste du temps que je passai à Bonn, je m'occupai à étudier sérieusement la philologie romane. Elle était à l'époque encore une jeune science, tout récemment née de la tête d'un seul homme de grand mérite, Friedrich Dietz, qui avait très peu d'étudiants, malgré ses œuvres fondatrices sur les vies et la poésie des troubadours, sa grammaire romane et son dictionnaire, œuvres à travers lesquelles il était devenu, pour les études romanes, ce que fut Grimm aux études germaniques. Je me joignis à eux dans ses cours sur Dante. Mais, de ma propre initiative, je m'étais plongé dans la mer du théâtre espagnol, j'avais également commencé à traduire quelques chansons et romances espagnoles. Même si je ne pouvais espérer maîtriser cette science, il restait pourtant aussi beaucoup à faire pour une puissance moindre, de façon à ce qu'un travailleur honnête pût aussi se faire valoir comme apprenti et compagnon.)

Heyse s'oriente certes vers la philologie romane parce qu'il se trouve inspiré par un chercheur innovateur, mais il décide également d'emprunter ce nouveau parcours disciplinaire car la philologie romane lui donne l'occasion d'étudier la littérature européenne canonique, comme la citation ci-dessus le montre bien, en se mettant hors de ses propres contextes littéraires. S'il connaissait bien la littérature allemande contemporaine, grâce à ses activités variées et à des amitiés à Berlin, c'est à Bonn qu'il découvre sérieusement Goethe et Shakespeare. Ayant décidé de devenir poète, il se tourne vers l'étude de Dante et écrit son premier drame, *Francesca von Rimini* (Heyse, III/I, 107-9). N'exagérons pas : Heyse n'est pas un scientifique, mais, à mon sens, il est significatif, pour sa carrière et pour son œuvre, que tous ces éléments – l'inspiration de la production

poétique, la littérature romane et la traduction des textes – se trouvent liés pendant cette période de jeunesse où il commence sa nouvelle vie d'écrivain, de *Dichter* (poète).

Heyse rentre à Berlin en 1850, continue ses études romanes (provençal, basque, théâtre espagnol) et obtient son doctorat en 1852 avec une dissertation sur le refrain dans la poésie des troubadours. Ayant réussi sa soutenance, « [ein] hochnotpeinliche[s] Verhör über meine sehr junge und unsichere Gelehrsamkeit » (un interrogatoire fort embarrassant sur mon érudition encore très jeune et incertaine), il passe, financé par le gouvernement prussien, une année en Italie où il effectue des recherches bibliographiques sur des manuscrits provençaux. Ce qu'il garde de cette année, ce sont pourtant des expériences et des souvenirs qui se cristalliseront dans une esthétique du « vraiment authentique et fort dans l'art », qui dominera son écriture et sa pensée critique pendant toute sa vie :

Was ich aber mit heimbrachte, als die Frucht dieses Wanderjahrs, die neuen Maßstäbe für das wahrhaft Echte und Mächtige in der Kunst und die unvergängliche Liebe zu dem großen Stil der Natur, wie er mir im landschaftlichen und Volkscharakter Italiens aufgegangen war, davon habe ich mein langes Leben hindurch in so mannigfaltiger Weise Rechenschaft abgelegt, daß ich an dieser Stelle mir den zweifelhaften Versuch ersparen kann, von so reichen und tiefen Eindrücken die Summe zu ziehen. (Heyse, 1985, III/I, 167) (Ce que je rapportai chez moi, comme fruit de cette année de voyage, du vraiment authentique et puissant dans l'art, et l'amour immortel pour le grand style de la nature tel qu'il naquit en moi dans les paysages et le caractère du peuple d'Italie, j'en ai rendu compte tout au long de ma vie, et de façon si variée que je puis m'épargner ici l'essai douteux de faire la somme de ces expériences si riches et profondes.)

De retour à Berlin à l'automne 1853, il commence à préparer son *Habilitation*, mais, grâce aux interventions de son ami également philologue-poète, Emmanuel Geibel, il reçoit une invitation du roi de Bavière à résider à Munich avec une pension annuelle de mille *Gulden*.

A Munich, la vie de Heyse ne change que très peu, hormis la mort de sa femme en 1862 et son remariage en 1874. Il participe au salon du roi, les *Symposien* hebdomadaires, où se rassemblent des hommes de lettres de Munich, fonde la société littéraire *Das Krokodil* (avec Geibel, Bodenstedt et autres) et reste au centre des activités littéraires pendant longtemps, non seulement en écrivant lui-même des romans, des drames, des poèmes et – surtout – des nouvelles, mais, plus important encore, en étant l'éditeur du *Deutschen Novellenschatz* (24 volumes, 1871-6) avec Hermann Kurz, du *Novellenschatz des Auslandes* (1872, 7 volumes), du *Neuen deutschen Novellenschatz* (24 volumes). Outre ces volumes qui consolidèrent les goûts nationaux, Heyse cherche également à alimenter en Allemagne l'intérêt pour les traditions européennes : il traduit, avec Geibel, des poèmes espagnols, *Ein spanisches Liederbuch* (1852), et devient un traducteur actif depuis l'italien en particulier : il traduit entre autres Machiavel et Leopardi, et publie notamment une collection de plusieurs volumes : *Italienische Dichter*

seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts (1889). Et si ses propres principes poétiques n'évoluent guère, il est, comme le souligne Günter Häntzschel, un éditeur ouvert et prêt à soutenir de nouvelles voix (Häntzschel, 2001, 21) ; ses textes de traducteur survivent aux attaques des naturalistes pour devenir des standards dans les anthologies de poésie italienne en Allemagne (Häntzschel, 2001, 24f.).

Et c'est cet aspect médiateur de son œuvre qui paraît non seulement le plus pertinent pour notre discussion sur les intellectuels européens – les hommes et les femmes qui ont conceptualisé l'Europe ou qui ont été des agents culturels et littéraires à l'échelle européenne – mais aussi pour la recherche, aujourd'hui plus ouverte et sensible au rôle de la traduction dans les cultures et littératures nationales, et donc aux traducteurs en tant qu'agents de médiation culturelle. Dans ce contexte la rencontre littéraire entre Heyse et Giacomo Leopardi semble emblématique. Leopardi était philologue et traducteur lui-même, et ses idées poétiques se développent en correspondance avec la culture allemande (Costazza, 2002). Il lit Goethe à travers des traductions et grâce à des contacts allemands (Pacella, 1993), et devient connu en Allemagne (Scheel, 1992, Baehr), en partie parce que son propre pessimisme répond aux courants prônés par Schopenhauer, comme le souligne – et le regrette – Heyse (Heyse, V/II, 1). Leopardi s'est même vu proposer un poste en philologie romane à Bonn. Heyse traduit tous les textes de Leopardi disponibles à l'époque, poésie et prose, qu'il publie dans deux volumes. Mais son engagement avec le poète ne se limite pas à des traductions : il accompagne ses traductions d'essais critiques et rédige une nouvelle, *Nerina*, qui présente un moment de la vie de Leopardi. Dans ces deux textes, Heyse conteste la réception de Leopardi comme pessimiste : de façon explicite dans l'essai sur la *Weltanschauung* du poète-philosophe alors que, dans la nouvelle, à laquelle nous consacrerons l'essentiel de notre attention, Heyse dévoile un Leopardi réaliste plutôt que pessimiste. Notre analyse se concentrera sur *Nerina*, mais nous présenterons, dans un premier temps, une brève discussion sur ses traductions leopardiennes – sur base d'un extrait tiré du « Canto notturno di un pastore errante dell'Asia » (« Nachtgesang eines wandernden Hirten in Asien ») dont nous reproduisons la deuxième strophe.

3. Heyse traducteur

Vecchierelbianco, infermo,
 Mezzo vestito e scalzo,
 Con gravissimo fascio in su le spalle,
 Per montagna e per valle,
 Per sassi acuti, ed alta rena, e fratte,
 Al vento, alla tempesta, e quando avvampa
 L'ora, e quando poi gela,
 Corre via, corre, anela,
 Varca torrenti e stagni,

Ein Greis, grau und gebrechlich,
 Nur halb bekleidet, barfuß,
 Den Rücken unter schweren Last gebeugt,
 Der über Berge keucht,
 Durch Klüft und Klippen, tiefen Sand und Hecken,
 Im Sturm, im Ungewitter, wenn die Luft
 Glüht oder eisig glastet,
 Erläuft und läuft und hastet,
 Setzt über Strom und Sümpfe,

Cade, risorge, e più e più s'affretta,
 Senza posa o ristoro,
 Lacero, sanguinoso; infin ch'arriva
 Colà dove la via
 E dove il tanto affaticar fu volto:
 Abisso orrido, immenso,
 Ov'ei precipitando, il tutto obblia.
 Vergine luna, tale
 E' la vita mortale.
 (Leopardi, 1987, I, 84f.)

Fällt hin, steht wieder auf, eilt mehr und mehr,
 Zerfetzt, blutrünstig, bis er endlich anlangt,
 Wohin der Weg und dessen
 Vielfache Mühsal einzig hingelenkt,
 Zum unermessenen Abgrund,
 Und stützt hinab, zu ewigem Vergessen.
 O keucher Mond, dies eben,
 Ist unser Menschenleben
 (Heyse, 1985 V/II, 101).

Le germaniste qui lit Leopardi pourrait s'attendre à ce que la traduction vers l'allemand ressemble à un texte de Hölderlin – grand, classique, sublime – mais ceci n'est point l'effet que produit le texte de Heyse. A la première lecture, on s'étonne, pour le dire simplement, que le texte ait l'air si allemand. Lors d'une lecture plus attentive, on note que cette impression se produit grâce à une fréquence d'allitération qui se rapproche du *Stabreim* (versification allitérative), rappelant donc la poésie germanique ancienne. Tandis que Leopardi établit des connections avec la tradition italienne au niveau lexical et symbolique, faisant allusion à Pétrarque dans le premier vers de la strophe (Leopardi, 1987, I, 986), Heyse semble ancrer son texte de manière formelle dans la tradition allemande, ce qui a pour conséquence que l'image poétique prend des associations nouvelles et différentes : on est ici dans le nord, dans le monde lugubre du vers allitératif des chansons de geste et des drames wagnériens. Cette transplantation imaginaire n'est pas uniquement le résultat d'une répétition consonantique, mais de sons précis : les 'gr', 'p', 'b' qui apparaissent dans notre texte ont une présence beaucoup plus marquée que les allitérations dans le texte italien. On note dans les trois premiers vers les 'c' et les 's', mais le placement de ces sons fait qu'ils ont une présence moins frappante et moins déterminante. L'atmosphère de la traduction naît également du changement au niveau du rythme : le texte de Heyse est iambique, avec très peu de variations métriques, et cette structure crée une pression constante, une énergie de ballade, augmentant la présence des structures allitératives déjà notées.

En outre, les solutions qu'applique Heyse dans les premiers vers de la strophe semblent déterminantes pour les vers qui suivent. Si Heyse a augmenté l'importance de l'allitération que l'on note dans le premier vers italien, alors cette solution mène, en tant que procédé de traduction plus généralement adopté, à des départs significatifs dans le cinquième et sixième vers de la strophe, où Heyse change l'image représentée pour atteindre des buts phonologiques : « keucht » est motivé par « gebeugt » et par les allitérations dans le vers suivant. Ici aussi, il préfère des solutions sonores à la précision au niveau des images, et le vers, plus long et divisé en trois parties chez Leopardi (Per sassi acuti, ed alta rena, e fratte), devient chez Heyse deux paires de noms (« Klüft und Klippen » ; « Sand und Hecken »). Encore une fois, les choix de Heyse ont

des implications rythmiques, donnant au texte allemand, me semble-t-il, une urgence presque faustienne.

L'explication pour ces stratégies de traduction se trouve dans la vision de Leopardi que Heyse présente à ses lecteurs dans ses deux essais, « Leopardis Weltanschauung » et l'introduction aux poèmes qu'il glisse dans ses notes accompagnant les traductions. Heyse reconnaît que, pour la plupart de ses lecteurs, Leopardi est connu comme un poète du pessimisme (Heyse, 1985, V/II, 1). Dans son essai « Leopardis Weltanschauung », Heyse cherche à distinguer l'homme Leopardi, dont les sentiments pessimistes ont été préservés avant tout dans ses écrits philosophiques, du poète (*Dichter*) Leopardi dont la poésie transcende les limites de ses expériences personnelles (Heyse, 1985, V/II, 17). Pour Heyse, Leopardi est, en tant que 'Dichterseele' (âme poétique), parmi les 'energischesten Denker' (penseurs les plus énergiques), 'muthigsten Charaktere' (caractères les plus courageux), est 'stark' (fort) et 'redlich' (honnête) (Heyse, 1985, V/II, 17), motivé avant tout par la 'wirkende Kraft' (pouvoir effectif) de sa poésie (Heyse, 1985, V/II, 22). Qui plus est, Heyse critique les traductions de Georg Brandes (1869) pour leur manque de style (Heyse, 1985, V/II, 157), le style étant pour Heyse l'expression unifiante d'une individualité poétique, 'ein durchwaltendes individuelles Machtgefühl' (un sentiment de pouvoir individuel dominant) (Heyse, 1985, V/II, 158). Bref : la traduction de Heyse, énergétique, d'une cohérence marquée, fait partie d'une vision plus vaste du poète, vision d'une âme forte, pleine de puissance ; son concept du style dépend également de l'idée d'élan créateur.

4. Heyse et Leopardi en tant que réalistes : *Nerina*

Passons maintenant à la nouvelle *Nerina* (1874) qui apparaît au début des traductions, en 1878, en guise d'introduction, pour ensuite être intégrée dans une collection de nouvelles italiennes. *Nerina* s'ouvre sur une scène idyllique : le jeune poète assis seul sur la colline, où il vient de composer, sans corriger une seule faute, sans changer un seul mot, « L'infinito » – dans la traduction de Heyse, bien sûr. Leopardi, ayant relu son poème, se détend ; après un moment de réflexion, il répète la dernière ligne du poème, cette fois-ci en italien, et éprouve, selon le narrateur, le plaisir que donne la transformation de toutes les émotions d'un seul moment en un mot éternel (Heyse, 1985, I/III, 486f.).

Leopardi se met à descendre la colline et le narrateur décrit la physiologie du poète, révélatrice de ses souffrances physiques, ses maladies, sa faiblesse ; il raconte quelques détails bien connus de sa vie : son érudition et ses travaux philologiques, les limites financières et intellectuelles de son environnement à Recanati, son existence d'étranger parmi les siens, « Fremdling unter den Seinigen », marqué par le destin, par la nature « marâtre » (Heyse, 1985, I/III, 487).

Rentrant à la maison familiale, il rencontre Nerina, une voisine qu'il connaissait autrefois, mais qu'il n'a pas vue pendant quelques années. Nerina s'approche de lui pour lui rendre le cahier qu'il a laissé sur la pente de la colline. La jeune fille de 17 ans est belle, elle le sait très bien, et c'est une fille de province, de nature. Pourtant, non seulement elle connaît Leopardi, mais elle connaît aussi ses poèmes, qu'elle a pu lire en secret. Une courte discussion révèle que la jeune fille est sensible ; les écrits de Leopardi ont éveillé, ou au moins ont augmenté chez elle un sentiment de mélancolie : elle a perdu la joie naturelle de sa jeunesse. Leopardi, quant à lui, est attiré par Nerina, sans être sûr si ce qu'il éprouve est un sentiment d'amour, de sympathie, ou bien une attraction pour son mystère naturel.

Chez lui, plein d'émotions confuses, Leopardi écrit « *Le ricordanze* », poème où le nom de Nerina apparaît. Il écrit jusqu'à l'avant-dernière strophe : « *Und welcher Sterbliche/ Weiß noch vom Unglück nichts, dem schon die holde/ Jahreszeit entschwunden, seine gute Zeit,/ Dem schon die Jugend, ach die Jugend auslosch !* » (Et quel mortel pour qui la belle saison est déjà perdue, pour qui le beau temps, sa jeunesse, oui sa jeunesse est déjà éteinte, ne connaît point ce malheur !) (Heyse, 1985, I/III, 503). De sa chambre, Leopardi entend Nerina qui chante : cette fois, une chanson populaire toscane. Tandis que le poème de Leopardi était un hymne aux joies perdues, une expression de résignation, cette chanson qui l'éveille et l'attire donne une réponse claire : l'amour est comme le collet d'un piège – en essayant de se libérer, on ne fait qu'en resserrer le nœud. Leopardi et Nerina échangent quelques mots et des cadeaux : Leopardi lui jette le manuscrit de son poème « *L'infinito* », elle lui jette des fleurs. Leopardi dort mal, tourmenté à la fois par l'espérance, par le désir d'être aimé, mais aussi par le doute, l'idée qu'il ne puisse jamais rendre une jeune fille heureuse.

Le matin, le père de Nerina rend visite à Leopardi : il lui demande de convaincre sa fille d'honorer son engagement envers un jeune homme beau, riche et dynamique qui pourra changer le sort de la famille de Nerina. L'après-midi, Leopardi est accueilli chez les parents de Nerina. Il tente de persuader la jeune fille de trouver son bonheur avec ce jeune homme, d'entrer dans la vie « *comme le font mille autres* » (Heyse, 1985, I/III, 520). Lorsque Nerina répond que ce sont ses propres poèmes qui lui ont permis de comprendre qu'elle n'aimait pas ce jeune homme, Leopardi suggère que ces poèmes étaient des expressions de moments et d'émotions personnelles, mais qu'elle doit chercher son bonheur dans la vie quotidienne. Il annonce qu'ils ne se reverront jamais, elle l'embrasse et le quitte. Leopardi part le lendemain pour Florence ; après quelques mois, il apprend la disparition de Nerina, morte d'une maladie de cœur. Il rentre chez ses parents et ajoute la dernière strophe à « *Le ricordanze* » pour lui déclarer son amour éternel (Heyse, 1985, I/III, 524).

Dans son analyse récente, Cosetta Veronese constate que le problème central de la nouvelle réside pour l'essentiel dans sa fonction d'introduction,

fonction interprétative (Veronese, 2015). Elle juxtapose le texte littéraire et l'introduction analytique, « Leopardis Weltanschauung », que Heyse écrira plus tard et qui remplace la nouvelle dans les éditions postérieures. Ici, Heyse admet qu'il ne partage point le pessimisme de Leopardi, qu'il a peur que le pessimisme de l'âge contemporain exclue, pour ses lecteurs, une lecture plus ouverte, plus sensible au style. En revanche, Heyse veut démontrer que la compréhension et l'appréciation esthétique peuvent s'effectuer indépendamment d'un engagement envers le contenu philosophique de ces textes. Selon Veronese donc, d'une part la nouvelle insiste sur, en les développant, les motifs idylliques, c'est-à-dire que Heyse guide son lecteur vers une survalorisation d'une partie de l'œuvre ; et, d'autre part, la nouvelle propose une lecture biographique plutôt que philosophique, le pessimisme leopardien devenant, comme le personnage de la nouvelle, la réponse à des émotions personnelles et spécifiques, en contraste aux mots qui, eux, deviennent universels.

Il est impossible de nier que la nouvelle propose une lecture biographique de la collection, mais il faut souligner que Heyse s'oppose justement à la lecture pessimiste tout en constatant que cette lecture se fonde sur une interprétation biographique : il cite notamment l'introduction aux traductions de Brandes (Heyse, 1985, V/II, 1f.). Heyse cherche en revanche, dans son analyse, à distinguer le Leopardi homme du Leopardi poète – cette voix forte et pleine de pouvoir.

Et cette interprétation n'exclut pas d'autres possibilités. D'abord, Leopardi n'est point la seule voix créatrice dans la nouvelle : Heyse s'y inscrit lui-même à travers ses traductions, mettant en valeur son rôle et son statut de traducteur artiste dans cette nouvelle qui servait d'introduction à ses versions de *Canti*. Ses propres mots deviennent en fait ici les mots du personnage, qui reçoivent une vie historique. N'est pas à négliger non plus le fait que Heyse écrive une nouvelle : ce genre dans lequel il est maître, et qui domine le paysage littéraire en Allemagne à l'époque. Il s'agit donc de greffer ce poète et son discours, de les accommoder, de les fixer dans une forme allemande de son temps. Dans un deuxième temps, il est essentiel de voir comment Heyse se sert de cette histoire pour inscrire le courant réaliste de sa propre époque dans la grande tradition littéraire européenne. Leopardi et Nerina deviennent chez Heyse des personnages réalistes, comme on les connaît dans les romans contemporains ; ils expliquent et mettent en pratique une philosophie réaliste, telle qu'on le verra chez Theodor Fontane vingt ans plus tard.

Prenons comme point de départ les motifs des poèmes retravaillés par Heyse dans la nouvelle : le texte s'ouvre sur une situation dont les détails sont repris du poème « L'infinito » : la colline, ce *locus* romantique, est rendue réelle dans la description du paysage. Leopardi se trouve sur la pente de la colline, il admire le ciel bleu et distant, il entend le bruit doux du vent dans les arbres, qui semble accentuer le silence profond (Heyse, 1985, I/III, 486). Mais c'est surtout le poème « Le ricordanze » qui fournit la plupart des détails : la conversation

à la fenêtre, évoquée chez Leopardi comme une situation typique, devient ici un événement particulier dans le récit ; la métaphore de la danse, qui décrit la vie légère et belle de Nerina, devient quelque chose qu'elle aime faire concrètement et dont elle parle avec Leopardi (Heyse, 1985, I/III, 496). Bref : le récit de Heyse transforme les évocations symboliques et universelles des textes originaux en des détails réalistes et particuliers dans ses poèmes.

Si Veronese voit dans ce procédé un désir de guider le lecteur vers une interprétation particulière, De Sanctis, au XIX^e siècle, était moins généreux : selon lui, en rendant réels des motifs ou des symboles idéels, Heyse propose une lecture – on pourrait peut-être dire une traduction – réductive et simpliste (Kroes-Tillmann, 1993, 173). Mais le texte de Heyse tourne précisément autour de la relation problématique entre la littérature et la réalité : c'est Nerina qui veut prendre des formules poétiques et les transformer en maximes, selon lesquels elle doit vivre sa propre vie ; elle croit pouvoir prendre les poèmes de Leopardi comme des conseils directs, comme Emma Bovary, et c'est bien sûr Leopardi qui rejette l'idée que l'on puisse prendre des images, des expressions littéraires pour la réalité.

Plus important que ces motifs me semble le thème de la résignation, repris du poème « Le ricordanze », car c'est surtout l'atmosphère de résignation, de *Resignationsstimmung*, qui est au cœur de ce texte et qui marque presque tous les grands textes allemands après 1848. Il ne s'agit point d'un pessimisme total, mais d'une résignation qui se fonde sur le souvenir d'un vrai bonheur, une idylle perdue, et sur la possibilité de petits bonheurs à l'avenir. C'est dans cette veine que Leopardi dit :

Versprich mir, wenn ich nun fort bin, daß du dir Mühe geben willst, dich in das Leben zu finden, wie es Tausende tun. [...] Du bist jung Nerina und das Leben verwandelt uns wundersam, und wenn wir die Tage nur machen lassen und uns nicht selbst gegen ihre Macht verstocken (Heyse, 1985, I/III, 520) (Promets-moi).

(Promets-moi, quand je serai parti, que tu feras l'effort de te retrouver dans la vie, comme le font des milliers de personnes. Tu es jeune, Nerina, et la vie est un miracle qui nous transforme si l'on se contente de laisser les jours faire leur travail sans résister, endurci, à leur pouvoir.)

Ce n'est bien entendu pas la même situation, mais ce sont les mêmes sentiments que l'on retrouve chez Fontane dans ses romans berlinois, comme *Irrungen Wirrungen* (*Errements et Tourments*, 1888), où les amants partent, tristes mais sans grande tragédie, pour s'intégrer à la vie. De même quand Nerina proteste : « keiner ist dem andern gleich, und jeder will nur *sein* Glück » (personne n'est pareil et nous ne voulons chacun que *notre* bonheur) (Heyse, 1985, I/III, 515), on est pleinement dans le discours de bonheur des textes réalistes de l'époque. Encore une fois, on pense à Fontane et au titre éloquent de son roman inachevé, *Allerlei Glück, allerlei Moral*, qui donne naissance à tout un courant de pensée critique. Bref, dans cette nouvelle, un peu kitsch on

l'admet, on retrouve un discours contemporain sur le conflit entre les droits de l'individu au bonheur personnel et le relativisme moral d'une part, et, d'autre part, la tyrannie de la société, l'idée que le seul bonheur *possible* se trouve dans les limites que la société nous impose. Soulignons que les romans de Fontane que nous venons de citer paraissent une dizaine d'années après ce texte de Heyse.

Ce discours, élaboré de façon explicite dans la deuxième partie de la nouvelle, devrait nous rendre plus attentifs aux structures dialogiques du début du texte, car il ne s'agit pas simplement d'un monde idyllique, comme le propose Veronese, mais, selon un procédé assez typique pour l'époque, d'une idylle fragile, instable, et finalement trompeuse. On note, par exemple, la cloche qui brise le silence et les rêveries du poète, le rappelant à l'ordre et à la vie sociale – et il y obéit et descend vers la maison (Heyse, 1985, I/III, 487). Bref, l'idée d'une idylle est assez rapidement exposée comme l'expérience imaginaire d'un moment. Et c'est pour cela qu'il est important que la nouvelle commence avec un poème : nous sommes précisément dans un monde déjà filtré par une imagination poétique, dans un *locus* littéraire.

Car le but de Heyse est non seulement d'agir en tant que médiateur entre deux cultures, mais aussi entre la tradition littéraire et sa propre époque, son propre monde littéraire, entre la période classique-romantique et la période réaliste d'après 1848. En transformant Leopardi en réaliste, il crée un dialogue entre les discours qui dominent les œuvres littéraires de son temps et la tradition européenne. S'il est pour nous problématique que Heyse veuille réaliser des motifs et des poèmes, qu'il crée un monde à partir d'eux et dans lequel ceux-ci ont leur propre vie, c'est peut-être parce qu'il se pose la question difficile du rôle de la littérature dans la vie moderne, de la réalité littéraire.

Bibliographie :

- Alberti, Conrad, « Paul Heyse als Novellist », *Die Gesellschaft. Realistische Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, 5 (1889), p. 967-984
- Baehr, Rudolf, « Die Anfänge der Leopardi-Rezeption in Deutschland », in « *Italien in Germanien* » : *deutsche Italien-Rezeption von 1750-1850 : Akten des Symposiums der Stiftung Weimarer Klassik Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Schiller-Museum 24.-26. März 1994*, éd. par Frank-Rutger Hausmann, Michael Knoche, et Harro Stammerjohann, p. 318-334
- Costazza, Alessandro, « Questi tedeschi sempre bisognosi di analisi, di discussione, di esattezza ». Leopardi und die deutsche Philosophie und Ästhetik des 18. Jahrhunderts', *Ginestra. Periodikum der Deutschen Leopardi-Gesellschaft*, 2002, p. 9-28
- Häntzschel, Günter, « Zum kulturgeschichtlichen Ort Paul Heyse als Literaturvermittler », dans Berbig/Hettche, p. 19-29
- Paul Heyse: Ein Schriftsteller zwischen Italien und Deutschland*, éd. par Roland Berbig et Walter Hettche, Frankfurt, Lang, 2001
- Heyse, Paul, *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Olms, 1985 ; réimpression de *Gesammelte Werke*, Stuttgart, Cotta, 1924
- Kroes-Tillmann, Gabriele, *Paul Heyse Italienissimo: über seine Dichtungen und Nachdichtungen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993

- Leopardi, Giacomo, *Poesie e prosa*, éd. par Ronaldo Damiani et Mario Andrea Rigoni, Milan, Mondadori, 1987
- Pacella, Giuseppe, « Riflessi della cultura tedesca nelle letture e nell'opera di Giacomo Leopardi », dans *Leopardi und der Geist der Moderne Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums*, Stuttgart, 10.-11. November 1989, Tübingen, Stauffenberg, 1993, p. 129-142
- Scheel, Hans Ludwig, « L'eco di Giacomo Leopardi in Germania, Austria e nella Svizzera », *Ginestra*, 1, 1992, p. 23-28
- Tully, Carol, « Nineteenth-Century Literary Networks and the "Unheroic" Man of Letters », in *Fontane and Cultural Mediation: Translation and Reception in Nineteenth-Century German Literature*, éd. par Ritchie Robertson et Michael White, Oxford, Legenda, 2015, p. 182-194
- Veronese, Cosetta, « La *Nerina* di Paul Heyse », in *Strumenti critici* 138 (2015), p. 285-308

Albert Camus, Berlin-Est et l'Europe révoltée

Les intellectuels ont joué, dans l'histoire de l'Union européenne, un rôle qui n'est pas à sous-estimer. Les universitaires du Moyen Âge, les penseurs de la Renaissance et de l'Humanisme, du siècle des Lumières et des mouvements démocratiques du XIXe siècle, les défenseurs de la liberté contre les systèmes totalitaires du XXe siècle, ces intellectuels-là sont tous des garants – dans leurs époques respectives – des valeurs universelles de la liberté et du progrès de la société. Albert Camus se considérait plutôt comme un écrivain ou un artiste, comme un journaliste, moins comme un intellectuel¹. Et pourtant, il en fut un – en tant qu'éditorialiste et essayiste :

S'il a séparé clairement ses écrits littéraires et ses interventions de citoyen et s'est montré critique pour les fictions engagées, *a fortiori* pour la littérature à thèse, son œuvre théâtrale, romanesque et philosophique n'en a pas moins une portée politique dans la mesure où elle livre une vision du monde. Sa notoriété, de surcroît, a donné du retentissement aux interventions publiques de l'écrivain.²

Il fut, selon le mot de François Mauriac, « la conscience de toute une génération »³, et Jean-Paul Sartre, en 1952, a salué quant à lui « l'admirable conjonction d'une personne, d'une action et d'une œuvre »⁴. Camus lui-même s'exprime ainsi, dans l'avant-propos à *Chroniques algériennes*, son dernier texte politique :

Le rôle de l'intellectuel est de discerner, dans chaque camp, les limites respectives de la force et de la justice. Il est donc nécessaire d'éclairer les

¹ Cf. l'article « Intellectuel » dans le *Dictionnaire Albert Camus*. Sous la direction de Jeanyves Guérin. Paris, Robert Laffont, Collection « Bouquins », 2009, p. 420-423.

² *Ibid.*, p. 420.

³ *Le Figaro Littéraire*, 9 janvier 1960. Selon Mauriac, Camus devient le « jeune maître de la jeune élite européenne » parce qu'il a articulé mieux que quiconque les hantises de sa génération : « Toute une génération aura pris conscience d'elle-même et de ses problèmes à travers Camus ».

⁴ Jean-Paul Sartre, « Réponse à Albert Camus », dans *Les Temps modernes*, n°82, août 1952.

définitions pour désintoxiquer les esprits et apaiser les fanatismes, même à contre-courant⁵.

L'engagement en littérature signifiait avant tout, pour Camus, fustiger toutes les formes du totalitarisme, et il est ici très proche de Hannah Arendt. C'est plutôt le courage, et non la théorie, qui a marqué sa pensée politique et Georges-Arthur Goldschmidt le comparait, pour cette raison, à l'écrivain allemand Heinrich Böll⁶. Beaucoup d'écrivains de cette génération ont pris le mot « engagement » au pied de la lettre. L'après-guerre était marqué par la formation de deux blocs, la guerre froide et le « rideau de fer » qui divisait l'Europe de l'époque. Ils n'étaient pas rares, ces intellectuels de gauche à l'Ouest, qui voyaient dans l'Union soviétique un idéal, et dans la RDA la meilleure Allemagne. La confrontation entre l'URSS et les États-Unis a dominé longtemps le grand chemin des Européens vers eux-mêmes, qui a pu atteindre une première étape après la révolution pacifique et la chute du mur en 1989. Trois tragédies des années 50, souvent falsifiées, condamnées, minimisées, ont mis Camus hors de lui-même : l'insurrection ouvrière de Berlin-Est en juin 1953, l'émeute de Poznań en Pologne en juin 1956 et l'insurrection hongroise en octobre 1956. Ces trois insurrections ouvrières ou révoltes à l'Est sont les trois points de ma contribution, qui seront suivis, pour conclure, par quelques remarques sur l'idée d'Europe chez Camus.

Le 17 juin 1953, des ouvriers et des citoyens courageux ont manifesté à Berlin-Est et dans d'autres villes de l'ancienne RDA contre le despotisme communiste, risquant ainsi leur vie. La répression violente de l'insurrection par la dictature communiste a coûté la vie à beaucoup d'Allemands de l'Est. Les agitations avaient déjà commencé le 16 juin, et environ 60 000 personnes ont manifesté à Berlin-Est et des centaines de milliers dans toute la RDA, en somme beaucoup plus de gens que durant la révolution pacifique de 1989. L'intervention des troupes soviétiques a coûté la vie à au moins 153 personnes entre le 19 et le 23 juin. L'événement n'a pourtant provoqué que peu de réactions à l'Ouest. Les rares actes de protestation ont été entamés par le « Congrès pour la liberté de la culture » et quelques groupements politiques proches de la gauche totalitaire. Camus assiste, avec Nicolas Lazarevitch et Louis Mercier, à deux réunions publiques, à Paris et à la Bourse du travail à Saint-Étienne, pour porter plainte contre ces répressions. Son allocution sera publiée par le journal libertaire *Témoins* et son éditeur Jean-Paul Samson, et un numéro spécial intitulé *Le rôle de Berlin dans l'histoire* est dédié

⁵ Albert Camus, *Avant-propos. Actuelles III. Chroniques algériennes*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 303.

⁶ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.07.1997, Nr. 171 / p. B5. Sur la responsabilité des écrivains, voir Paul-F. Smets, *Albert Camus : ses engagements pour la justice et la justesse*. Bruxelles, Bruylant, 1997 ; Tony Judt, *La Responsabilité des intellectuels*. Blum, Camus, Aron. Trad. par J.-F. Sené, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

à l'insurrection⁷. Camus condamne dans son discours – ainsi que plus tard, en 1956, dans le cas de la Pologne et de la Hongrie – le cynisme des puissances occidentales et la violence brutale des détenteurs du pouvoir communistes. Tout au début, il constate n'appartenir à aucun parti et il développe ensuite les raisons de la manifestation de solidarité. Il déplore les réactions hypocrites, en France, qui cherchent à récupérer la révolte à des fins politiques ou idéologiques. Pendant que *Le Figaro* parle avec éloquence des ouvriers révolutionnaires de Berlin-Est, le journal communiste *L'Humanité* ne parle que de « meneurs » et exprime ainsi sa solidarité avec le parti communiste est-allemand SED. Pour Camus, il s'agit d'une tragédie, il parle d'une « double mystification qui prostitue jusqu'à notre langage ». Il critique le journalisme et continue :

Quand on se prétend voué à l'émancipation des travailleurs, le soulèvement d'ouvriers qui, en Allemagne et en Tchécoslovaquie, refusent que leurs normes de travail soient augmentées et qui en viennent logiquement à réclamer des élections libres, démontrant ainsi à tous les intellectuels dynamiques qui leur prêchaient le contraire que la justice ne peut se séparer de la liberté, ce soulèvement et la grande leçon qu'il entraîne, et la répression qui l'a suivi, oui, ce soulèvement ne méritait-il pas quelques réflexions ? Ne méritait-il pas, après tant de positions proclamées à tort et à travers, une affirmation ferme et claire de solidarité ? Quand un travailleur, quelque part au monde, dresse ses poings nus devant un tank et crie qu'il n'est pas un esclave, que sommes-nous donc si nous restons indifférents ? [...]

Nous sommes ici parce que les ouvriers de Berlin risquent d'être trahis après avoir été tués, et d'être trahis par ceux-là mêmes dont ils pouvaient espérer la solidarité.⁸

Camus suppose que la presse française de gauche a neutralisé la tragédie de Berlin :

J'admire et j'envie, bien entendu, l'heureuse facilité avec laquelle certaine presse de gauche et ses collaborateurs ont neutralisé, le mot est juste, la tragédie de Berlin. J'admire que, dès le premier jour, nos organes du progrès aient si spontanément discerné que les manifestations de la Stalin Allee avaient été inspirées par le gouvernement russe. Cette ingénieuse explication s'est trouvée un peu obscurcie à partir du moment où les balles ont fauché les manifestants du Kremlin. Mais elle avait réussi déjà à brouiller quelques idées. Après quoi, il a suffi de quelques maquillages typographiques pour exiler en page trois la nouvelle la plus importante qu'on ait reçue depuis des années.⁹

⁷ Ont aussi collaboré à cette édition Manès Sperber et André Prudhommeaux. Je cite ici le texte « 17 juin 1953 » de Camus selon la nouvelle édition de la Pléiade de 2008 : *Œuvres complètes* (OC), Paris, Gallimard, t. III, p. 925-929. Cf. l'article « Berlin-Est » dans le *Dictionnaire Camus, op. cit.*, p. 84. Voir aussi Peter Sloterdijk, *Théorie des après-guerres. Remarques sur les relations franco-allemandes depuis 1945*, Paris, Libella-Maren Sell, 2008.

⁸ OC, III, p. 925.

⁹ *Ibid.*, p. 926.

Sur un ton très ironique, il discrédite le bruit qui courait à l'époque que le gouvernement soviétique avait provoqué les insurrections sur la Stalin Allee. En tant que journaliste, Camus doit constater qu'on « n'est jamais qu'à moitié renseigné sur ce qui se passe dans les régimes totalitaires, quels qu'ils soient ». Il affirme sur un ton combatif qu'il ne fallait pas taire « toutes les Bastilles », que c'était une autre condamnation que de laisser les noms des ouvriers anonymes qui avaient réclamé la liberté. En faisant appel à un travail de mémoire, Camus pose une question rhétorique : « Mais parce que ces victimes à jamais resteront anonymes, faut-il les liquider une fois de plus, et cette fois dans notre mémoire ? »¹⁰. Il proteste contre ceux qui veulent les déshonorer en les traitant de canailles et de fascistes. La position de Camus correspond ici tout à fait à son éthique journalistique. Il refuse « qu'il puisse nous être crié un jour : 'Ils les ont assassinés et vous, vous les avez enterrés honteusement' ». Une manifestation de solidarité aurait pu, espérait Camus à l'époque, influencer les événements à l'Est, car la répression des ouvriers n'en était pas encore à sa fin.

[...] quand même nous ne sauverions qu'une vie de travailleur allemand dans les jours qui viennent, cette vie vaudrait la peine que nous soyons réunis et elle vaut la peine que ceux au moins qui se sont tus parlent maintenant et nous aident à la sauver. Ne préférez pas vos raisonnements et vos rêves à cette misère qui crie vers nous depuis deux semaines, n'excusez pas le sang et la douleur d'aujourd'hui sur la considération d'un avenir historique qui sera privé de sens au moins pour ceux qu'il aura tués. Croyez-nous, pour la dernière fois, quand nous vous disons qu'aucun rêve d'homme, si grand soit-il, ne justifie qu'on tue celui qui travaille et qui est pauvre. Personne ne vous demande de rien renier de ce que vous croyez ou voulez. Mais au nom même de la vérité que vous prétendez servir, réclamez seulement avec nous cette commission d'enquête où seront représentées toutes les centrales syndicales et qui servira du moins de médiateur dans un drame dont l'enjeu n'est pas la société idéale dont vous disputez et dont vous rêvez pour un jour encore invisible, mais la terrible mort dont les humiliés sont menacés aujourd'hui même pour avoir cru, comme le Marx dont on leur parlait tous les jours, que l'égalité ne pouvait et ne devait pas se passer de la liberté.¹¹

Albert Camus est l'un de ces rares intellectuels qui aient entrepris une critique radicale du communisme au temps du stalinisme triomphant. Cependant, à la différence de Hannah Arendt ou de Raymond Aron, son analyse reste inscrite dans la lignée de la pensée socialiste. Il oppose la révolte libératrice à la révolution, synonyme d'oppression. Cette révolte doit retrouver ses origines fondatrices que le communisme a oubliées : le syndicalisme et la Commune, selon Jeanyves Guérin. Les syndicats sont pour Camus un instrument de réforme indispensable, qui peut sauver les ouvriers emprisonnés dans les Bastilles soviétiques dans les années 50. Et on peut bien sûr ajouter ici que Solidarność

¹⁰ *Ibid.*, p. 927.

¹¹ *Ibid.*, p. 928-929.

a prouvé plus tard, en Pologne, la vérité de la thèse camusienne. L'insurrection de Berlin-Est et le souvenir de sa répression ont durablement marqué Camus. Il avait d'ailleurs noté, sur le verso d'une photo montrant un ouvrier berlinois qui jette une pierre contre un char russe, que « L'Absurdité, ce n'est pas un fantôme ». ¹² À plusieurs reprises, il utilise son souvenir comme le symbole d'une « révolte ouvrière contre un gouvernement et une armée qui se voulaient au service des ouvriers ». ¹³ Ces quelques éléments, tirés du discours de Camus, sont suffisants pour clarifier sa position intellectuelle et politique à l'époque. ¹⁴ Joachim Gauck, l'ancien président de la République fédérale d'Allemagne, décrit ainsi le sentiment existentiel des Allemands de l'Est dans une postface à l'édition allemande du *Livre noir du communisme* (1997) : « Moi-même je n'avais à l'époque (i.e. 1953) que treize ans. La répression violente de l'insurrection populaire est restée gravée profondément dans ma mémoire. J'étais affecté pareillement en 1956 lorsque les troupes soviétiques ont réprimé les tentatives des Hongrois de retrouver la liberté. Dans les deux cas, on avait étouffé l'autodétermination et l'action pour obtenir des conditions démocratiques. Vraisemblablement fut généré à cette époque ce sentiment fondamental qui m'a accompagné et la plupart de mes compatriotes jusqu'en 1989 : le sentiment de l'impuissance » ¹⁵.

L'attitude de Camus vis-à-vis de la remilitarisation de l'Allemagne après la Deuxième Guerre mondiale, du réemploi d'anciens généraux nazis dans les nouvelles armées de la République fédérale et de la République démocratique d'Allemagne, du rôle des intellectuels, dans la politique intérieure française également, était nette. Dans ses *Carnets*, on peut lire le commentaire suivant :

Vous savez par exemple que l'Allemagne de l'Est est réarmée depuis longtemps et qu'un certain nombre d'anciens généraux nazis y sont en activité, tout comme à l'Ouest. À plusieurs reprises l'URSS a reconnu à l'Allemagne le droit d'avoir des forces nationales. Vous n'en dites rien. C'est que vous admettez ce réarmement s'il est contrôlé par l'URSS, vous le refusez dans le cadre occidental. Et il en est ainsi de tout. À la limite (interrogez-vous) vous accepteriez la transformation de la France en démocratie populaire sous la protection de l'Armée rouge (et je vous rappelle que j'ai défendu, moi, les communistes contre toute « atlantisation » de la politique intérieure). Chaque fois que vous m'avez parlé ou écrit de ces problèmes, votre

¹² Pierre-Louis Rey, *L'homme révolté*. Paris, Gallimard, Découvertes, 2006, p. 72.

¹³ OC III, p. 927.

¹⁴ Sur Albert Camus et le communisme, voir maintenant : C. Phéline, A. Spiquel-Courdille, *Camus, militant communiste – Alger, 1935-1937*. Suivi d'une correspondance entre Amar Ouzegane et Charles Poncet. Paris, Gallimard, 2017. Voir aussi Évelyne Pisier/Pierre Bouretz, « Camus et le marxisme », dans *Revue française de science politique*, 35e année, n° 6, 1985, p. 1047-1063.

¹⁵ *Le Livre noir du communisme ; crimes, terreur, répression*. Par Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartošek et Jean-Louis Margolin. Paris, Robert Laffont, 1997. Pour l'édition allemande : *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*. Mit dem Kapitel « Die Aufarbeitung des Sozialismus in der DDR » von Joachim Gauck und Ehrhart Édition Neubert. München, Piper, 1998, p. 887.

opinion implicite était évidente (...) il se faisait en vous une sorte de silence chargé de doutes, dès qu'il s'agissait de la répression d'une révolte ouvrière en Allemagne par les soins d'un régime communiste (ce dernier point est important et il me paraît un test douloureux mais décisif de l'attitude des intellectuels de gauche).¹⁶

Camus critique ici de nouveau le silence des intellectuels de gauche par rapport à la répression de la révolte ouvrière en Allemagne. Cela vaut aussi à propos de la Pologne, trois années plus tard.

À Poznań depuis 1955, comme à Berlin-Est en 1953, l'augmentation des normes de production et une baisse concomitante des salaires réels sont à l'origine d'une certaine agitation. Le 28 juin 1956, à la suite d'une fausse rumeur – l'arrestation de leurs délégués à Varsovie –, les ouvriers polonais s'attaquent à des bâtiments officiels. L'émeute est étouffée le jour même au prix de dizaines de morts¹⁷. La présence de nombreux étrangers venus pour la foire internationale de la ville amplifia le retentissement international de l'événement. Le premier communiqué officiel accusait des « agents impérialistes ». Moscou, Tito et les partis communistes d'Occident lui firent aussitôt écho. Très vite, le gouvernement et le Parti polonais rectifièrent la première interprétation : ils parlèrent de « difficultés » des ouvriers, d'« erreurs » du gouvernement ; la thèse des « agents impérialistes » passa au second plan. Camus rédigea très rapidement, en juin ou juillet 1956, une proclamation exprimant sa solidarité avec les « martyrs » de Poznań. Le texte se trouve dans le volume III des *Œuvres complètes* de la nouvelle édition de la Pléiade, c'est une allocution préparée par Camus dont on ne sait si elle a été effectivement prononcée ou publiée à l'époque.¹⁸ En lisant la protestation passionnée de Camus, on constate qu'il avait vite compris le régime polonais. Il attaquait le président polonais et Tito qui avait calomnié les victimes (commentaire de Camus : « il s'est condamné pour longtemps aux yeux de la gauche libre »), et il attaquait « nos hommes de progrès » qui avaient traité les « martyrs » de fascistes. Disant qu'il n'avait jamais encouragé à la révolte des hommes dont il ne pouvait partager le combat, il répétait sa « solidarité absolue » et son « respect » pour ces hommes qui « à bout d'humiliations », s'étaient levés, manifestant leur fidélité « à la liberté invincible

¹⁶ Édition citée : Albert Camus, *Carnets III*, mars 1951 – décembre 1959, Paris, Gallimard, 1989, p. 148.

¹⁷ Norman Davies, *Histoire de la Pologne*, Paris, Fayard, 1986, p. 26-30 ; cf. <http://www.lepetitjournal.com/varsovie/societe/251433-28-juin-1956-le-soulevement-de-poznan> (28 juin 2016). Cf. l'article « Poznań » dans le *Dictionnaire Albert Camus, op. cit.*, p. 708-709 ; K.-A. Jelski, « Chronique de Poznań », dans *Preuves*, n° 66, août 1956, p. 52-62.

¹⁸ Je cite ici le texte « Poznań, juin ou juillet 1956 » selon l'édition des *Œuvres complètes*, t. III (OC III), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p.1129-1132. Comme dans « Le Pain et la Liberté » (*Actuelles II*, p. 444 et suiv.), l'écrivain s'y élève contre les mystifications des régimes de l'Est qui se disent prolétariens mais oppriment la classe ouvrière. Camus signera un texte préparé pour la revue *Kultura* qui souligne justement ce caractère prolétarien de la révolte. (Fonds Albert Camus, CMS2.Ak3-02.07.)

et sacrée ». Il voulait répercuter le « cri déchirant » de ces hommes. Affirmant que, de longue date, il savait la misère et l'oppression que subissaient des millions d'hommes à l'Est et le malheur d'une révolution dévoyée, il pensait qu'après la tragédie de Poznań, le mythe qui avait « perverti les consciences et les intelligences européennes » allait voler en éclats. Il n'y aurait plus d'aveugles et de naïfs, seulement des complices. Il choisissait, « une fois pour toutes », la liberté contre les barbaries anciennes et nouvelles, « pour ne pas démériter un seul jour du sacrifice des militants ouvriers de la Pologne toujours opprimée »¹⁹. Au moins trois exilés avaient dû éclairer Camus sur le sort réel de la Pologne : Czesław Miłosz²⁰, Gustaw Herling²¹ et Joseph Czapski²². Ce dernier fut l'une des très rares personnes qui échappa aux massacres d'officiers polonais organisés par l'URSS. Il publia plus tard « Enfin, la vérité sur Katyn »²³ et « Terre inhumaine »²⁴. Camus connaissait Czapski, en témoigne leur correspondance (sept lettres de Camus et onze de Czapski figurent dans le fonds Camus). Celui-ci suivit la campagne autour de *L'Homme révolté* et écrivit à Camus son indignation et sa « solidarité ». Camus appréciait sa peinture et ils eurent des échanges sur des travaux littéraires (en particulier sur Vassili Rozanov, sur une traduction polonaise de *La Peste*). Czesław Miłosz a rendu hommage à Camus, dans un texte émouvant :

Je tâcherai d'expliquer pourquoi ceux qui, comme moi, viennent de l'Europe de l'Est, ont pour Albert Camus tant de gratitude. Il nous était plus proche – et je crois que je peux parler pour d'autres que pour moi – que presque tous les écrivains français contemporains. C'est que le parallélisme historique n'est pas un facteur négligeable. Or, les intellectuels français des années 1940 et 1950, dans leur majorité, ont été fascinés par l'Histoire. Nous aussi – mais d'une manière différente. Ils aspiraient à une sorte de saturation personnelle par l'historicité ; nous en étions saturés jusqu'à la moelle et, de ce fait même, nous passions, si l'on peut dire, de l'autre côté. Tous les discours sur l'Histoire entendus en France nous paraissaient suspects, car on y invoquait une image, une idée, et non pas cette réalité que nous avons connue dans ses formes les plus cruelles, le nazisme et le stalinisme. J'ignore ce qui protégeait Albert Camus contre une mode répandue parmi les intellectuels parisiens, si conformistes. Étaient-ce les plages d'Afrique, son origine populaire qui le préservaient d'une « mauvaise conscience » bourgeoise ? En tout cas, il traitait les

¹⁹ OC III, p. 1132.

²⁰ « Albert Camus e Il coraggio di dire delle cose elementari », di Czesław Miłosz, dans Miłosz, « L'interlocuteur fraternel », dans *Preuves. Une revue européenne à Paris*, n° 110, avril 1960, et Julliard, Paris, 1989, p. 385. Repris dans *Philosophie Magazine*, p. 139-141.

²¹ Herling était entre autres un des fondateurs en exil de la revue *Kultura* et plus tard son correspondant en Italie. Włodzimierz Bolecki prépare une édition critique de ses œuvres complètes.

²² Wojciech Karpinski, *Portrait de Czapski*, traduit en français par Gérard Conio, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2003 ; Jil Silberstein, *Lumières de Joseph Czapski*, Noir sur Blanc, Montricher, 2003.

²³ *Cavroche*, 12 mai 1948.

²⁴ Paris 1949.

idoles du moment avec une méfiance dont il payait le prix, car les intellectuels ne pardonnent pas un tel manque de respect pour des spéculations post-hégéliennes.²⁵

Parce qu'il était le « frère » des exilés et proche de ces témoins exceptionnels, Camus, très vite, avait connu la réalité du monde communiste. Il pouvait écrire en 1956, à juste titre, qu'il savait de longue date « la misère et l'oppression » que des millions d'hommes subissaient à l'Est. Ses interventions passionnées sur la répression à Poznań et sur l'écrasement de l'insurrection hongroise étaient connues des écrivains russes, tchèques, hongrois, polonais et autres.

Quelques mois après la répression dure et prompte de la manifestation des ouvriers de Poznań, l'écrasement de l'insurrection hongroise à Budapest²⁶ remplit d'autant plus Camus d'horreur qu'il ressentit une tragique impuissance. Une de ses prises de position est une réponse à un appel des écrivains hongrois aux intellectuels occidentaux, appel dans lequel il était nommément cité²⁷. Disant sa honte, sa révolte et sa tristesse, et l'indignation unanime des écrivains français, il appelait les écrivains européens à demander à l'ONU « d'examiner sans désespérer le génocide dont est victime la nation hongroise », à demander le retrait immédiat des troupes soviétiques et leur remplacement par une force internationale, la libération des détenus, l'organisation d'une consultation libre du peuple hongrois. Répétant sa honte devant l'inanité de cette réponse des écrivains et intellectuels, disant aussi sa honte devant la « faillite dramatique » des mouvements et idéaux de gauche et la médiocrité des gouvernements démocratiques qui étaient « faibles et cruels », il proclamait sa foi en une véritable Europe. Cette Europe existait, disait-il, « unie dans la liberté et la justice, face à toutes les tyrannies », une Europe pour laquelle les Hongrois mouraient en masse. Il appelait à relayer aussi loin que possible l'appel de Budapest²⁸. Un message à un meeting d'étudiants (le 23 novembre 1956) était centré sur la liberté, raison de vivre.²⁹ En demandant à Michelle Dalbret de lire à sa place le message qu'il avait préparé, c'est à une véritable leçon sur la liberté que Camus convie les jeunes Français réunis par l'Association des Français libres, le 27 novembre 1956, « pour manifester la solidarité qui les unit aux étudiants, jeunes ouvriers et paysans hongrois ». Outre ce développement sur le thème de la liberté, on pourra discerner, chez l'écrivain, un discret mais réel

²⁵ Paru dans la revue *Preuves* et daté du mois d'avril 1960.

²⁶ Cf. l'article « Hongrie » dans le *Dictionnaire Albert Camus. op. cit.*, p. 393-395. Charles Gati, *Failed Illusions: Moscow, Washington, Budapest, and the 1956 Hungarian Revolt* (Cold War International History Project Series), Washington, Stanford University Press, 2006 ; cf. sur les publications lors du 50^e anniversaire : http://www.lemonde.fr/livres/article/2006/10/26/budapest-1956-un-printemps-assassine_827687_3260.html ; Gustáv D. Kecskès, « La politique étrangère française et la révolution hongroise de 1956 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 3/2006 (N° 83), p. 40-49/URL : <http://www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2006-3-page-40.htm>

²⁷ OC IV, p. 560-566 (Kadar a eu son jour de peur).

²⁸ *Franc-Tireur*, 10 novembre 1956.

²⁹ OC III, p.1135-1137.

patriotisme³⁰. Camus se tournait vers le passé des hommes de sa génération : dix ans de lutte contre le nazisme, et dix ans de lutte contre la tyrannie stalinienne et « les sophismes de ses défenseurs de gauche ». Il invitait la jeunesse à regarder autrement sa propre nation, et, exigeant d'elle toute la justice dont elle était capable, d'être soucieuse par-dessus tout « de sa survie et de sa liberté » ; c'était la leçon que le sacrifice hongrois donnait. Camus développe une certaine morale politique en concluant : « L'esprit libre et le travail libre, dans une nation libre, au sein d'une Europe libre, sont les seuls biens de cette terre et de notre histoire qui valent qu'on lutte et qu'on meure pour eux. »³¹ En novembre 1956, un questionnaire de la revue *Tempo presente* de Nicola Chiaramonte et Ignazio Silone donne l'occasion à Camus de revenir sur l'attitude des gouvernements et des intellectuels, notamment des communistes français, face à l'insurrection hongroise de l'automne de 1956. C'est sous le titre *Le socialisme des potences* que furent publiées les réponses de Camus dans l'hebdomadaire socialiste *Demain*³² et où l'on peut lire : « L'insurrection hongroise s'est faite d'abord contre un mensonge généralisé. Il a donc fallu assassiner les hommes qui luttèrent contre le mensonge et puis tenter de les déshonorer par un mensonge redoublé, en les appelant fascistes »³³. Et ce sera dans le même esprit qu'il interviendra dans un message, adressé lors d'un meeting tenu à la salle Wagram le 15 mars 1957, à l'occasion de la fête nationale hongroise. Camus martelait qu'il n'y avait pas d'évolution possible dans une société totalitaire. « La terreur n'évolue pas, sinon vers le pire, l'échafaud ne se libéralise pas, la potence n'est pas tolérante », conclut Camus.³⁴ Il en appelait à la pluralité des partis ; seule une société démocratique permettait de dénoncer l'injustice et le crime, de les corriger, elle seule permettait aujourd'hui de dénoncer la torture « aussi méprisable à Alger qu'à Budapest »³⁵. Au ministre des Affaires étrangères soviétique Dmitri Chepilov, qui venait d'écrire que l'art occidental était destiné à former « des massacreurs de toute espèce », Camus répondait que la culture stalinienne ne connaissait que les « sermons de patronage », la « vie grise », le « catéchisme de la propagande » et que les écrivains hongrois montraient qu'après avoir crié, ils préféraient « se taire plutôt que de mentir sur ordre ». Il affirmait partager avec les écrivains polonais, hongrois et les écrivains russes bâillonnés une vraie foi : « une force de persuasion et de vie, un immense mouvement d'émancipation qui s'appelle la culture et qui se fait en même temps par la création libre et le travail libre », écrit-il.³⁶

³⁰ Ce texte était inclus dans l'ébauche de la table des matières des *Actuelles IV*, et le Fonds Albert Camus en conserve un dactylogramme sous la cote CMS2.Ae3-02.29 (PL.III, p. 1466).

³¹ *OC III*, p. 1137.

³² *Demain*, n° 63, 21-27 février 1957.

³³ *OC IV*, p. 556.

³⁴ *Ibid.*, p. 563.

³⁵ *Ibid.*, p. 563.

³⁶ Dans le *Franc-Tireur* du 18 mars 1957. Édition citée ici : *Réponse à Chepilov*, *OC IV*, p. 564-566.

Un an après, en 1958, les éditions Plon publiaient *La Vérité sur l'affaire Nagy*, avec une préface de Camus. Imre Nagy, premier ministre, et trois de ses coaccusés furent condamnés à mort et exécutés le 16 juin 1958. Camus rappelait dans sa préface : « Nagy a été assassiné et non pas jugé ». Il s'en prenait avec rage à Władysław Gomułka, premier secrétaire du comité central polonais, qui avait conclu que l'intervention des troupes soviétiques était « un acte correct et nécessaire », à Tito, à Mao, à ceux qui avaient couvert, justifié tout ce qu'il y avait eu autour de Nagy : « parjure, forfaiture, mépris du droit international, violation de l'immunité diplomatique et des personnes parlementaires, rapt et assassinats ». Il faut souligner qu'au-delà de ses engagements publics, Camus a agi avec « obstination » pour sauver des écrivains hongrois emprisonnés. Aujourd'hui encore, la tombe de Camus, à Lourmarin, est fleurie par des Hongrois.

Il y avait, en effet, à l'époque, assez de défis pour les attitudes différentes vis-à-vis des systèmes totalitaires – opposition ouverte ou excuse timide. Camus a fait preuve de sa capacité d'opposition. Il a publiquement pris le parti des ouvriers manifestants de Berlin-Est en 1953, et de Poznań et de Budapest en 1956. Il s'est efforcé de bien connaître les situations et les processus en Union soviétique, et dans les pays sous son influence. Il s'est documenté sur le comportement de l'URSS avec les opposants – en témoignent les textes et documents de ses archives personnelles, qui se trouvent dans le Fonds Camus à l'Institut mémoires de l'édition contemporaine à Paris ; il savait donc très bien de quoi il parlait. Selon Brigitte Sändig, les opposants dans les pays de l'Est ont perçu ce soutien avec reconnaissance, comme un phénomène exceptionnel dans la gauche ouest-européenne³⁷. Le livre de Raymond Aron *L'opium des intellectuels* (1955) a fait ressortir nettement la position de Camus dans le débat intellectuel de l'époque. Michel Onfray lui aussi a fait remarquer, dans son livre *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, paru en 2012, l'importance historique et contemporaine de Camus. Son engagement pour la liberté et la démocratie est également caractéristique pour son positionnement politique vis-à-vis de l'Europe, sujet auquel je ne peux consacrer que quelques remarques.³⁸ Dans

³⁷ Brigitte Sändig, « Camus im Osten. Zur Rezeption des Autors in der DDR und in osteuropäischen Ländern », dans *Albert Camus oder der glückliche Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphus heureux*. Sous la direction de Willi Jung, Bonn, Bonn University Press, 2013, p. 355-365.

³⁸ Sur Camus et l'Europe, cf. Albert Camus / A. Catacouzinos, *L'avenir de la civilisation européenne : entretien avec Albert Camus : Colloque* (1955), Athènes, Union culturelle gréco-française, 1956 ; Jeanyves Guérin, « L'Europe dans la pensée et l'œuvre de Camus » dans *Albert Camus*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, p. 57-70 ; Jean-Louis Meunier, *L'Europe selon Camus*, Avignon, édition Barthélémy, Jean-Louis Meunier, Editions Alain Barthélemy – 31/08/201 ; Manet van Montfrans, 'Europe is the Country of the Spirit': Albert Camus and Europeanism in France, 1944-7, dans Menno Spiering (éd.), *European identity and the Second World War*. Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2011, p. 124 ; Paul-F. Smets, *Le pari européen dans les essais d'Albert Camus*, Bruxelles, Bruylant, 1991 ; John Oswald, « Camus et la multiplicité de l'Europe », dans Sylvie Brodziak (éd.), *Albert Camus et les écritures du XXe siècle*. Coll. : Études littéraires. Avec la collaboration d'André Abbou. Arras, Artois Presses Université, 2003.

un entretien paru en 1957 sous le titre « Le Pari de notre génération », Albert Camus déclare : « Unité et diversité, et jamais l'une sans l'autre, n'est-ce pas la formule même de notre Europe ? Elle a vécu de ses contradictions et s'est enrichie de ses différences et, par le dépassement continu qu'elle en fait, elle a créé une civilisation dont le monde entier dépend même quand il la rejette. C'est pourquoi je ne crois pas à une Europe unifiée sous le poids d'une idéologie ou d'une religion technique qui oublierait ses différences. Pas plus que je ne crois à une Europe livrée à ses seules différences, c'est-à-dire livrée à une anarchie de nationalismes ennemis »³⁹. Et la même année, dans son discours à l'occasion de la remise du prix Nobel, Camus ne manque pas de rappeler qu'il existe une « Europe de la torture et des prisons »⁴⁰. Il est tôt conscient que le sort du continent se joue à l'Est⁴¹. Il n'en exclut pas une Russie devenue démocratique : son Europe va de l'Atlantique à la mer Noire. Homme de la périphérie, Camus n'envisage pas une Europe repliée sur elle-même et imbue de sa supériorité, bastion de l'homme blanc. Il la pense, en revanche, ouverte vers le monde, nouant des partenariats. Son dernier écrit est une réponse à un questionnaire de la revue libertaire de Buenos Aires, *Reconstruire*, dans lequel il désigne un objectif, celui d'« une Europe unie qui s'appuierait sur l'Amérique latine et, plus tard, quand le virus nationaliste aura perdu sa force, sur l'Asie et l'Afrique »⁴². Une Europe médiatrice de réconciliation universelle, telle est la dernière utopie camusienne. Les « États-Unis d'Europe » dont il a souhaité la formation, ne devaient pas, selon lui, se limiter à un marché unique ni même à un havre de paix. Son Europe n'est pas l'Europe des spéculateurs et des marchands, c'est l'Europe du travail et de la culture.

Sur les idées politiques de Camus voir Jeanyves Guérin (dir.), *Camus et la politique*, Paris, L'Harmattan, 1986; *Albert Camus. Littérature et politique*, Paris, Honoré Champion, coll. « Classiques », 2013.

³⁹ OC IV, p. 586.

⁴⁰ OC IV, p. 241.

⁴¹ Sur la place de l'Europe de l'Est dans l'histoire contemporaine, voir surtout Paul Gradwohl, *L'Europe médiane au XXe siècle : fractures, décompositions, recompositions, surcompositions*, Prague, CEFRES, 2011 ; *idem*, « L'ire et la frayeur en Europe centrale », dans *Esprit*, mars-avril 2016, p. 74-83.

⁴² OC IV, p. 660.

En guise de conclusion

Petite histoire des idées de l'Europe du XIXe siècle à nos jours

L'impasse

C'était bien « drôle ». À la fin du mois de mai 2016, nous nous trouvions à l'Université de Varsovie pour discuter des intellectuels et de l'Europe, ce qui signifie que nous étions en train de parler de l'unité culturelle ainsi que de l'unification politique des États européens, tandis que l'Europe ne semblait pas, ne semble pas, vouloir/pouvoir devenir quelque chose de différent de ce qu'elle est. La Grande-Bretagne allait voter par référendum sur sa sortie de l'Union ; la droite anti-européenne à ce moment-là, tout comme maintenant, trouvait consensus un peu partout. Les États-nations de l'Europe veulent préserver leur indépendance et tout ce qu'ils considèrent comme leurs intérêts matériels. J'avais trouvé mon *Ansatzpunkt* à la page 3 du *Corriere della Sera* du 6 mai 2016. Le journal dont je parle est l'un des plus importants en Italie ; il représente l'opinion libérale modérée, la voix, disons, des marchés financiers internationaux et des grandes affaires. À la page 3 donc, j'avais trouvé l'article de Federico Fubini sur « L'unification de l'Europe » limitée aux six membres fondateurs : la France, l'Allemagne, l'Italie, la Belgique, le Luxembourg et les Pays Bas. La grande Europe des vingt-sept membres, avec la Grande-Bretagne, l'Irlande, l'Espagne, le Portugal, la Suède, la Finlande, la Pologne, l'Estonie, la Lituanie, la Lettonie, la Grèce, la Bulgarie, la Roumanie, la Hongrie, les deux républiques bohêmes, l'Autriche, etc., semblait sur le point de vaciller sous la pression des migrations ; la convention de Schengen et l'ouverture de toutes les frontières européennes semblait ou, mieux, semble, sur le point de chanceler ; les frontières deviennent des murailles et, si l'on pense aux programmes d'unification politique, on doit reculer jusqu'aux années 50 et à la Petite Europe des six pays fondateurs. Cette Europe de l'époque du projet McKay, qui proposait de transformer le Conseil d'Europe et de l'appeler Autorité politique européenne, laquelle aurait eu la tâche de définir et de former des autorités spécifiques, par des accords partiels, en vue de l'unification fédérale. Ce projet fut adopté par l'Assemblée européenne le 23 novembre 1950 avec une large majorité, presque à l'unanimité, pour être

rejeté l'année suivante par le Conseil des ministres de l'Europe, surtout suite à l'opposition de la Grande-Bretagne dont la position – jusqu'à sa sortie de l'Europe – a toujours été la même, toujours sur le point de se détacher de n'importe quel projet politique unitaire européen et de fermer ses frontières à la Manche. La Petite Europe ne serait pas une menace de dissolution du rêve européen, elle serait plutôt l'espoir qui nous resterait après avoir constaté le manque de présupposés pour la création d'une Europe fédérale. Face aux conséquences des poussées migratoires sur les équilibres politiques européens (les succès électoraux des partis de droite anti-européistes), il faut se rendre compte de ce que la bataille idéologique sur cette question risque de désintégrer « démocratiquement », par la voie du référendum, ce qui nous reste de l'Europe¹ ; l'idée de l'intégration européenne, d'ailleurs, ne peut que se lier à la globalisation du capitalisme, c'est-à-dire à l'avènement du capitalisme total, sans bornes, qui est en train de se réaliser depuis 1989. En tous cas, dans cette perspective, les six pays fondateurs, plus d'autres pays qui pourraient se mettre d'accord sur les principes politiques et éthiques de cette refondation de l'Europe – comme la Pologne de la manifestation européenne du 9 mai 2016, évidemment, et en dépit de son actuelle dérive de droite –, les six pays fondateurs, donc, devraient former le noyau génératif d'une possible fédération à laquelle les autres pays pourraient ensuite être encouragés à se joindre. En fait, la situation actuelle n'est favorable à aucune perspective d'unification, pas même à celle de la Petite Europe des six qui, d'ailleurs, ne me semblent partager presque aucun point de vue, ni politique ni économique, et surtout n'avoir aucun intérêt matériel commun. En tout cas, la pression exercée de nos jours par les migrations ne peut que provoquer partout un climat favorable au succès électoral de la droite et des partis anti-européistes. Il ne nous reste que l'espoir d'un changement de climat, ce qui pourtant ne nous paraît pas très proche. L'Europe reste l'Europe des frontières, et l'Europe des frontières n'est que le lieu de la désunion. Donc c'était bizarre au printemps 2016, et c'est drôle aujourd'hui de parler d'unité dans une situation si fragmentée ; c'est drôle, oui, mais c'est la seule possibilité d'imaginer le temps à venir et de construire notre futur.

Archéologie et généalogie de la démocratie. Le modèle anglais

A partir des intellectuels et de leurs idées sur l'Europe, on ne peut que conter l'histoire d'une unification toujours manquée. Je ne vais pas repartir des *Pensées* de Montesquieu, c'est-à-dire du premier des points de repère communs dans la discussion sur l'unité de l'Europe (« L'Europe n'est plus qu'une nation

¹ Voir à ce sujet Slavoj Žižek, *La nouvelle lutte des classes*, Paris, Fayard, 2016, ainsi que les deux livres de Pierre-Noël Giraud : *L'inégalité du monde contemporain*, Paris, Gallimard, 2001, et *La Mondialisation*, Paris, Éditions des Sciences Humaines, 2008.

composée de plusieurs provinces », *Mes Pensées*, 318, voir RM, nr 8)². Je ne vais pas partir des intellectuels interprètes de l'idée de l'Europe. Je vais partir d'une idée connue depuis si longtemps qu'elle en a presque été oubliée. La question que je poserai ici est la question même des idées de l'Europe, c'est-à-dire la question des formes de gouvernement. Parler de l'aspiration à l'unification des États européens à partir du débat sur les formes de gouvernement dont il faudrait s'inspirer implique, à mon avis, quelques réflexions sur l'histoire de ce qu'Eduard Fueter, professeur d'histoire à l'Université de Zurich, appelait autrefois *Das europäischen Statensystem*³.

Mazzini, patriote Italien au temps du *Risorgimento*, avait son projet d'unification de l'Europe en tant qu'entité politique cosmopolite. Il avait aussi une idée forte des identités nationales, dans le cadre de son utopie d'une Europe unifiée dans un ensemble pluriel de républiques démocratiques, c'est-à-dire un ensemble d'États indépendants l'un de l'autre, tous gouvernés par des assemblées démocratiques représentatives et unifiés par leurs intérêts matériels et idéaux communs⁴. Cette Europe, unifiée par des formes de gouvernement compatibles, est exactement le système qu'on connaît aujourd'hui. L'idée de l'Europe en tant que *Statensystem* républicain et démocratique chérissait l'utopie d'une Europe sans guerres, s'opposant à l'autre idée de l'Europe unifiée *manu militari*. L'idée de la *Einheit* européenne, basée sur des formes communes de gouvernement et des institutions communes, ou, tout au moins, compatibles, démocratiques, donc partagées, était déjà présente chez Madame de Staël. On trouve cette idée dès la sixième partie des *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818), au chapitre XII – *De l'amour de la liberté*, et au chapitre IV de la deuxième partie, dans lequel on peut lire la *Défense de M. Necker et des efforts qu'il fit auprès du parti populaire de l'Assemblée constitutionnelle pour la déterminer à établir la constitution anglaise en France*. Voici ce que Madame de Staël écrivait : « Dans un gouvernement représentatif, c'est-à-dire fondé sur des élections indépendantes, et maintenu par la liberté de la presse, l'opinion a toujours tant de moyens de se former [...] »⁵. L'idée de l'Europe en tant que système des États européens, démocratiques et représentatifs, parcourt d'ailleurs tout le troisième tome des *Œuvres complètes* de Madame de Staël, ses *Œuvres posthumes*. La condition essentielle, matérielle,

² Voir Céline Spector, *Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'Europe*, « Revue Montesquieu », n. 8, p. 17-42 ; sur l'Europe, voir aussi Michel Foucault, cours au Collège de France de 1978-79, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004.

³ *Geschichte des europäischen Statensystems von 1492 bis 1559*, München-Berlin, Oldenburg, 1919. Sur l'histoire des institutions politiques européennes, voir Antonio Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal Medioevo all'età contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁴ Voir *Antologia della Antologia (1821-1832)*. *Rassegna di una rivista*, 2 vol., éd. Emiliano Zazo, Milano, Bompiani, 1945.

⁵ *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, *Œuvres Posthumes*, Paris, Delaunay, 1818, tome I, p. 326.

dans l'idéation du système anglais, c'est l'invention du crédit public, et de la dette publique, avec la création de la Banque nationale d'Angleterre (en 1694), dans le contexte du renouvellement du système économique-politique après la Glorieuse Révolution de 1688.⁶ Nous trouvons aussi le modèle anglais en tant que modèle de la démocratie moderne dans l'œuvre d'un autre genevois, François Guizot, professeur d'histoire à la Sorbonne, et Président du Conseil du seizième ministère pendant la monarchie de Juillet en 1847-48. Dans son *Histoire générale de la Civilisation en Europe* (XIII, XIV)⁷, ainsi que dans *l'Histoire de la Révolution d'Angleterre* (1826-27)⁸, dans *Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle réussi* (1851) et dans *l'Histoire des origines du Gouvernement représentatif* (1851)⁹, le système politique anglais, la démocratie anglaise était le modèle politique à suivre.

Voici le récit de fondation, le grand récit exemplaire de la démocratie européenne, à la moitié du XIXe siècle, dans la préface à *L'Histoire de l'Angleterre* de Thomas Babington Macaulay :

L'autorité de la loi et la sécurité du droit à la propriété sont les principes fondamentaux de ce régime basé sur la liberté de parole et de l'action individuelle. L'union entre ordre et liberté fut l'origine d'une prospérité jamais connue dans les annales des affaires humaines : notre pays se leva d'une condition d'ignominieuse vassalité pour réclamer sa place d'arbitre parmi les pouvoirs européens ; l'établissement du crédit public donna des fruits merveilleux, l'intensité de notre commerce fut l'origine de notre pouvoir sans égal sur toutes les mers du monde.¹⁰

La formation de l'identité anglaise est donc liée au grand récit du progrès conté par Macaulay, mais ce récit n'est que l'histoire de la formation de l'identité bourgeoise européenne, voire occidentale, dans la logique du système capitaliste, et du succès historique de ce système. Ce récit contient d'ailleurs la clé de la compréhension de notre identité politique en tant qu'Européens, et de ce qu'on entend par démocratie, c'est-à-dire une forme commune

⁶ Sur Sismondi et la Constitution anglaise, voir Henry Pappé, « *Sismondi's system of liberty* », Actes de la 4^e conférence sur *Freedom of thought and expression in the History of Ideas*, Fondazione Cini, Venezia, Sett.-ott.1975 ; voir aussi Francesca Sofia : *Una biblioteca ginevrina del Settecento: i libri del Giovane Sismondi*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1983 ; « Quand l'agronomie se fait histoire. Le tableau de l'agriculture toscane de Sismondi », dans *Cromhos*, 4, 1999, p. 1-17.

⁷ Paris, Pinchon et Didier, 1828. François Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe*, Paris, Didier, 1816, p. 14 ; sur Guizot et son idée de l'Europe, voir Regina Pozzi, *Guizot, o dell'Europauna e molteplice*, dans « *Cromhos* », 15 (2010), p. 1-8 ; voir aussi Lucien Febvre, *L'Europe : genèse d'une civilisation*, Paris, Perrin, 1999 ; Marcello Verga, *Storie d'Europa. Secoli XVIII-XXI*, Roma, Carrocci, 2004 ; Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, (1961), Roma-Bari, Laterza, 2003.

⁸ Paris, Laffont, 1997.

⁹ Paris, Didier, 1916.

¹⁰ Thomas Babington Macaulay, *The History of England from the Accession of James II* (1849), vol. I, Boston, Phillips, Sampson and Company, 1854, vol. 1, p. 1.

de gouvernement à partir duquel on parle de, on rêve de, on se dirige peut-être vers une très problématique unification, vers l'utopie, disons, de l'Europe en tant que fédération politique.

L'histoire des idées de l'Europe est l'histoire d'une illusion de longue durée : plus de soixante ans de projets inachevés. J'en cite un, le projet de constitution européenne, établi par la commission nommée par l'Assemblée européenne en 2003, et publié au Luxembourg par le bureau des publications officielles de la Communauté européenne (voir à ce propos *Les États-Unis d'Europe/ The United States of Europe, Un Projet Pacifiste*, éd. Marta Petricioli, Donatella Cherubini, Alessandra Anteghini, Bern, Peter Lang, 2004). Ce projet d'unification européenne, constituant la base du traité de Lisbonne ratifié en 2007, fut abandonné en 2009 après les résultats du référendum en France et aux Pays-Bas. Les idées d'une Europe unie ne manquent pas, même s'il semble qu'il n'y ait aucune possibilité de les concrétiser. Cependant la bataille des idées et des visions du monde, qui composent l'histoire culturelle et politique européenne, nous ouvre d'autres espaces de pensée sur la fonction intellectuelle en tant que fonction politique dans notre seconde ou troisième modernité, au bord de l'ultra-modernité qui nous attend.

Les voix les plus distinguées des intellectuels d'autrefois étaient les voix des littérateurs et des historiens, tels qu'au XIX^e siècle Macaulay ou Arnold en Angleterre, Sainte-Beuve ou Victor Hugo en France, De Sanctis en Italie, et, au XX^e siècle, Croce en Italie, et Gramsci qui parlait souvent de la littérature comme du lieu de la clairière idéologique, c'est-à-dire le lieu de la compréhension des liens par lesquels le passé doit être compris en tant que vraie condition du présent, et donc de l'avenir. Entre les deux guerres et dans les années du deuxième après-guerre, Curtius, Eliot, Auerbach, Spitzer, Ortega y Gasset, Huizinga, ces intellectuels qui se trouvèrent à lire les signes ténébreux de leur temps, die *Zeitzeichen*, étaient encore, au fond, des littérateurs. Dans l'après-guerre et les années suivantes, on trouve encore des intellectuels philosophes et littérateurs tels que Jean-Paul Sartre, un romancier comme Albert Camus¹¹, et, en Italie, Pier Paolo Pasolini, poète, romancier et metteur en scène¹². À partir

¹¹ Sur la question européenne, voir l'interview grecque de Camus en 1956 : *L'avenir de la civilisation européenne*, Paris, Gallimard, 2008.

¹² Pour une histoire des intellectuels européens, voir : Jeeroen Vanheste, *Guardians of the Humanist Legacy. The Classicism of T. S. Eliot's Criterion Network and its Relevance to our Postmodern World*, Leiden-Boston, Brill, 2007. Sur les intellectuels anglais, voir Stefan Collini, *Absent Minds. Intellectuals in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; pour la France, voir aussi François Dosse, *La Marche des idées : Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003. Voir aussi Mario Domenichelli, *La nascita delle identità nazionali e l'unità culturale d'Europa tra Romanticismo e Modernismo ; storia, letteratura, identità : due momenti di un lungo dibattito*, dans Pietro Cataldi, a c. di, *Per Luperini*, Palermo, Palumbo, 2010, p. 149-168 et *Le macerie d'Europa. The Waste Land/Das Wüste Land. T. S. Eliot, E. R. Curtius e 'Die Einheit der Europäischen Kultur'* dans Ivano Paccagnella, Elisa Gregori, *Ernst Robert Curtius e l'identità culturale d'Europa*, Padova, Esedra, 2011, p. 153-168 ; Auerbach, Curtius, Spitzer, Aby Warburg, Geertz, Greenblatt : *dal frammento all'insieme*,

de la période entre les deux guerres, surtout après la Seconde Guerre mondiale, ces grands intellectuels jouèrent un rôle important dans la discussion sur les projets et le processus d'unification européenne. T.S. Eliot s'exprima en allemand à la BBC sur *Die Einheit der Europäischen Kultur* en 1946 (10, 17 et 24 mars) et publia le texte de son intervention à Berlin chez Haber¹³ ; dans la même année, le *Mimesis* d'Erich Auerbach sortait chez Francke à Bâle. Ce livre, d'une manière certes moins explicite, traitait du même sujet, c'est-à-dire de l'unité substantielle de la culture européenne en tant que base de l'unification politique. Curtius publia son *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* en 1948, après une longue période de silence pendant les années terribles. L'étude de Spitzer sur *l'Harmonie* – une autre grande étude d'ensemble sur la *Einheit* de la culture européenne, fut publiée en 1944-45 sur *Traditio*. Chez ces grands intellectuels européens, comme Arnold Hauser, l'auteur austro-hongrois de *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, texte publié en 1951-1953, guerre ou non guerre, ou encore plus après la guerre – et sans aucun paradoxe –, la *Einheit* culturelle de l'Europe n'était pas en discussion, bien qu'à cette époque-là, il s'agisse, à vrai dire, de l'unification d'un panorama de *Trümmer* idéologiques ainsi que matériels. György Lukács, un autre intellectuel hongrois, n'avait aucun doute, lui non plus, sur l'unité de la culture européenne, bien que subordonnée à l'appartenance politique de Lukács, et donc à sa philosophie marxiste de l'histoire ainsi qu'à ses catégories philosophiques et politiques. Huizinga, dans l'entre-deux-guerres, avec son *In de schaduw van morgen* (1935), ainsi qu'Ortega y Gasset, avec *La rebellion de las masas* (1929-1930) ne doutaient pas de l'unité culturelle européenne. Les littérateurs, les historiens de l'art, de la musique, de la culture ainsi que les philosophes partageaient la perspective de l'unification politique sur la base de l'unité culturelle. En 1954 parut l'ouvrage de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (« *Husserliana* », VI). Dans sa vision, l'Europe, depuis la Grèce ancienne, fut la patrie de l'esprit et de la philosophie ; guerre ou non guerre, les États-nations européens étaient liés par une affinité particulière de l'esprit, par un sens d'appartenance commune, par une sorte de fraternité continentale. L'Europe, chez Husserl, était une *ἐντελέχεια*, finalité, tension continuelle vers son *Erfüllung*, son accomplissement toujours à venir. Ce mouvement de *Sehnsucht* vers le bonheur est donc le trait constant de la *Weltanschauung* européenne. C'était une manière

dans *Filologia e modernità. Metodi, problemi, interpreti*, Atti del XXXVIII Convegno Interuniversitario, Bressanone-Innsbruck, 15-18 luglio 2010. a. c. di Gianfelice Peron e Alvisse Andreose, Padova, Esedra, 2014 (2015), p. 225-240. *Le jeu des perles de verre : la pureté du monde des idées et la défense de la "Culture". Les élites intellectuelles européennes à l'époque de la massification dans l'entre-deux-guerres*, dans Didier Alexandre et Thierry Roger (sous la direction de), *Puretés et impuretés de la littérature* (1860-1940), Paris, Garnier, 2015, p. 305-319. E. Said, *Representations of the Intellectual*, London, Vintage, 1994.

¹³ On trouve ces interventions en anglais, recueillies dans T.S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London, Faber & Faber, 1948.

quelque peu compliquée de répéter ce qu'on trouvait chez Paul Hazard, dans la conclusion de son introduction à *La Crise de la conscience européenne*, publiée à Paris chez Boivin en 1935. Hazard écrit que le caractère spécifique de l'Europe, l'esprit européen vivant aussi dans l'esprit américain, coïncide avec la recherche infinie du bonheur et de la vérité, avec la dynamique sans fin qui caractérise toute l'expérience occidentale. La neuvième thèse de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin, *Angelus Novus* dans *Über den Begriff der Geschichte* (1944), témoigne d'autres crises dans l'histoire de l'Europe, dans un présent ou un autre, d'autres ruines laissées par ce féroce mouvement progressif qu'on appelle l'histoire, le progrès (*Fortschritt*). Durant les années suivantes, celles de Schuman, Adenauer, De Gasperi, Jean Monnet, Paul-Henri Spaak, il fallait bâtir le marché commun européen en tant qu'expression préparatoire de l'Union européenne, en vue de la construction de la fédération européenne qui, à nos jours, reste un rêve inachevé¹⁴.

La post-histoire

L'unité politique de l'Europe en tant qu'État-nation est au-delà de l'utopie, l'unité culturelle est déjà là ; elle est active en tant qu'uniformité culturelle et économique, mais surtout en tant qu'unité financière. Cette unité financière est, à vrai dire, une unité globale, qui n'est ni une garantie de l'unification politique de l'Europe, ni une garantie de démocratie, d'égalité, de fraternité, de liberté. Les intellectuels ont changé de profession. Aujourd'hui, ils ne s'occupent guère de littérature, comme ils le faisaient jadis. Edward Said a été le dernier intellectuel dans le vieux sens du terme, c'est-à-dire un homme de lettres au service d'une cause et d'une idée, et qui joue son rôle politique et idéologique face à une audience internationale. Aujourd'hui, nous avons des philosophes tels que Jacques Rancière ou les deux penseurs marxistes : Alain Badiou et Slavoj Žižek. Personne parmi eux ne me semble pouvoir jouer le même rôle que celui qu'ont joué autrefois Sartre ou Pasolini. En outre, la vraie question à l'ordre du jour est la situation globale, la globalisation, face à laquelle la question européenne ne représente qu'une partie, non pas la plus importante, d'une situation tragiquement fragmentée et très dangereuse.

Le terme d'« intellectuel » lui-même, en tant que substantif, n'apparaît qu'au début du XX^e siècle. Pendant les années 20 et 30, et même jusqu'aux années 50 et 60, « intellectuel » se référait, en général, à une appartenance et à une fonction politique de gauche ; en Italie, cet adjectif substantivé, l'intellectuel, se référait sans doute à un membre du parti socialiste ou communiste, ou bien à ceux qu'on appelait compagnons de route, c'est-à-dire des sujets, des

¹⁴ Pour une histoire du droit et des institutions communautaires européennes, voir Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa*, op. cit., partie VI. Les deux derniers chapitres portent des titres très significatifs : *Le droit dans l'Union européenne* (40) et *Vers le droit global* (41).

travailleurs du champ culturel qui pouvaient être non pas organiques au parti mais des alliés du parti dans la lutte politique. Nous trouvons le paradigme de l'intellectuel en tant que fonction politique dans les réflexions d'Antonio Gramsci, dans ses *Cahiers de prison* concernant les années 30¹⁵. L'absence presque totale, sinon l'oblitération de Gramsci dans la bibliographie de la discussion contemporaine sur les intellectuels européens à l'âge de la communication de masse, ne peut que nous étonner. Certains auteurs, me semble-t-il, n'ont pas pensé à Gramsci, voire ne l'ont même pas lu : ni Bauman, dans son livre sur la décadence des intellectuels (*Legislators and Interpreters*, 1986)¹⁶ ; ni Wolf Lepenies dans ses conférences de Rome sur la crise des intellectuels, surtout les intellectuels de l'ex-RDA (à partir de 1989 évidemment)¹⁷ – un ouvrage qui doit quelque chose, je pense, au livre de Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende ?* (1989)¹⁸ ; ni Ulrich Beck, dans son *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*¹⁹. Gramsci est l'un des martyrs, disons, de l'Internationale communiste dans les années 30, ce qui peut expliquer le silence discret dans lequel son ouvrage est tombé. En revanche, certains chercheurs continuent à s'y intéresser, avec une certaine ferveur, en Italie comme aux États-Unis. Quant à moi, je ne me sens pas concerné par l'appartenance politique de Gramsci – ce serait une discussion d'un autre siècle ; ce qui m'intéresse, c'est la vérité et l'intelligence, surtout l'actualité, et donc les modes d'emploi de ce qu'il a écrit. Gramsci ne parle pas des grands intellectuels qui ont laissé leur trace dans l'histoire ; il parle de la fonction de tous ceux qui ont une profession intellectuelle, et qui sont donc des « éléments » d'un quelconque pouvoir, soit constitué et qui veut se conserver, soit éversif et qui veut se constituer. Leur fonction, c'est la création ou bien l'organisation de ce que Gramsci appelle les appareils de l'hégémonie culturelle, c'est-à-dire les appareils du consensus sur lequel n'importe quel pouvoir constitué, ou en train de se constituer, doit se fonder. Si l'on accepte ce point de vue, il est bien clair qu'à l'âge de la télévision et de la massification capillaire des messages, on ne peut parler d'aucune décadence des intellectuels. Il n'y a aucune crise de la fonction politique et sociale des intellectuels, ceux-ci étant au service des pouvoirs économique-politiques qui se servent eux-mêmes des intellectuels, spécialistes de la communication de masse à l'âge médiatique, pour bâtir du consensus sur les grandes idées communes, celles-ci étant les instruments des

¹⁵ Voir l'index des sujets dans le quatrième volume (*Apparato critico*) d'Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 vol., edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 2007³.

¹⁶ Cambridge, Polity Press and Blackwell, 1987 (*La décadence des intellectuels. Des législateurs aux interprètes*, Arles, Actes Sud, 2007).

¹⁷ Wolf Lepenies, *Ascesa e declino degli intellettuali*, Bari-Roma, Laterza, 1998.

¹⁸ Lutz Niethammer, *Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek/Hambourg, Rowohlt Verlag, 1989.

¹⁹ Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*, Francfort-sur-Main, Suhrkamp, 2002.

pouvoirs qui comptent vraiment : je me réfère aux intérêts matériels qui ne sont pas au service de la démocratie, mais qui sont, en revanche, servis par la démocratie. Wolf Lepenies écrit qu'il faut surveiller les rapports entre la politique et l'économie : l'économie doit être au service de la politique ; lorsque, au contraire, la politique est au service de l'économie, nulle démocratie n'est possible²⁰. Un livre très utile a été publié par Enzo Lombardo sur *Le coucher du soleil européen. Finance et société sur le vieux continent*²¹. Il s'agit d'une histoire de la finance du Moyen Âge à nos jours, une histoire focalisée surtout sur le XX^e siècle, et dont le chapitre III traite de l'Union européenne et des effets globaux de la « *deregulation* ». C'est le même sujet qui est traité par R. B. Reich dans son *Supercapitalism, the Transformation of Business, Democracy and Everyday Life*²². Bien que ce ne soit pas mon métier, je trouve le texte de Lombardo très instructif, et l'ouvrage de Reich fondamental, pour la compréhension du monde dans lequel il nous est donné de vivre. Dans ces deux livres, nous découvrons des dates importantes, mais peu connues de notre histoire. En 1933, aux États-Unis, le Glass Steagall Act introduisit la distinction entre les banques commerciales et les banques d'investissement. C'était une distinction capitale pour prévenir les catastrophes financières, comme celle de la crise de 1929. Une série de lois, promulguées entre 1974 et 1980, ont aboli le Glass Steagal Act, imposant d'autres règles pour les marchés financiers, ce qui a provoqué les effets qu'on appelle *deregulation*, et pas seulement aux États-Unis. Le plus important de ces effets, c'est que les pouvoirs politiques, qui devraient être réglés en théorie par la démocratie, le sont – en réalité – par les mouvements des marchés ou, mieux encore, par ceux qui peuvent agir, ceux qui ont le pouvoir d'agir sur les marchés. L'abrogation définitive du Glass Steagal Act fut signée en 1999 par Bill Clinton ; en 2008, la faillite de Lehman Brothers entama la plus longue crise financière et économique mondiale depuis celle de 1929.

L'Europe est une expression culturelle unitaire, qui semblerait s'opposer à son histoire de conflits, de guerres, de violences et de haines, bien que la guerre, la violence, la haine figurent parmi les éléments primaires d'une mémoire culturelle évidemment partagée, quoique le point de vue puisse changer selon les appartenances nationales et idéologiques. L'Europe unie, les États-Unis d'Europe, face à la globalisation, face à l'idée de l'État global, face à l'époque des migrations, l'Europe, qui est déjà un ensemble de ruines idéologiques, l'Europe est cependant l'espoir qu'on doit entretenir. Le problème qui se pose dans notre futur pas si lointain, ne concerne pas la forme de gouvernement de l'Europe qui va, ou ne va pas s'unifier politiquement ; cette forme est déjà déterminée. Il s'agit de la démocratie globale et planétaire à venir, puisque, comme le disait

²⁰ Wolf Lepenies, *Koniec wieku Europy (La fin de l'époque européenne)*. « Europa Wschodu i Zachodu », 2 vol., 1998, cité par Zygmunt Bauman, *Europe. An Unfinished Adventure*, Cambridge Mass., Polity Press, 2004.

²¹ *Il tramonto dell'Europa. Finanza e società nel vecchio continente*, Roma, Ediesse, 2015.

²² New York, Knopf, 2007.

en 1992 Francis Fukuyama d'une manière quelque peu « candide », à la Leibniz ou à la Pangloss, disons, après la démocratie, il n'y a que la démocratie, ce qui, selon Fukuyama, signifie ou signifiait à l'époque que le monde où nous vivons est le meilleur des mondes possibles, *Die beste aller möglichen Welten*²³. Dans la post-histoire, l'accord généralisé, pour mieux dire globalisé, ou bien « glocalisé », sur la forme de gouvernement est une espèce de clôture, c'est-à-dire le manque d'un quelconque projet politique, à l'exception de la conservation de l'Existant. Dans la post-histoire, la démocratie n'est pas mise en doute ; la question qui se pose est celle, plus pratique, de l'accomplissement, celle d'en faire donc la question de notre futur, dans notre présent où les États-nations, évidemment, ne sont plus les lieux où l'on prend les décisions politiques qui comptent. Dans la post-histoire ... qui, d'ailleurs, n'est que le paradoxe dont Fukuyama a dû se rendre compte, il n'y a aucune post-histoire, il n'y a et il n'y aura que l'histoire²⁴.

La question nouvelle, pour le dire d'après Dahrendorf²⁵, c'est celle de la participation des citoyens dans un gouvernement représentatif, dans la nouvelle phase historique de la fin des États-nations et des forces qui luttent pour maîtriser le gouvernement global, c'est-à-dire la *bad utopia* du pouvoir absolu. Judith Butler et Gayatri Chakraworty Spivak se concentrent sur cette question dans leur ouvrage, publié chez Seagull Books en 2007, qui présente la discussion de ces deux savants sur *L'État Global* – le titre d'un séminaire à l'UCLA. L'utopie est encore là, évidemment, nous la trouvons dans la conclusion qui évoque Sorel et Marx, donc communisme et socialisme, puisque « on a besoin des rêves politiques du futur, on a besoin des illusions pour mobiliser les franges radicales »²⁶, eh bien ! En 2007, évidemment, on pouvait encore dire ces choses-là. Il s'agit, en tout cas, d'un espoir qui ne se réalisera jamais et qui, pourtant, peut mouvoir le temps, produire l'histoire future. Aujourd'hui, il vaudrait mieux dire que la vraie démocratie n'est plus ou qu'elle n'est pas encore là, que la démocratie est encore un rêve à achever et qu'il ne faudra pas la perdre dans sa concrétisation finale ; il faut soigner la démocratie, il faut la préserver en tant que rêve pour l'accomplir un jour. Bauman souligne un trait de l'histoire européenne en se référant à ce que Kant

²³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Hamish Hamilton, London, 1992. La formulation de Leibniz, usée par Voltaire dans son *Candide*, vient de la *Theodicea* (1710).

²⁴ L'utopie capitaliste de Fukuyama après 1989 et la dissolution des régimes du « communisme réel », comme on disait en ce temps-là, est le point de départ de Žižek dans *First as Tragedy, Then as Farce*, London, Verso, 2009, ainsi que d'Alain Badiou, *Le réveil de l'histoire*, Paris, Nouvelles éditions lignes, 2011. Le titre du livre de Žižek se réfère à *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*, « Die Revolution », New York, 1852.

²⁵ Ralf Dahrendorf, *After 1989*, London, St. Martin Press, 1997 ; *Reflections on the Revolution in Europe* (1990), Piscataway, N.J., Transaction Publishers, 2004 ; *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 2003.

²⁶ Judith Butler, Gayatri Chakraworty Spivak, *L'État Global*, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 107 : voir la conclusion par Judith Butler.

appela, dans *Zumewigen Frieden, die allgemeine Vereinigung der Menschheit*, l'unification générale, la fédération, de toute l'humanité. En Europe, lieu de conflits millénaires, on a appris l'art de vivre ensemble : l'autre, dans son altérité, est la condition même de la vie collective vécue en voisinage, et négociée en tant que voisinage. L'Europe doit comprendre qu'elle peut trouver sa vocation dans son expérience, dans sa culture, dans la question de l'altérité qu'on y trouve sans arrêt, toujours reformulée à partir de la sentence « Aime ton prochain comme toi-même » (Matthieu, 22.39 : Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν), qui est la conséquence directe du principe de l'agapè, la plus importante des vertus chrétiennes dans la première lettre de Paul aux *Corinthiens* (13.13). « Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα ἡ μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη » :

« En somme, trois choses demeurent : la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande d'entre elles, c'est l'amour. » Pourrait-on en faire une, sinon *la* catégorie politique par excellence ? Je dis cela d'un point de vue tout à fait laïc.

[Il s'agit ici du texte original, jamais publié, bien que déjà traduit (avec des variantes considérables) et publié en italien dans: *La Modernità Letteraria*, Pise, ETS, 2017, nr 10, p. 11-22.]

Liste des participants

Alexandre, Didier, Université de Paris-Sorbonne, 28 rue Serpente, F-75006 Paris

Bassa, Aneta, Uniwersytet Warszawski, Centre de civilisation française et d'études francophones, ul. Dobra 55, PL-00-312 Warszawa

Bercegol, Fabienne, Université Toulouse 2 – Jean Jaurès, Campus Mirail, 5 allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse cedex 9

Bernsen, Michael, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Caperos, Manuel, Montesinos, Universidad de Salamanca, Plaza de Anaya, E-37008 Salamanca

Chudak, Henryk, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Collini, Patrizio, Università du Firenze, Via della Pergola 58-60, I-50121 Firenze

Dakowska, Maria, Dziekan Wydziału Neofilologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Darmas, Marcin, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Delon, Michel, Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

Domenichelli, Mario, Università du Firenze, Via della Pergola 58-60, I-50121 Firenze

Fonkoua, Romuald, Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

Forycki, Remigiusz, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Frei, Peter, Université de Fribourg, Avenue de Beauregard 13, CH-1700 Fribourg

Gély Véronique, Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

Ginouvès, Véronique, Université Aix-en-Provence, Site Schuman, 29, avenue Robert Schuman, F-13621 Aix-en-Provence

Głębocki, Henryk, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 24, PL-31-007 Kraków

Gradwohl, Paul, Uniwersytet Warszawski, Centre de civilisation française et d'études francophones, ul. Dobra 55, PL-00-312 Warszawa

Herold, Milan, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Hoch, Michael, Der Rector, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Hunkeler, Thomas, Université de Fribourg, Avenue de Beauregard 13, CH-1700 Fribourg

Jacobi, Claudia, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Jobert, Barthélémy, Président de l'Université Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

Jung, Willi, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Kroker, Wiesław, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Kulesza, Monika, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Landi, Michela, Università du Firenze, Via della Pergola 58-60, I-50121 Firenze

Matyaszewski, Paweł, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Aleje Racławickie 14, PL-20-950 Lublin

Pałys, Marcin, Rektor Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Preissler, Dietmar, Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Willy-Brandt-Allee 14, D-53113 Bonn

Santos, Tomàs, Gonzalo, Universidad de Salamanca, Plaza de Anaya, E-37008 Salamanca

Segrestin, Marthe, Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

Serça, Isabelle, Université Toulouse 2 – Jean Jaurès, 5 allée Antonio Machado, F-31058 Toulouse

Szeliga, Dorota, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Talbierska, Jolanta, Dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej, Uniwersytet Warszawski – BUW, ul. Dobra 56/66, PL-00-312 Warszawa

Wetzel, Michael, Rheinische-Wilhelms Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn

White, Michael, University of St Andrews, Union Street, GB-KY16 9PH, St Andrews

Yanakieva, Miryana, Académie bulgare des sciences, 1 "15 Noemvri" Str., BG-1040 Sofia

Yotova, Reni, Académie bulgare des sciences, 1 «15 Noemvri» Str., BG-1040 Sofia

Zatorska, Izabella, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Zbierska-Mościcka, Judyta, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Żurowska, Joanna, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 26/28, PL-00-927 Warszawa

Index des noms propres

- Abbou André 257
Ackermann Bruno 36, 40
Adamson Natalie 179
Adenauer Konrad 267
Adorno Theodor 150, 151, 153–157, 160, 163
Alberti Conrad 236
Alemán Mateo 204
Alembert Jean Le Rond de 219, 221, 226, 229
Alexandre Didier 7, 266
Alfieri Vittorio 98
Ampère Jean-Jacques 55
Anderson Benedict 114
Andreose Alvise 266
Anfray Clélia 101
Anouilh Jean 72
Anselme, saint 138
Anteghini Alessandra 265
Antonelli Roberto 121
Apollinaire Guillaume 70, 72–75
Apter Emily 134–136
Aragon Louis 72
Arconati Visconti Giuseppe 106
Arcos René 48, 50
Arendt Hannah 67, 249, 251
Arens Arnold 115
Aristote 140, 141, 194, 198, 204
Arnay Albert 107
Aron Paul 109, 224
Aron Raymond 127, 251, 257
Aubert Nathalie 105
Aubigné Agrippa d' 225
Auchy Charlotte d' 209
Audisio Gabriel 20, 21
Auerbach Erich 64, 115, 121, 127, 134–136, 265, 266
Auger de Mauléon Granier 207
Augustin, saint 136, 142
Bachelard Gaston 37, 72
Bacon Francis 32, 141, 225
Bacot Jean 20
Baczko Bronisław 11
Badiou Alain 267, 270
Baehr Rudolf 240
Bakhtine Mikhaïl 61
Bakounine Mikhaïl 107
Baldensperger Fernand 219
Balzac Honoré de 65, 66, 71–73, 116
Bańcer Stefania 72
Baraniewski Waldemar 77
Barrès Maurice 28, 116
Du Bartas Guillaume 225
Barthélemy Alain 257
Barthes Roland 72, 123, 169
Bartošek Karel 252
Bataille Georges 164
Baudelaire Charles 19, 59, 75, 173, 192, 225
Bauman Zygmunt 268–270
Bayle Pierre 84, 216
Bazalgette Léon 48, 50
Beaumont Christophe de 228
Beaurieu Gaspard Guillard de 228, 232, 233
Beck Ulrich 268
Becker Philipp-August 130
Beckett Samuel 72, 178
Béguin Albert 37
Belgion Harold Montgomery 35
Bem Jeanne 116
Benda Julien 7, 26–34, 49, 51, 57, 151, 152
Benjamin Walter 150, 163, 167, 169, 267
Benoist-Méchin Jacques 116

- Bentham Jeremy 65
 Bentivoglio Guido 207
 Benveniste Émile 128, 131
 Bercegol Fabienne 8
 Berchet Jean-Claude 92, 98
 Berchtold Jacques 222
 Bergeron Gérard 81
 Bergson Henri 19, 20, 154
 Bergsträsser Arnold 118
 Bernard Claude 19
 Bernier François 206
 Bernsen Michael 8
 Berschin Walter 117
 Berthier Philippe 92, 98
 Bloch Jean-Richard 48, 50, 52
 Blondel Maurice 19
 Blum Léon 151, 249
 Boccage Anne-Marie du 227
 Böckh Philipp August 237
 Boileau Nicolas 204
 Bolecki Włodzimierz 254
 Böll Heinrich 249
 Bond Niall 189
 Bonnard Abel 21
 Bossuet Jacques-Bénigne 226
 Bots Hans 203, 215
 Bottaro Palumbo Maria Grazia 86
 Boudhors Charles-Henri 204
 Bourdieu Pierre 19, 171, 172
 Bouretz Pierre 252
 Bourguet Marie-Noëlle 85, 86
 Boutroux Émile 19
 Boyle Robert 86
 Brandes Georg 242, 244
 Braque Georges 179
 Bray Bernard 210
 Bremond Henri 20
 Breton André 72
 Brodziak Sylvie 257
 Brogniez Laurence 105, 107, 111
 Brouez Fernand 106
 Browning John D. 141
 Brunetière Ferdinand 20, 117
 Brunschvicg Léon 19, 20
 Buffon Georges-Louis Leclerc de 217, 218, 226–228, 233
 Burgos Jean 74
 Burne-Jones Edward 111
 Butler Judith 270
 Butor Michel 72
 Byron George Gordon 56, 57, 225
 Caillois Roger 37, 73
 Camoëns Luis Vaz de 101
 Camus Albert 9, 23, 72, 73, 157, 248–258, 265
 Canning George 94
 Canova Antonio 98
 Carlyle Thomas 111
 Caro Annibal 206
 Carrel Armand 99
 Casanova Giacomo 192
 Cassin Barbara 223
 Cataldi Pietro 265
 Catherine II 217
 Celan Paul 151
 Céline Louis-Ferdinand 23
 Cendrars Blaise 75
 Cène Charles de 226
 Cerati Gaspard Giuseppe 86
 Cerquiglini Bernard 124
 Cervantes Miguel de 135
 Chabod Federico 264
 Chahdort Djavann 81
 Challaye Félicien 52, 53
 Chamberlain Houston Stewart 132
 Chambers William 218, 225
 Chamisso de Boncourt Adelbert von 92, 93
 Chapelain Jean 8, 203–213
 Charle Christophe 108
 Charles III 143
 Chasles Philarète 110
 Chateaubriand François René de 8, 27, 62, 92–102, 219
 Châtelet Émilie du 218
 Chédozeau Bernard 226
 Chénier André 96
 Chepilov Dmitri 256
 Cherubini Donatella 265
 Chevrel Yves 219
 Chiamonte Nicola 256
 Chopin Frédéric 11, 74
 Christine de Suède 209
 Christmann Hans Helmut 115
 Chudak Henryk 7, 72, 75–77
 Cicéron 216
 Cioran Emil 181–183
 Claudel Paul 20
 Clinton Bill 269
 Cointre Annie 219
 Colbert Jean-Baptiste 203, 205, 211–213
 Coleridge Samuel Taylor 107
 Colin Paul 48
 Collas Georges 204, 208
 Collini Stefan 265

- Comte Auguste 183
 Condillac Étienne Bonnot de 217
 Conio Gérard 254
 Conrad Joseph 75, 182
 Conrart Valentin 204, 207
 Conring Hermann 209, 212
 Constant Benjamin 57, 96, 219
 Copernic Nicolas 142
 Corbin Henry 39
 Corneille Pierre 205–207
 Costazza Alessandro 240
 Cotin Charles 205
 Courtois Stéphane 252
 Couton Georges 211
 Crémieux Albert 48
 Crevel René 21
 Croce Benedetto 265
 Crudeli Thomas 222
 Culioli Antoine 133
 Curtius Ernst Robert 8, 114–125, 128, 129, 134, 135, 265, 266
 Custine Astolphe de 8, 59–67
 Custine Delphine de 60
 Cyrano de Bergerac (Savinien de) 224
 Czapski Joseph 254
- Dahrendorf Ralf 270
 Dakowska Maria 9, 12
 Dalbret Michelle 255
 Dante Alighieri 98, 135, 238
 Darnas Marcin 8
 Darwin Charles 19
 Dati Carlo Roberto 209, 212, 213
 Daudet Léon 33
 Davies Norman 253
 Décaudin Michel 74
 De Coster Charles 107, 108
 Degas Edgar 150
 De Gasperi Alcide 267
 Delille Jacques 75
 Delisle Guillaume 86
 Del Litto Victor 97
 Deloffre Frédéric 226
 Delon Michel 8, 84, 216, 222, 233
 Delors Jacques 34
 Delpy Gaspard 147
 Delsol Chantal 182
 Delumeau Jean 228–231
 Demonpion Denis 181
 Démosthène 216
 Denis Benoît 106
 Dermée Paul 21
- Derrida Jacques 8, 161–170, 172–177, 180
 De Sanctis Francesco 245, 265
 Descartes René 19, 20, 31, 32, 141
 Desjardins Paul 16
 Desson André 22
 Destrée Bruno 110
 Dethloff Uwe 74
 Diderot Denis 27, 68, 89, 216–222, 225–227
 Didier Béatrice 229
 Dieckmann Herbert 117
 Dieckmann Jane M. 117
 Dierx Léon 229
 Dieterle Bernard 29, 32, 34
 Dietz Friedrich Christian 238
 Di Rosa Geneviève 234
 Domenichelli Mario 9, 265
 Dosse François 265
 Dostoïevski Fiodor 184
 Du Bos Charles 16, 117, 219
 Duchêne Roger 211
 Ducimetière Nicolas 223
 Ducis Jean-François 96
 Ducos Joëlle 97
 Dulaurens Henri-Joseph 228, 232, 233
 Dumézil Georges 134
 Dumont Fernand 81
 Dumoulin Michel 34
 Dupuy Jacques 203
 Dupuy Jean-Pierre 149
 Dupuy Pierre 203
 Durry Marie-Jeanne 74
 Dyserinck Hugo 119
- Eckermann Johann Peter 55
 Ehrard Jean 86, 87
 Eliot Thomas Stearns 265, 266
 Elskamp Max 109
 Éluard Paul 72, 75
 Érasme de Rotterdam 27, 32, 194
 Escola Marc 224
 Evans Jr. Arthur R. 115
- Falardeau Jean-Charles 81
 Faure Élie 22
 Febvre Lucien 264
 Feijoo Benito Jerónimo 8, 138–148
 Fernandez Ramon 73
 Ferrari Ottavio 209, 212
 Ferrero Leo 40–42
 Feuerbach Ludwig 57
 Fichte Johann Gottlieb 28, 29, 32, 33, 95
 Fink Gonthier Louis 90, 91

- Fischer Manfred S. 119
 Fitzpatrick Kathleen 124
 Fizaine Jean-Claude 66
 Flaubert Gustave 19, 72, 73, 75, 129
 Florian Jean-Pierre Claris de 220
 Fontane Theodor 236, 244–246
 Fontenelle Bernard Le Bovier de 84
 Ford Henry 21
 Ford John 111
 Forycki Remigiusz 8
 Foucault Michel 70, 73, 123, 175, 263
 Fougeron André 179
 Fraiture Pierre-Philippe 105
 France Anatole 27
 Frank Joseph 73
 Frank Waldo 53–55
 Frapet David 151
 Frédéric II 217
 Frei Peter 8
 Friedman Norman 73
 Fubini Federico 261
 Fueter Eduard 263
 Fukuyama Francis 270
 Fumaroli Marc 32, 215, 217
 Furetière Antoine 91, 204
- Gadamer Hans-Georg 167
 Gandhi Mahatma 18, 22
 Garrett Almeida 106
 Gati Charles 255
 Gauck Joachim 252
 Gaulle Charles de 37
 Gautier Théophile 75
 Geertz Clifford 265
 Geibel Emmanuel 239
 Génétiot Alain 204
 Genette Gérard 224
 George Stefan Anton 116
 Gessner Salomon 221, 227, 231
 Ghil René 20
 Gide André 117
 Gilkin Ivan 108, 111
 Gille Valère 108
 Gillet Jean 219
 Gilsoul Robert 111
 Giraud Albert 108
 Giraud Pierre-Nöel 262
 Giraudoux Jean 73
 Godeau Antoine 204, 208
 Gödel Kurt 187
 Goethe Johann Wolfgang von 31, 32, 55–57,
 62, 67, 73, 101, 118, 198, 222, 237, 238, 240
- Goldschmidt Georges-Arthur 249
 Gomułka Władysław 257
 Gorceix Paul 104, 111
 Gourmont Remy de 111
 Gournay Marie Le Jars de 209
 Gradwohl Paul 258
 Grafton Anthony 215
 Gramsci Antonio 265, 268
 Green John 225
 Greenblatt Stephen 265
 Gregori Elisa 265
 Grimm Jacob 238
 Grimm Wilhelm 238
 Gröber Gustav 116
 Groethuysen Bertrand 16
 Gronovius Johann Friedrich 212
 Grosjean Jean 232
 Gross Stefan 111, 118
 Guéhenno Jean 50, 51, 53, 54, 56, 57
 Guérin Jeanyves 248, 251, 257, 258
 Guez de Balzac Jean-Louis 206, 208, 209
 Guizot François 264
 Gumbrecht Hans Ulrich 115, 117, 118
 Guyaux André 116
- Habermas Jürgen 161
 Habert de Montmor Henri Louis 203
 Haeckel Ernst 19
 Halévy Daniel 53, 54
 Halles Stephen 218
 Häntzschel Günter 240
 Hanska Ewelina (Ewelina Rzewuska) 66
 Harlaire André 22
 Hassauer Friederike 143
 Hauser Arnold 266
 Hausmann Frank-Rutger 115, 117
 Hazard Paul 267
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 150, 157, 163,
 169, 194
 Heidegger Martin 162–164, 196
 Heine Heinrich 110, 167
 Heinsius Nicolas 205, 209–211
 Henri-Lévy Bernard 182
 Herder Johann Gottfried 33
 Herling-Grudziński Gustaw 254
 Hérodote 232
 Hevelius Johannes 209
 Heyse Karl Wilhelm Ludwig 237
 Heyse Paul Johan Ludwig von 9, 236–246
 Hitler Adolf 36, 132
 Hobbes Thomas 225
 Hoch Michael 11

- Hofmann Étienne 97
 Holbach Paul Thiry d' 228
 Holbein Hans 62, 63
 Hölderlin Friedrich 241
 Homère 135, 216
 Hopkins Gerard Manley 75
 Horkheimer Max 154
 Houellebecq Michel 8, 181–190
 Huber Michael 227
 Huet Pierre-Daniel 208
 Hugo Victor 27, 55, 73, 106, 158, 225, 265
 Hugo de Omerique Antonio 147
 Huizinga Johan 265, 266
 Humboldt Wilhelm von 92, 93, 131–133, 162, 167
 Hunkeler Thomas 7
 Huret Jules 111
 Husserl Edmund 162–164, 167, 196–198, 200, 266
 Huygens Christian 209, 210

 Ionesco Eugène 72
 Isaïe 193

 Jacquemard-de Gemaux Christine 116
 Jaloux Edmond 21
 James II 264
 Janet Pierre 19
 Janin Jules 73
 Jean-Paul 110
 Jelenski Konstanty Aleksander 253
 Jésus-Christ 21, 39, 101, 231
 Jobert Barthélémy 11
 Jordan Camille Marie Ennemond 96
 Jouffroy Théodore Simon 55, 57
 Jourdan Henri 116
 Joyce James 116, 117, 224
 Judt Tony 249
 Jung Willi 9, 257

 Kant Emmanuel 17, 27, 31, 32, 84, 228, 229, 270
 Kecsksès Gustáv D. 255
 Keyserling Hermann 15, 20, 22
 Kierkegaard Søren 39
 Kirkby John 233
 Klibansky Raymond 62
 Klinkenberg Jean-Marie 106
 Kochanowski Jan 75
 Kojève Alexandre 169
 Kołakowski Leszek 11
 Körner Karl Theodor 95
 Kotzebue August von 92

 Kristeva Julia 170
 Kroes-Tillmann Gabriele 245
 Kropotkine Petr Alekseievitch 107
 Kugler Franz 237, 238
 Kulesza Monika 8, 210
 Kurz Hermann 239
 Kurzweil Ray 186, 187

 Lachelier Jules 19
 Lachmann Karl 237
 La Fayette Marie Joseph de 96
 La Harpe Jean-François de 231
 Lalou René 55
 Lamartine Alphonse de 27, 94
 Lambert Anne-Thérèse de 89
 Lamennais Félicité-Robert de 65, 99
 Landi Michela 8
 Lanjuinais Jean-Denis 96
 Lanson Gustave 130
 Laporte Jean 19
 Lapoujade Robert 178–180
 Larbaud Valéry 117
 Lausberg Heinrich 115
 Lautréamont (Isidore Ducasse, dit) 73
 Lazarévitch Nicolas 249
 Leconte de Lisle Charles-Marie-René 225, 229
 Legouvé Gabriel-Marie 227, 231
 Le Hardi de La Trousse Philippe-Auguste 204
 Leibniz Gottfried Wilhelm 149, 270
 Leiris Michel 17, 23
 Lelewel Joachim 106
 Lemerrier de La Rivière Pierre-Paul 96
 Le Métel de Boisrobert François 204, 206, 207
 Lemonnier Camille 104, 107–109
 Lenoir Raymond 56
 Léonard de Vinci 27
 Leopardi Giacomo 9, 236, 237, 239–246
 Lepenies Wolf 268, 269
 Lerberghe Charles van 104, 109, 111
 Lesage Alain-René 220
 Lessenich Rolf 117
 Lestringant Frank 225, 234
 Le Tasse (Torquato Tasso, dit) 100, 101
 Lévi Sylvain 20
 Lévi-Strauss Claude 163, 164
 Levinas Emmanuel 185
 Licoppe Christian 216
 Lindenberg Udo 168
 Locke John 225
 Lombardo Enzo 269
 Lombroso Cesare 40
 Lombroso Gina 40

- Longueville Anne-Geneviève de Bourbon-Condé 208
 Louis XIV 211, 226
 Louis XV 157
 Louis-Philippe I 99
 Lubbock Percy 73
 Lukács György 73, 75, 266
 Luther Martin 141
 Lycophrone 75
 Lyotard Jean-François 151
- Macaulay Thomas Babington 264, 265
 Machiavel Nicolas 239
 Macpherson James 63
 Maeterlinck Maurice 8, 20, 75, 104–113
 Maine de Biran (Marie François Pierre Gontier de Biran dit) 19
 Mairet Jean 206
 Malandain Pierre 84
 Mall Laurence 219
 Mallarmé Stéphane 69, 72, 73, 75, 76, 107
 Mallet Edmé-François 227
 Mallet Marie-Louis 165, 173
 Malraux André 17, 23, 24, 72
 Mancini Mario 121
 Mann Heinrich 49, 50, 55
 Mann Thomas 73, 118, 182
 Mannheim Karl 116
 Manzoni Alessandro 98
 Mao Zedong 257
 Marañón y Posadillo Gregorio 147
 Marc Alexandre 37
 Marco Polo 52
 Margolin Jean-Louis 252
 Marinetti Filippo Tommaso 75
 Marino Giambattista 204
 Maritain Jacques 21
 Marivaux Pierre Carlet de Chamblain de 219, 226–228, 230
 Martin David 226
 Martin Yves 81
 Martin du Gard Roger 72
 Martínez de la Rosa Francisco 94
 Martinez Martin 140
 Marty Éric 169
 Marucelli Francesco 209
 Marx Karl 29, 57, 106, 177, 180, 251, 270
 Maspero François 23
 Massignon Louis 39
 Massis Henri 17, 21, 22, 24
 Matyaszewski Paweł 8, 87
 Maupassant Guy de 73, 182
- Mauriac Claude 152
 Mauriac François 72, 248
 Maus Octave 106
 Mauss Marcel 164
 Mauzi Robert 229
 Maxence Jean 20
 Mayans Gregorio 147
 Maynard François 208
 Mazzini Giuseppe 263
 McGuinness Patrick 105
 McMullen Ken 177
 McNeill Whistler James Abbott 106
 Ménage Gilles 204
 Ménager Daniel 215
 Menant Sylvain 229
 Menéndez Pelayo Marcelino 147
 Mercier Louis Sébastien 217, 228, 232, 233, 249
 Merkel Angela 168
 Merleau-Ponty Maurice 199, 200
 Mertens Pierre 112
 Mertz-Rychner Claudia 117
 Mesure Sylvie 189
 Michaux Henri 16, 17, 23, 24, 72
 Michel Pierre 65
 Michelet Jules 56, 57
 Mickiewicz Adam 57, 75
 Milton John 56, 219, 224, 225, 227, 229
 Miłosz Czesław 11, 254
 Mitterrand François 176
 Molière 131, 142
 Monnet Jean 267
 Montaigne Michel de 59, 88, 100
 Montesquieu Charles-Louis de 8, 73, 81–91, 156, 157, 217, 262, 263
 Montfrans Manet van 257
 Monti Vincenzo 98
 Morand Paul 17, 21, 24
 Moretti Franco 121–123
 Mornet Daniel 69
 Morris William 111
 Mortier Roland 222
 Mounier Emmanuel 37
 Moureau François 86
 Mozart Wolfgang Amadeus 62
 Mul Jos de 195, 200
 Müller Stefanie 115, 119
 Multatuli (Eduard Douwes Dekker) 107
 Mustafa Kemal Atatürk 134
- Nagy Imre 257
 Naliwajek Zbigniew 72, 75
 Napoléon Bonaparte 30, 95, 96

- Naulleau Eric 182
 Necker Jacques 263
 Nekrasov Nikolai Alekseïevitch 107
 Nerval Gérard de 106
 Neuschäfer Hans Jörg 74
 Neuwirth Lucien 188
 Newton Isaac 218
 Niethammer Lutz 268
 Nietzsche Friedrich 33, 57, 107, 118, 184
 Nizan Paul 16, 17, 23, 24, 52
 Norwid Cyprian Kamil 75
 Novalis (Friedrich von Hardenberg dit) 109, 110, 112

 Onfray Michel 257
 Ortega y Gasset José 73, 265, 266
 Ostervald Jean-Frédéric 226
 Otero Pedrayo Ramón 146
 Ouzegane Amar 252
 Ovide 210

 Paccagnella Ivano 265
 Pacella Giuseppe 240
 Paczkowski Andrzej 252
 Padoa Schioppa Antonio 263, 267
 Page Larry 187
 Palingenius Pier-Angelo Manzolli 75
 Palpant Pierre 26
 Pałys Marcin 9
 Panné Jean-Louis 252
 Panofsky Erwin 62
 Paoletti Catherine 175
 Pappé Henry 264
 Parny Évariste de 227, 229
 Pascal Blaise 19, 210
 Pasolini Pier Paolo 265, 267
 Passerini Luisa 40
 Paulhan Jean 20, 152
 Pellico Silvio 98–101
 Pénilsson Pierre 222
 Perazzolo Paola 231
 Peron Gianfelice 266
 Pétain Philippe 156
 Petiot Henri (Daniel-Rops) 37
 Pétrarque 241
 Petricioli Marta 265
 Peyre Henry 73
 Phéline Christian 252
 Picard Edmond 108
 Picasso Pablo 179
 Pierhal Armand 116
 Pindemonte Ippolito 98

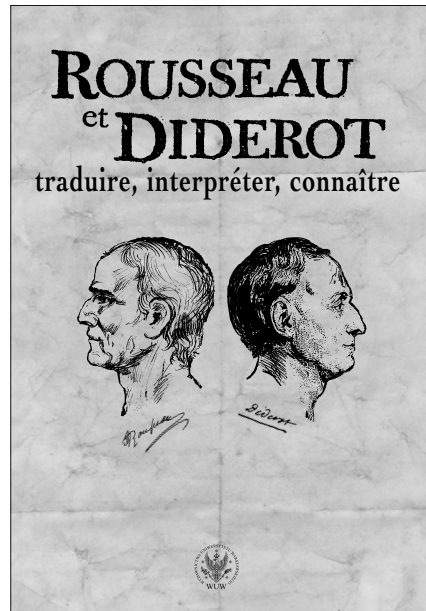
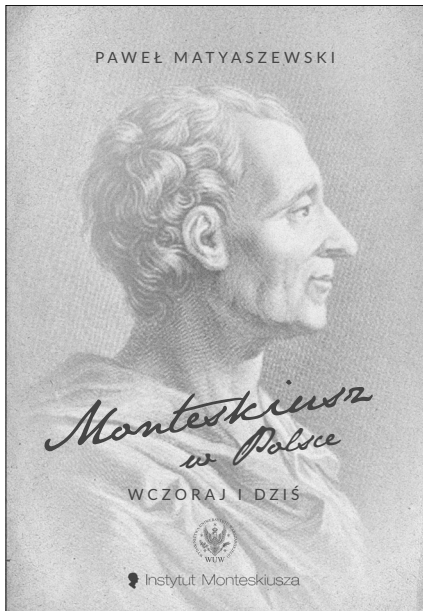
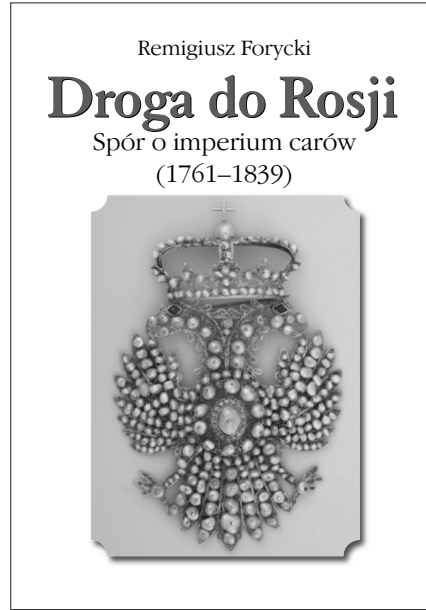
 Pisier Evelyne 252
 Platon 29, 141, 163, 228
 Plaute 206
 Plissart Marie-Françoise 165
 Poe Edgar Alan 20, 73, 110
 Pomeau René 86
 Pomian Krzysztof 11
 Poncet Charles 252
 Popowicz Kamil 186, 187
 Postigliola Alberto 86
 Potocki Jean 70, 74–76
 Pound Ezra 75
 Poux Pierre 55
 Pozzi Regina 264
 Prades Jean-Martin de 217
 Prévost Antoine 85, 143, 220, 225
 Proudhon Pierre-Joseph 57
 Proust Marcel 61, 71–73, 116, 117, 127–130, 136
 Prudhommeaux André 250
 Pure Michel de 204

 Quaghebeur Marc 105–107, 112
 Quevedo de Francisco y Villegas 142, 143

 Rabelais François 136
 Racault Jean-Michel 232, 233
 Racine Jean 231
 Racine Louis 227
 Rambouillet Catherine de Vivonne marquise de 206, 208
 Rancière Jacques 267
 Rapin René 206
 Ravaisson-Mollien Felix 19
 Raymond Marcel 75
 Raynal Guillaume 216, 217
 Réau Louis 217
 Reclus Élisée 22, 106
 Regard Maurice 93
 Reich Robert B. 269
 Reinesius Thomas 212
 Renan Ernest 19, 23, 56
 Restif de La Bretonne Nicolas Edme 228
 Reverdy Pierre 75
 Rey Pierre-Louis 252
 Reyff Simone de 225
 Ribot Théodule-Armand 19
 Ricardou Jean 224
 Richard Paul 52
 Richards Earl Jeffrey 115, 117, 119, 121, 123, 124
 Richelieu Armand Jean du Plessis 203–205, 207, 208
 Ricuperati Giuseppe 223

- Riffaterre Michael 224
 Rilke Rainer Maria 149
 Rimbaud Arthur 20, 75
 Rivarol Antoine de 32, 216
 Robbe-Grillet Alain 178
 Roberval Gilles de 210
 Roche Daniel 217
 Rodenbach Georges 104, 108
 Rohan-Chabot Guy Auguste de 217
 Rolland Romain 21, 47–50, 52, 54, 72, 73
 Romains Jules 51
 Rosset François 97
 Rossetti Dante Gabriel 110, 111
 Roth Suzanne 218
 Rothe Arnold 117
 Rougemont Denis de 7, 35–43
 Roulin Jean-Marie 92, 98
 Rousseau Jean-Jacques 59, 142, 163, 220, 227, 228, 232
 Rozanov Vassili 254
 Rubellin François 226
 Ruysbroeck Jean van 109, 110, 112
 Rychner Max 117
 Ryłko Zdzisław 72
- Sablé Madeleine de Souvré, marquise de 208
 Saint-Simon Henri de 65
 Sainte-Beuve Charles-Augustin 128–130, 265
 Salluste 208
 Sand George 57
 Sändig Brigitte 257
 Santos Tomás Gonzalo 8
 Sapiro Gisèle 108
 Sarmiento Martín 147
 Sartre Jean-Paul 8, 23–25, 72, 127, 171–180, 248, 265, 267
 Saussure Ferdinand de 163
 Savigneau Josyane 182
 Saxl Fritz 62
 Scheel Hans Ludwig 240
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 130, 131
 Schiller Friedrich 222
 Schlegel Friedrich 167
 Schleicher Regina 118
 Schlemihl Peter 92
 Schlobach Jochen 74
 Schlösser Rudolf 222
 Schlumberger Jean 21
 Schmitt Carl 164
 Scholz Friedrich 36
 Schopenhauer Arthur 15, 181, 182, 237, 240
 Schröder Leonie 121
- Schuman Robert 267
 Schwab Johann Christoph 216
 Scott Walter 63
 Scudéry Georges de 205, 208
 Scudéry Madeleine de 208, 209
 Segrestin Marthe 7
 Senart Émile 20, 21
 Sénéchal Christian 75
 Sénèque 149
 Senghor Léopold Sédar 72
 Serça Isabelle 8
 Seth Catriona 227, 229
 Sève Jacques de 234
 Shackleton Richard 88
 Shaftesbury Anthony Ashley-Cooper 218, 225
 Shakespeare William 32, 111, 158, 218, 238
 Sienkiewicz Henryk 75
 Silberstein Jil 254
 Silone Ignazio 256
 Simiand Guillaume 218
 Simon Richard 226, 230
 Siouffi Gilles 133
 Sismondi Jean de 264
 Sloterdijk Peter 250
 Smets Paul-F. 249, 257
 Smith Adam 149
 Socrate 20, 32, 193
 Sofia Francesca 264
 Sokół Lech 75
 Soupault Philippe 21
 Spaak Paul-Henri 267
 Spanheim Ézéchiël 209
 Spector Céline 86, 263
 Spencer Herbert 19
 Spengler Oswald 16, 17, 20, 22, 195
 Sperber Manès 250
 Spiering Menno 257
 Siquel-Courdille Agnès 252
 Spitzer Leo 8, 71, 115, 121, 127–136, 265, 266
 Spivak Gayatri Chakraworty 270
 Staël Madame de 33, 65, 95–97, 101, 104, 110, 219, 220, 237, 263
 Stanislas Ier Leszczyński 87
 Stanyan Temple 218
 Starobinski Jean 37, 38, 88, 127, 128, 221
 Steiner Francis George 8, 191–198, 200
 Stendhal 72, 73, 75, 97, 98, 192
 Sterne Laurence 76
 Steukardt Agnès 133
 Stewart Philip 83
 Storm Theodor 236
 Strauss Leo 194

- Stroev Alexandre 218
 Suarès André 49, 50, 55
 Supervielle Jules 232
 Suwafa Halina 72
 Swinburne Algernon Charles 107, 111
 Syndram Karl Ulrich 119
- Tacite 95
 Tadié Jean-Yves 130
 Tagore Rabindranath 15
 Taine Hippolyte 19, 22
 Tallemant des Réaux Gédéon 203
 Tamizey de Larroque Philippe 205, 206
 Tarn Julien-Frédéric 62
 Térance 206, 219
 Thévenot Jean de 206
 Thibaudet Albert 15, 129
 Thomas d'Aquin, saint 140
 Thucydide 219
 Tite-Live 208
 Tito Josip Broz 253, 257
 Tocqueville Alexis de 61, 65, 66
 Tolstoi Léon 57
 Tönnies Ferdinand 189, 190
 Tosca Tomás Vicente 147
 Tournier Michel 232
 Toynbee Arnold 120
 Tran-Gervat Yen-Mai 219
 Traz Robert de 22
 Tribouillard Stéphanie 97
 Trotski Léon 198
 Trousson Raymond 108
 Tully Carol 236
 Turgot Anne-Robert-Jacques 227
 Tygielski Wojciech 77
- Valéry Paul 8, 16–19, 21, 22, 72, 73, 75, 116,
 149, 150–160, 165, 195
 Van de Kerckhove Fabrice 110
 Vanheste Jeroen 265
 Varnhagen von Ense Karl August 66, 67
 Varnhagen von Ense Rahel (née Levin) 67
 Vaugelas Claude Favre de 208
 Verga Marcello 264
 Verhaeren Émile 104, 107–109, 111
 Verlaine Paul 72, 73
 Veronese Cosetta 243–246
 Vigny Alfred de 101
- Villena Enrique de 139
 Villon François 71
 Vincent Charles 221
 Virgile 210, 216, 219
 Voiture Vincent 206
 Volpilhac-Auger Catherine 86
 Voltaire 27, 73, 86, 96, 157–159, 163, 171,
 217–219, 226–228, 270
 Vorilhon Claude 186
 Vossius Isaac 209
 Vossler Karl 115, 131, 132, 136
- Waghenseil Jean-Christophe 213
 Waquet Françoise 203, 215
 Warburg Aby 265
 Warren Austin 73
 Weber Max 188, 196
 Wechssler Eduard 119
 Weitzman Marc 182
 Wellek René 73
 Werth Nicolas 252
 Wędkiewicz Stanisław 71
 White Michael 9
 Whitman Walt 110
 Wilde Oscar 107
 Wilhelm Jane Elisabeth 219
 Wilske Almut 118
 Wodziński Cezary 184
 Woolf Virginia 135
 Worms Frédéric 23
 Wroński Józef Maria Hcène 76
 Wróblewski Andrzej Kajetan 77
 Wundt Wilhelm 19
- Yanakieva Miryana 8
- Zahn Johann 144, 146
 Zapata Diego Mateo 147
 Zatorska Izabella 9, 224
 Zbierska-Mościcka Judyta 8
 Zénon d'Élée 151
 Žižek Slavoj 262, 267, 270
 Zola Émile 20, 72, 73, 111, 171, 172
 Zweig Stefan 53
- Żeleński Tadeusz dit Boy 71
 Żurowska Joanna 8, 72, 75
 Żurowski Maciej 8, 68–74, 76, 77



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl

Dans le cadre du programme général du Réseau scientifique «Cultures européennes – identité européenne», l'Université de Varsovie s'est proposé d'organiser un congrès au sujet de **L'Europe et ses intellectuels**. La manifestation reconnaît l'importance de la contribution du patrimoine culturel à l'identité de l'Europe. Ainsi, au centre du débat se trouve une vision culturelle/politique de l'Europe, élaborée par ses élites intellectuelles et envisagée sous des angles variés à partir du Moyen Âge jusqu'à nos jours.

ISBN 978-83-235-3814-1



www.wuw.pl