

La Philosophie de la Connaissance
au Collège de France



Jean-Jacques Rosat

Chroniques orwelliennes



Jean-Jacques Rosat

Chroniques orwelliennes

Édition numérique réalisée en août 2012
à partir du texte disponible en ligne à l'adresse <http://philosophie-cdf.revues.org/262>.

Avant-propos

Les articles, préfaces et conférences ici réunis sont les chroniques d'une réflexion engagée depuis 2003 sur les idées et les écrits de George Orwell.

Elle s'est effectuée, pour une part, au Collège de France, dans divers séminaires, publics ou privés, dirigés par Jacques Bouveresse et qui portaient sur la fiction et le récit (« Temps, récit et fiction », 2002-2004), sur la littérature comme forme de connaissance (« La littérature, la connaissance et la philosophie morale », 2004-2005) et sur les relations entre littérature et philosophie (depuis 2006). Elle est étroitement liée, pour une autre part, au travail éditorial engagé au sein des éditions Agone avec la publication de deux livres d'Orwell (*À ma guise*, 2008 ; *Écrits politiques*, 2009), de deux livres sur lui (Newsinger, *La politique selon Orwell*, 2006 ; Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, à paraître, automne 2012) et d'un numéro de revue (« Orwell, entre littérature et politique », *Agone* n°45, 2011). En outre, elle a été fortement stimulée par deux colloques qui ont eu lieu en 2010 : « George Orwell, une conscience politique du XX^E siècle », organisé par Olivier Esteves les 19 et 20 mars à l'université Lille 3, et « Rationalité, vérité et démocratie : Bertrand Russell, George Orwell et Noam Chomsky », organisé par Jacques Bouveresse le 28 mai au Collège de France.

Cette recherche s'est développée principalement selon trois axes.

1. Quel est l'apport d'Orwell à la pensée politique contemporaine ? Pour les philosophes anglais et américains, il est un *penseur politique* à part entière : Richard Rorty, Michael Walser, Judith Shklar, Marta Nussbaum, Cora Diamond, James Conant et d'autres le commentent et débattent à son sujet. En France, à quelques exceptions près, les intellectuels l'ignorent ou le méprisent. « *1984* est un livre admirable pour frapper les imaginations, mais une piètre contribution à l'intelligence du phénomène qu'il dénonce », écrit typiquement Marcel Gauchet^[1]. C'est sans doute qu'Orwell n'est ni théoricien ni philosophe. Mais l'idée qu'on ne saurait être un penseur si l'on n'a pas une théorie est un préjugé douteux et, si l'on s'en débarrasse, l'originalité, la pertinence et la fécondité des réflexions d'Orwell sont flagrantes, qu'il s'agisse de la manière dont il comprend les relations entre liberté et vérité, et de la caractérisation de l'« attitude libérale » qui en découle ; de sa description des divers mécanismes du contrôle des esprits, et de la redéfinition du « totalitarisme » qu'elle entraîne ; de l'importance cruciale qu'il reconnaît aux « expériences politiques » et au langage permettant de les comprendre et de les dire ; de la « décence commune » comme ressort fondamental de l'action politique, et des vertus de l'« homme ordinaire » contre la soumission aux pouvoirs et la fascination pour la puissance : de sa critique impitoyable des formes de domination exercées si souvent par les intellectuels, même quand ils tiennent un discours d'émancipation ; de ses conceptions sur l'égalité, sur la lutte des classes, sur le pouvoir, etc. (*Chroniques* 2, 6, 7 et 9).

2. Quel a été l'itinéraire politique d'Orwell et quelles positions a-t-il défendues, notamment à partir de son retour de la guerre d'Espagne en 1937 ? En France, depuis qu'en 1995 Jean-Claude Michéa l'a baptisé « anarchiste tory » (anarchiste conservateur), cette étiquette lui est restée collée, brouillant efficacement ses choix pourtant clairs : à partir de son retour d'Espagne en 1937 et jusqu'à sa mort en janvier 1950, Orwell a appartenu à la gauche socialiste révolutionnaire dissidente antistalinienne, radicale et égalitaire. Quant à la formule

« anarchiste tory », on rappelle ici (*Chroniques* 3 et 8) que, quand Orwell l'emploie, c'est à propos de Swift, qui était assurément, dit-il, « un révolté et un iconoclaste », mais qui méprisait les gens ordinaires, haïssait l'égalité et était tout sauf un démocrate. Il se l'est, semble-t-il, appliqué oralement à lui-même par boutade au début des années 1930, quand il ne s'était pas encore complètement débarrassé de son snobisme de classe d'ancien élève d'Eton et de ses réflexes d'ancien officier dans la police coloniale. Mais, après deux mois d'immersion dans la classe ouvrière du nord de l'Angleterre (en 1936) et six mois de fraternité révolutionnaire dans les tranchées espagnoles (1937), la transformation est définitivement opérée.

Dans un livre récent^[2], Michéa admet que, « si on s'en tient à la lettre des textes, Jean-Jacques Rosat a incontestablement raison. À partir de 1937, et jusque dans ses derniers écrits, Orwell a toujours placé l'ensemble de ses combats pour une société décente sous le signe exclusif du socialisme ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, c'est une « approche trop universitaire de la question » qui risque de « laisser dans l'ombre certains points » : la formule « anarchiste tory » reste « la meilleure définition du *tempérament politique* de George Orwell [...] Ce jugement nous rappelle opportunément, à travers la distinction qu'il opère entre un “tempérament” et une pensée construite et assumée, que la *sensibilité* [...] joue un rôle inéliminable dans la formation des idées les plus abstraites ». Cette distinction, ajoute Michéa, est très importante, par exemple, pour comprendre « le rôle fondamental qu'[Orwell] accordait à des notions telles que “le désir de pouvoir” des intellectuels modernes [et] leur “manque de décence personnelle”^[3] ». En somme, bien que Rosat ait « incontestablement raison », il a fondamentalement tort.

Comment est-ce possible ? C'est qu'il existe, selon les vrais philosophes, deux niveaux de vérité. Il y a les vérités basses et communes : les faits constatés, ce que bêtement les auteurs ont écrit, « l'évident, le bête et le vrai » comme dit Winston dans *1984* ; ces vérités-là sont bonnes pour les universitaires, inévitablement besogneux et bornés. Et il y a les autres vérités, les supérieures, les seules « vraies vérités » que, par-delà les faits, la « lettre des textes » et toutes ces trivialités encombrantes qui entravent l'envol des pensées et des phrases, nous révèlent les penseurs authentiques. De Foucault à Lagasnerie, et chez les postmodernes (quasiment tous universitaires, évidemment), c'est aujourd'hui un cliché très répandu ; on s'étonne juste de le retrouver sous la plume d'un auteur qui se réclame d'Orwell^[4].

Cette doctrine des deux niveaux de vérité n'offre pas seulement un moyen commode de discréditer à l'avance toute critique sérieuse (« C'est universitaire, que voulez-vous... ») ; elle sert surtout à légitimer une interprétation selon laquelle il y aurait deux Orwell : l'Orwell public, officiel en quelque sorte, dont « la pensée construite et assumée » se déploie « sous le signe du socialisme », et l'Orwell véritable, qui, par son « tempérament » d'anarchiste conservateur, dépasserait les clivages convenus, comme celui entre gauche et droite. Pourtant, si Orwell a dénoncé avec autant de constance, de véhémence et de mordant « “le désir de pouvoir” des intellectuels modernes [et] leur “manque de décence personnelle” », c'est bien parce qu'il les voyait détruire le socialisme de l'intérieur et l'orienter à rebours de ses idéaux initiaux. La décence commune et la mentalité libérale ne sont pas séparables pour lui du socialisme authentique. Et si Orwell a adhéré à celui-ci, ce n'est pas à partir de constructions de pensée mais d'expériences politiques extrêmement fortes, vécues au plus

intime de lui-même, expériences d'humiliation par exemple ou de fraternité.

Le débat autour de la question de savoir si Orwell peut être ou non qualifié d'« anarchiste tory » est certainement un débat d'interprétation comme il en existe à propos de tous les penseurs importants et originaux, un débat qui exige qu'on regarde de près tous ses textes dans leur contexte historique et biographique, et selon des critères intellectuels qui sont ceux de toute recherche de vérité – des critères « universitaires » donc. Mais l'enjeu de ce débat n'est pas purement exégétique : il est de savoir, à partir de là, ce qu'Orwell peut nous apprendre. Une des idées qui sous-tendent ces *Chroniques* est que le voir comme un « anarchiste tory » brouille et fausse un bon nombre de ses leçons.

3. Quelles idées Orwell se faisait-il des relations entre littérature et politique, et comment les a-t-il mises en pratique dans son activité d'écrivain – romancier, journaliste, essayiste et critique littéraire ? Il l'a écrit on ne peut plus nettement, en 1946 : « Ce que j'ai voulu plus que tout au long de ces dix dernières années, c'est faire de l'écriture politique un art (*to make political writing into an art*) »^[5]. Pour le monde littéraire français, cette déclaration est proprement insupportable : un blasphème, et deux Grands Écrivains au moins ont pris leur plume pour discréditer Orwell. Milan Kundera, dans *Les Testaments trahis* entre autres, fait de l'auteur de *1984* un traître à la littérature et, par voie de conséquence, aux idées politiques qu'il prétend défendre^[6]. Claude Simon consacre cent pages de ses *Géorgiques* à une réécriture minutieuse et radicale d'*Hommage à la Catalogne*, d'où il ressort qu'Orwell y a trahi sa véritable expérience : ce naïf politique n'est qu'un causeur insincère, certainement pas un écrivain^[7]. On s'est efforcé ici de prendre au sérieux le projet d'Orwell et de comprendre ses conceptions : comment en renouvelant la forme du roman satirique fait-il de celle-ci une forme de connaissance politique ? comment peut-il à la fois déclarer à tout vent que « tout art est propagande » et être un des défenseurs les plus déterminés de l'autonomie de la littérature ? comment peut-il à la fois dénoncer « l'immunité artistique » – la mise entre parenthèses de tout jugement moral, politique ou intellectuel dans l'interprétation et l'évaluation d'une œuvre d'art – et se faire le héraut de la liberté des écrivains ? Etc. (*Chroniques* 1, 4, 5, 10, 11) Pour ceux qui aiment la littérature et y voient une forme de connaissance irréductible et irremplaçable, mais récusent la religion et la fétichisation dont on l'entoure, il y a là quelques vraies questions.

Je remercie Thierry Discepolo à qui je dois l'idée de rassembler ces textes dans ce livre numérique ouvert, et son titre *Chroniques orwelliennes*. Je le dédie à l'élève de terminale qui, il y a quelque vingt-cinq ans, m'a quasiment forcé à lire *1984* et fait découvrir Orwell.

Mars 2012

Chronique 1

Éducation politique et art du roman

Réflexions sur 1984^[8]

Dans un texte de l'été 1946 (l'époque où il s'engage dans la rédaction de 1984), intitulé *Pourquoi j'écris*, Orwell déclare : « Ce à quoi je me suis attaché le plus au cours de ces dix dernières années, c'est à faire de l'écriture politique un art (*to make political writing into an art*). ^[9] » Un romancier qui travaille ainsi à réunir dans une même œuvre l'art et la politique s'expose à l'accusation de trahir son art, de trahir le roman. Dans *Les testaments trahis*, Milan Kundera oppose Kafka, le romancier véritable, à Orwell, le faux romancier. Il écrit à propos de 1984 :

Roman ? Une pensée politique déguisée en roman ; la pensée, certes lucide et juste mais déformée par son déguisement romanesque qui la rend inexacte et approximative. Si la forme romanesque obscurcit la pensée d'Orwell, lui donne-t-elle quelque chose en retour ? Éclaire-t-elle le mystère des situations humaines auxquelles n'ont accès ni la sociologie ni la politologie. Non : les situations et les personnages y sont d'une platitude d'affiche. Est-elle donc justifiée au moins en tant que vulgarisation de bonnes idées ? Non plus. Car les idées mises en roman n'agissent plus comme idées mais comme roman, et dans le cas de 1984 elles agissent en tant que *mauvais* roman avec toute l'influence néfaste qu'un mauvais roman peut exercer.

L'influence néfaste du roman d'Orwell réside dans l'implacable réduction d'une réalité à son aspect purement politique et dans la réduction de ce même aspect à ce qu'il a d'exemplairement négatif. Je refuse de pardonner cette réduction sous prétexte qu'elle était utile comme propagande dans la lutte contre le mal totalitaire. Car le mal, c'est précisément la réduction de la vie à la politique et de la politique à la propagande. Ainsi le roman d'Orwell, malgré ses intentions, fait lui-même partie de l'esprit totalitaire, de l'esprit de propagande. Il réduit (et apprend à réduire) la vie d'une société haïe en la simple énumération de ses crimes^[10].

L'argumentation de Kundera repose sur l'idée que ce roman ne nous apprendrait rien sur le totalitarisme qu'un livre de sociologie ou de politologie ne pourrait nous apprendre. Il ne serait que « la mise en roman » d'idées conçues indépendamment de lui et communicables par d'autres voies. Il ne serait donc qu'une œuvre de propagande, participant, en dépit de ses bonnes intentions, de l'esprit du totalitarisme qu'il prétend combattre, puisque celui-ci précisément réduit toute forme d'art à de la propagande.

Je voudrais essayer de montrer que ce jugement est faux. 1984 produit sur le totalitarisme un genre de connaissance que seul un roman peut produire et transmettre, une connaissance qui n'est ni historique ni sociologique ni même philosophique, mais une connaissance morale ou pratique, une connaissance non théorique et qui ne fait appel à aucune forme de théorie.

Mais d'abord, quel genre de roman est 1984 ?

1. Quel genre de roman est 1984 ?

La réponse à cette question ne va pas de soi. C'est un roman d'anticipation, sans doute, mais qui combine d'une manière toute à fait singulière l'esprit de la satire philosophique du XVIII^E siècle, les procédés rudimentaires du roman gothique du XIX^E et les techniques sophistiquées des romans du courant de conscience de la première moitié du XX^E. Ce caractère hybride n'est sans doute pas étranger à son discrédit auprès de critiques littéraires et de romanciers qui ont les exigences de Kundera, mais il est certainement la source de l'atmosphère très particulière dans laquelle baigne le roman, de ce mélange de réalisme sordide et de conte magique, de parodie grimaçante, de fragments de rêves et de dialogues philosophico-politiques – une ambiance qui n'est vraisemblablement pas étrangère à l'immense succès populaire de cette œuvre : en un demi-siècle, *1984* et *La ferme des animaux* se sont vendus à plus de 40 millions d'exemplaires.

1984 est d'abord, comme le souligne son titre, un roman d'anticipation. Publié en 1949, il raconte une histoire qui est censée se dérouler trente-cinq ans plus tard. Il décrit donc une société fictive, une société qui n'existe pas ou, du moins, n'a encore jamais existé. Dans un roman d'anticipation, en effet, ce ne sont pas seulement les personnages et les événements qui, comme dans tous les autres romans, sont fictifs, mais également la société tout entière où ils prennent place : les formes d'organisation sociale et politique, les techniques, les mœurs, les valeurs, les normes, les croyances, etc., y sont toutes fictives. Les romans d'anticipation nous forcent à imaginer de quelle manière, un jour, des hommes pourraient vivre. Ils enrichissent ainsi le large éventail des sociétés humaines de nouveaux exemplaires qui, à la différence de ceux que nous décrivent les historiens ou les ethnographes, sont des exemplaires fictifs.

La société de *1984* est une société totalitaire accomplie, une société intégralement totalitaire ; mais c'est une société originale et singulière. Ce n'est pas une société déjà existante (la société soviétique par exemple) présentée sous un déguisement romanesque : *1984* n'est pas un roman à clé. Mais, bien que fictive, cette société n'est pas pour autant non plus une abstraction : le régime totalitaire de *1984* n'est pas, comme on le dit souvent, un idéal-type abstraitement reconstruit à partir d'une combinaison de traits des systèmes communiste et nazi. Il a des caractéristiques qui le distinguent de tous les autres régimes totalitaires. Par exemple, à la différence des régimes communistes et nazis, il ne cherche aucune expansion ni territoriale ni idéologique, et il est inséparable d'un système géopolitique mondial stable de trois empires, également totalitaires, qui sont en guerre permanente entre eux mais sans avoir ni les moyens ni la volonté de s'envahir ou de se détruire^[11]. Pour prendre un autre exemple, les prolétaires, qui constituent 85% de la population, sont considérés comme des sous-hommes ; mais, pourvu qu'ils s'épuisent au travail et consomment le moins possible, le régime se désintéresse de leurs vies et de leurs pensées, et il ne les soumet pas au contrôle total et permanent qu'il fait peser sur les membres du Parti.

Le Parti enseignait que les prolétaires étaient des inférieurs naturels, qui devaient être tenus en état de dépendance, comme les animaux, par l'application de quelques règles simples. Laissés à eux-mêmes comme le bétail dans les plaines de l'Argentine, ils étaient revenus à un style de vie qui leur paraissait naturel selon une sorte de canon ancestral. [...] On n'essayait pas de les endoctriner avec l'idéologie du Parti. Il n'était pas désirable que les prolétaires puissent avoir des sentiments politiques profonds. Tout ce qu'on leur demandait, c'était un patriotisme primitif auquel

on pouvait faire appel chaque fois qu'il était nécessaire de leur faire accepter plus d'heures de travail ou des rations plus réduites. [...] La plupart des prolétaires n'avaient même pas de télécran chez eux. [...] Ils étaient au-dessous de toute suspicion. Comme l'exprimait le slogan du Parti : « Les prolétaires comme les animaux sont libres. [\[12\]](#) »

On conviendra qu'il est impossible d'appliquer cette description au prolétariat soviétique de l'époque stalinienne. James Conant a raison de voir là un argument contre ceux qui, comme Richard Rorty et, semble-t-il aussi, Milan Kundera, veulent faire des deux premières parties de *1984* une redescription du communisme soviétique. Bien entendu, le régime de *1984* a beaucoup de traits communs avec le régime stalinien, à commencer par la moustache de Big Brother et la barbiche de Goldstein, l'ancien dirigeant que la propagande a transformé en un traître immonde. Mais *1984* n'est pas comme *La ferme des animaux* une fable allégorique dont chaque épisode a son parallèle dans l'histoire du régime bolchevique.

Certes, l'État de *1984* est un État totalitaire typique, qui partage avec la plupart des régimes totalitaires du XX^E siècle une série de traits caractéristiques : police politique, disparitions, torture systématique, exécutions sans jugement, purges, camps, tout l'appareil de la terreur de masse permanente y est présent. Mais la description de ces instruments occupe très peu de place, et certains d'entre eux (les camps notamment) sont seulement mentionnés. Le roman tient leur existence pour acquise : dans un tel régime, elle va de soi. Ce qu'il décrit longuement, en revanche, ce sont *les transformations des cadres sociaux, culturels et psychologiques de la pensée* :

- l'effet sur les esprits de la surveillance constante par les caméras cachées des télécrans ;
- l'appauvrissement et l'uniformisation du langage par la destruction des mots et l'imposition du *novlangue* ;
- la modification permanente de l'histoire et des mémoires par l'élimination de toute trace du passé et la rectification permanente des archives ;
- la répression de toute expression, si minime soit-elle, d'une émotion authentique ou spontanée ;
- la diffusion par la propagande d'un flot d'informations et de statistiques qui ne sont pas seulement des déformations de la réalité mais n'entretiennent plus aucune sorte de rapport avec elle ;
- la mise en place de mécanismes de formation des croyances dans lesquels ni la perception de la réalité ni l'évidence rationnelle ne jouent plus aucun rôle, et pour lesquels le seul critère est la conformité au dogme politique du jour.

Bien entendu, Orwell n'a pas inventé ces transformations : à chaque nouvelle édition du manuel d'histoire du PCUS, des dirigeants de longue date disparaissaient des photos et devenaient des traîtres stipendiés ; la corruption de la langue allemande par le nazisme a été magistralement décrite et analysée par Victor Klemperer dans *LTI. La langue du 3^{ème} Reich* [\[13\]](#) ; et les militants communistes, qui pensaient être ennemis des nazis, ont dû croire un matin d'août 39 qu'ils étaient en réalité leurs amis, puis, un beau matin de juin 41, qu'ils en étaient les plus grands ennemis et l'avaient toujours été. Mais, dans le monde de *1984*, la logique de ces transformations est poussée jusqu'à l'extrême le plus absurde, selon un principe de grossissement et de caricature qui est celui de la satire swiftienne : les numéros anciens du *Times* sont quotidiennement falsifiés et réécrits en conformité avec la ligne politique du jour ; l'ultime version du *novlangue* simplifiera et mécanisera l'anglais à un

point tel qu'aucun texte classique ne pourra plus être compris ni même traduit ; en plein milieu de manifestations populaires de soutien à la guerre contre l'Eurasie, on déclare soudain que c'est contre l'Estasie qu'on est en guerre depuis des années alors que l'Eurasie a toujours été un allié fidèle, et tout le monde non seulement le croit sur le champ, mais croit qu'il l'a toujours cru et oublie qu'une minute avant il croyait autre chose, etc. Que cette satire ne fasse pas rire et soit plutôt faite pour donner des cauchemars ne l'empêche pas d'être, typiquement et fondamentalement, une satire.

Dans une lettre datée du 26 décembre 1948, Orwell explique qu'il a voulu dans son livre « montrer en les parodiant les implications intellectuelles du totalitarisme^[14] ». Comme le souligne avec force James Conant, la caractéristique nouvelle et terrifiante des régimes totalitaires du XX^E siècle ne consiste pas tant, pour Orwell, dans leurs instruments de terreur que dans les stratégies intellectuelles et psychologiques au moyen desquelles ils essaient de « parvenir à un contrôle *total* de la pensée, de l'action et de sentiments humains ». Tel qu'Orwell l'emploie,

le terme « totalitarisme » désigne des stratégies (à la fois pratiques et intellectuelles) [...] qui sont appelées ainsi parce qu'elles ont pour but de parvenir à un contrôle *total* de la pensée, de l'action et de sentiments humains. L'usage orwellien de ce terme ne recouvre pas seulement des formes de régimes politiques, mais aussi des types de pratiques et d'institutions plus envahissantes et plus spécifiques (diverses pratiques journalistiques comptent au nombre de ses exemples favoris). Mais par-dessus tout, il applique ce terme aux *idées des intellectuels* – et pas seulement à celles qui ont cours dans [...] les « pays totalitaires »^[15].

Du point de vue d'Orwell, explique encore Conant,

les camps de concentration et les forces de la police secrète sont périphériques par rapport à l'ensemble des phénomènes culturels, sociaux et politiques qu'il se propose d'identifier comme totalitaires. Le noyau en est constitué par un sorte de « mensonge organisé » qui, si les conséquences logiques de ses tendances profondes étaient poussées jusqu'au bout, serait reconnu comme « l'exigence de ne plus croire dans l'existence même de la vérité objective^[16] ». C'est *cela* qui, pour Orwell, fait véritablement du totalitarisme l'ennemi du libéralisme^[17].

Il est essentiel ici de faire observer que ces processus intellectuels et mentaux existent aussi à l'extérieur des régimes totalitaires. Conant cite à ce sujet une autre lettre d'Orwell, datée du 16 juin 1949 :

Je crois [...] que les idées totalitaires ont pris partout racine dans les esprits d'intellectuels, et j'ai essayé de pousser ces idées dans toutes leurs conséquences logiques. L'action est située en Grande-Bretagne pour souligner que les races anglophones ne valent pas mieux par naissance que n'importe quelle autre, et que le totalitarisme, *si on ne le combat pas*, pourrait triompher n'importe où^[18].

C'est d'ailleurs en Angleterre, dans la presse de gauche où il écrit, et dans les milieux d'intellectuels de gauche et d'extrême gauche où il vit, qu'Orwell s'y est heurté pour la première fois. En 1937, en effet, de retour d'Espagne après avoir combattu le fascisme dans la milice du POUM et après avoir dû s'enfuir pour échapper d'extrême justesse à son arrestation par les communistes, il est abasourdi par la manière dont la presse de gauche anglaise rend compte des événements espagnols et par le degré auquel les intellectuels de gauche ne veulent rien savoir de la liquidation systématique des anarchistes et des militants du POUM par les stalinien. Voici comment, dans ses « Réflexions sur la guerre d'Espagne » écrites cinq ans plus tard, en 1942, à Londres et sous les bombes allemandes, il évoque sa prise de conscience de ce qui est pour lui le trait essentiel, totalement neuf et totalement terrifiant, du totalitarisme :

Tôt dans ma vie, je m'étais aperçu qu'un journal ne rapporte jamais correctement aucun événement, mais en

Espagne, pour la première fois, j'ai vu rapporter dans les journaux des choses qui n'avaient plus rien à voir avec les faits, pas même le genre de relation que suppose un mensonge ordinaire. J'ai vu rapporter de grandes batailles là où aucun combat n'avait eu lieu et un complet silence là où des centaines d'hommes avaient été tués. [...] J'ai vu les journaux de Londres débiter ces mensonges et des intellectuels zélés bâtir des constructions émotionnelles sur des événements qui n'avaient jamais eu lieu. J'ai vu, en fait, l'histoire s'écrire non pas en fonction de ce qui s'était passé, mais en fonction de ce qui aurait dû se passer selon les diverses "lignes de parti". [...] Ce genre de chose m'effraie, car il me donne souvent le sentiment que le concept même de vérité objective est en voie de disparaître du monde. [...] Je suis prêt à croire que l'histoire est la plupart du temps inexacte et déformée, mais, ce qui est propre à notre époque, c'est l'abandon de l'idée que l'histoire *pourrait* être écrite de façon véridique. Dans le passé, les gens mentaient délibérément, coloraient inconsciemment ce qu'ils écrivaient, ou cherchaient la vérité à grand-peine, tout en sachant bien qu'ils commettraient inévitablement un certain nombre d'erreurs. Mais, dans tous les cas, ils croyaient que les "faits" existent, et qu'on peut plus ou moins les découvrir. Et, dans la pratique, il y avait toujours tout un ensemble de faits sur lesquels à peu près tout le monde pouvait s'accorder. Si vous regardez l'histoire de la dernière guerre [la Première Guerre mondiale], dans l'*Encyclopedia Britannica* par exemple, vous vous apercevrez qu'une bonne partie des données sont empruntées à des sources allemandes. Un historien allemand et un historien anglais seront en profond désaccord sur bien des points, et même sur des points fondamentaux, mais il y aura toujours cet ensemble de faits neutres, pourrait-on dire, à propos desquels aucun des deux ne contestera sérieusement ce que dit l'autre. C'est précisément cette base d'accord [...] que détruit le totalitarisme. [...] L'objectif qu'implique cette ligne de pensée est un monde de cauchemar où le Chef, ou une clique dirigeante, ne contrôle pas seulement l'avenir, mais aussi le *passé*. Si le Chef dit de tel ou tel événement "cela n'a jamais eu lieu" – eh bien, cela n'a jamais eu lieu. S'il dit que deux et deux font cinq – eh bien, deux et deux font cinq. Cette perspective me terrifie beaucoup plus que les bombes – et après ce que ce que nous avons vécu ces dernières années, ce ne sont pas là des propos en l'air^[19].

Sept ans avant 1984, Orwell donne ici sa définition de l'univers totalitaire : un monde où, si on l'exige de vous, vous devez pouvoir croire que 2 et 2 font 5.

1984 constitue-t-il pour autant, comme on le prétend souvent, une *anti-utopie* – une *dystopia* : une description du pays du malheur et du Mal, comme une utopie (*eu-topia*) est une description du pays du bonheur et du Bien ? Orwell a dit lui-même de son livre qu'il est « une utopie en forme de roman^[20] ». On lit souvent 1984 comme si sa *forme* romanesque était accessoire, comme si l'intrigue du roman et son personnage central, Winston Smith, n'étaient que des moyens un peu artificiels et conventionnels utilisés par Orwell pour faciliter la description du fonctionnement de l'univers totalitaire qui serait son véritable objet. C'est ne pas prendre au sérieux Orwell comme écrivain et romancier. C'est négliger aussi la logique des genres littéraires : un roman n'est pas une utopie.

Une utopie de l'âge classique, telle qu'elle est canoniquement définie par l'*Utopie* de Thomas More ou par *La nouvelle Atlantide* de Bacon, par exemple, est l'imitation d'un récit de voyage. Nous y découvrons un monde lointain, quasiment inaccessible, un « pays de nulle part » (*ou-topia*), parallèle au nôtre, mais où les lois et les mœurs sont totalement différentes. Le narrateur par le truchement duquel nous effectuons ce voyage vient de notre monde ; il visite la société utopienne, observe les comportements de ses habitants, interroge des informateurs comme le fait un ethnographe, et revient ensuite parmi nous rapporter ce qu'il a vu et entendu. L'intrigue, dans la mesure où il y en a une, et les personnages sont entièrement subordonnés aux besoins de la description. Au sens de Kate Hamburger^[21], l'utopie ne relève pas de la fiction strictement définie mais de la feintise, du *comme si* ; c'est un récit de voyage feint.

Le roman d'anticipation, au contraire, installe le plus souvent la société fictive qu'il décrit dans notre propre espace géographique, et la présente comme un avenir possible pour notre propre société. Le possible du roman d'anticipation n'est pas seulement un possible humain en général ; c'est un possible pour nous. Ceci est particulièrement vrai de 1984. L'action du roman se situe à Londres. Le régime politique qu'il décrit est censé s'être établi à l'issue

d'une série de guerres nucléaires, de guerres civiles et de révolutions engendrées par la situation politique internationale d'après 1945.

Mais cela ne fait pas pour autant de ce roman une prédiction ou une prophétie. Dans un article de 1946 consacré à Burnham, Orwell écrit que « l'énorme empire esclavagiste, invincible et éternel dont Burnham semble rêver [rêve dont le monde de 1984 est la traduction romanesque] ne sera pas établi ou, s'il vient à l'être, [il] ne se maintiendra pas, car l'esclavage ne peut fournir une base stable à la société humaine[22] ». Dans une lettre du 16 juin 1949, Orwell est tout à fait explicite à ce sujet.

Je ne crois pas que le type de société que je décris *doive* nécessairement arriver, mais je crois (compte tenu, évidemment, du fait que ce livre est une satire) que quelque chose de semblable *pourrait* arriver[23].

Le héros lui-même, Winston Smith, est né en 1945, c'est-à-dire dans notre propre société. Son histoire est, au fond, celle d'un homme issu de notre société, d'un homme comme nous, qui, devenu par la force des choses et par les circonstances de l'histoire membre de la société nouvelle, ne parvient pas à s'habituer à ses normes et à ses mœurs et qui entre en révolte contre elle. Le roman tout entier est focalisé exclusivement sur lui. De la première à la dernière page, on ne le quitte jamais. Nous découvrons donc le monde de 1984 non par le truchement d'un visiteur étranger, mais à travers la vie de l'un de ses habitants qui refuse de s'y adapter.

Plus encore, nous le découvrons à travers ses yeux et ses pensées, car Orwell, dont on oublie trop souvent qu'il était un admirateur de Joyce, a utilisé dans son roman les techniques du roman psychologique moderne, notamment celles de la focalisation interne : on sait tout ce que sait, pense et sent le héros (le recours au monologue intérieur en style indirect libre est fréquent), mais on ne sait jamais rien de plus ni rien d'autre que ce qu'il sait. Même quand Winston a des idées qui se révéleront plus tard être des illusions, le narrateur n'adresse au lecteur aucun signe d'avertissement et ne manifeste jamais la moindre ironie à son égard. Au contraire, il y a pour employer le vocabulaire de Dorrit Cohn « convergence » entre la voix du narrateur et celle de son héros jusqu'à la fusion presque totale entre eux[24].

Dans le passage suivant, par exemple, Orwell mêle si bien ces deux voix que les pensées propres du héros deviennent des vérités générales certifiées par le narrateur, tandis que les informations factuelles que donne le narrateur sont colorées par la subjectivité du héros et semblent appartenir également à son monde intérieur.

Winston alla à la fenêtre, le dos au télécran. C'était une journée encore froide et claire. Quelque part au loin, une bombe explosa avec un grondement sourd qui se répercuta. Il y avait chaque semaine environ vingt ou trente de ces bombes qui tombaient sur Londres. Dans la rue, le vent faisait claquer de droite à gauche l'affiche déchirée et le mot ANGSOC apparaissait et disparaissait tour à tour. Angsoc. Les principes sacrés de l'angsoc. Novlangue, double pensée, mutabilité du passé. Winston avait l'impression d'errer dans les forêts des profondeurs sous-marines, perdu dans un monde monstrueux dont il était lui-même le monstre. Il était seul. Le passé était mort, le futur inimaginable. Quelle certitude avait-il qu'une seule des créatures humaines pensait comme lui[25] ?

Le lecteur, ainsi placé à l'intérieur de la conscience du héros, ne voyant et ne connaissant du monde que ce que celui-ci en voit et en connaît, devient un habitant de 1984 : ce monde a pour lui la même opacité que pour Winston, et il suscite en lui les mêmes sentiments de solitude et de terreur. À la différence d'une utopie ou d'une contre-utopie, le roman nous fait vivre l'expérience d'habiter un tel monde, et il nous la fait vivre de l'intérieur.

2. L'expérience de lecteur du roman comme source de connaissance

En quoi l'expérience que nous vivons en lisant un tel roman peut-elle constituer une connaissance, ou servir à la constitution d'une connaissance ?

Pour essayer de répondre à cette question, je partirai d'un épisode important du roman où l'on voit à l'œuvre la double pensée, cette technique qui permet d'effacer volontairement de son esprit un souvenir ou une croyance, puis d'effacer aussitôt tout souvenir de cet acte d'effacement. Un des exemples les plus impressionnants en est donné par O'Brien, un des chefs de la police de la pensée, qui est à la fois intellectuel organique du Parti et bourreau. Il tient dans ses mains une photo qui constitue la preuve que certaines accusations portées par le Parti à l'encontre de trois de ses anciens dirigeants étaient mensongères ; il la montre à Winston, qui, quelques années auparavant, l'a lui aussi tenue entre ses mains, puis il la détruit en la jetant dans un « trou de mémoire », où elle est immédiatement dévorée par les flammes.

- Des cendres ! dit-il. Des cendres même pas identifiables. De la poussière. Elle n'existe pas. Elle n'a jamais existé.
- Mais elle a existé ! Et elle existe ! Elle existe dans la mémoire ! Je m'en souviens ! Vous vous en souvenez !
- Je ne m'en souviens pas, dit O'Brien.

Le cœur de Winston défailloit. C'était la double pensée. Il avait une mortelle sensation d'impuissance. S'il avait pu être certain qu'O'Brien mentait, cela aurait été sans importance. Mais il était parfaitement possible qu'O'Brien eut, réellement, oublié la photographie. Et s'il en était ainsi, il devait déjà avoir oublié qu'il avait nié s'en souvenir et oublié l'acte d'oublier. Comment être sûr que c'était de la simple supercherie ? Peut-être cette folle dislocation de l'esprit pouvait-elle réellement se produire. C'est par cette idée que Winston était vaincu^[26].

Le lecteur peut, de prime abord, avoir le sentiment que cette scène est trop invraisemblable pour être réellement inquiétante et se dire que le comportement et le discours d'O'Brien sont par trop différents de ceux des êtres humains qu'il connaît. Mais ce passage peut aussi lui remettre en mémoire des circonstances où il a vu quelqu'un, peut être lui-même, oublier volontairement quelque chose qu'il savait être vrai et réussir à croire le contraire parce qu'il tenait à préserver à tout prix son adhésion à une certaine idéologie, ou son appartenance à un certain groupe. Il peut se rappeler, par exemple, l'espèce de « schizophrénie » qu'ont vécue pendant des années de nombreux dirigeants ou militants du Parti Communiste, en France, qui, d'un côté, n'ignoraient pas que le fameux rapport secret de Khrouchtchev au 20^e Congrès du PCUS en 1956, tel que l'avait publié la presse dite « bourgeoise », était authentique, mais qui, de l'autre, avaient réussi à se convaincre fermement que c'était un faux. Quant aux quelques dirigeants qui avaient lu le rapport mais qui ont répété pendant des années qu'il n'existait pas, se pose à leur sujet la question de Winston à propos d'O'Brien : doit-on décrire leur comportement comme du cynisme ou comme relevant d'une forme de dissociation mentale ?

Ainsi, c'est l'expérience que le lecteur a de la vie réelle qui confère sa force et sa crédibilité à cette scène fictive, laquelle n'offre jamais que la variante la plus extrême d'un mécanisme intellectuel et psychologique largement répandu. Inversement, en nous présentant ce mécanisme dans sa perfection et sa pureté, débarrassé de tout frottement ou phénomène adjacent, le roman institue cette scène fictive en paradigme, c'est-à-dire en exemplaire à la

fois singulier et typique à travers lequel identifier, comprendre et rapprocher les multiples cas de double pensée de la vie réelle, quels que soient le régime, l'idéologie et les circonstances historiques qui les ont engendrés. Quand il voit quelqu'un recouvrir des faits patents sous des considérations théoriques ou des subtilités dialectiques jusqu'à finir par les gommer ou les nier, ou quand il s'aperçoit qu'il est lui-même enclin à le faire, le lecteur peut y reconnaître *la double pensée* à l'œuvre, et s'efforcer à la lucidité et à l'honnêteté intellectuelle.

De la même manière, quand il entend une formule toute faite – un mot de la langue de bois, une expression journalistique – ou, mieux encore, quand elle lui vient sous la plume, le lecteur de *1984* peut y reconnaître du *novlangue*, c'est-à-dire à la fois identifier cette formule comme une idée préfabriquée, avoir clairement conscience qu'elle appauvrit la pensée, et s'efforcer d'utiliser des expressions plus justes et plus authentiques.

Parce qu'il situe son action dans une société *fictive*, le roman a la capacité de rendre perceptibles et comme physiquement sensibles au lecteur le système de connexions intimes qui existent entre les différents mécanismes totalitaires que sont le novlangue, la double pensée, la réécriture du passé, etc. Dans la réalité, ces divers mécanismes peuvent être rencontrés dans des circonstances très diverses, et le lien entre eux peut rester invisible. Le roman nous apprend à les voir comme les pièces ajustées d'une même machine.

C'est toujours parce qu'il attire notre attention sur ces phénomènes totalitaires dans une société *fictive* que *1984* nous apprend à les reconnaître partout où ils existent, dans n'importe quelle société totalitaire, et même dans une société non totalitaire. Il est très possible en effet que, dans la réalité, quelqu'un qui voit parfaitement le novlangue d'un régime se rende, pour des motifs quelconques, aveugle à celui d'un autre. Un exemple particulièrement impressionnant est celui de Victor Klemperer, l'auteur de *LTI, la langue du 3^{ème} Reich*, dont la résistance intellectuelle et morale aux treize années de pouvoir nazi a été intraitable, dont les descriptions et les analyses sur la corruption de la langue allemande par le nazisme sont d'une lucidité et d'une pénétration incomparables, mais qui, après la guerre – pour des raisons qui sont, certes, biographiquement et culturellement assez compréhensibles – adhère rapidement au parti communiste de RDA, sans sembler (ou vouloir) voir que celui-ci diffuse et impose une autre novlangue, elle aussi corruptrice.

Bien sûr, depuis des siècles, philosophes, moralistes et écrivains n'ont pas attendu Orwell pour recommander la vigilance à l'égard du langage et de toutes les formes de mauvaise foi intellectuelle. Mais, parce qu'il met en lumière le rôle décisif que ces phénomènes jouent dans l'économie intellectuelle d'un système totalitaire, le roman rend cette vigilance plus urgente encore et, surtout, il nous apprend à y voir un enjeu et une responsabilité directement politiques. Les processus paradigmatiques que décrit le roman d'Orwell – novlangue ou double pensée – peuvent ainsi contribuer à la formation du jugement politique du lecteur exactement de la même manière que les personnages paradigmatiques que décrit le théâtre de Molière – Tartuffe, Alceste ou Harpagon – peuvent contribuer à former notre jugement moral.

Mais les épisodes comme celui de la photo qu'O'Brien réussit à oublier aussitôt qu'il l'a brûlée dispensent encore une autre sorte d'enseignement. Nous vivons tous avec la conviction, plus ou moins, qu'un pouvoir ne peut pas tout sur les individus et que, s'il peut briser les corps et contraindre les langues à chanter ses louanges, il ne peut pas pénétrer à

l'intérieur des humains, qu'il ne peut ni forcer les esprits à croire à ses mensonges et ni contraindre leurs cœurs à l'aimer. Pourquoi ? Parce que nous sommes tous convaincus que, nous non plus, nous ne pouvons rien sur nos propres croyances et que nous ne pouvons ni les décider ni les changer volontairement. Si je ne peux pas moi-même décider volontairement de croire ce que je ne crois pas, l'autorité politique ne peut pas non plus m'y contraindre. Elle n'a pas de pouvoir sur mes convictions parce que je n'en ai pas moi-même. Elle peut me forcer à l'hypocrisie ; mais elle n'a pas plus de moyen que je n'en ai moi-même d'agir sur mon « for intérieur ».

Comme l'écrit Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*, « qu'un homme soit incapable de commander à son propre entendement [...], c'est ce que démontrent à l'évidence l'expérience et la nature même de l'entendement, lequel ne saurait pas plus appréhender les choses autrement qu'elles ne lui apparaissent que l'œil n'est capable de voir dans l'arc-en-ciel d'autres couleurs que celles qu'il y voit, que celles-ci y soient réellement ou non^[27] ». Mes croyances peuvent être vraies ou fausses parce qu'elles sont le produit de mon esprit, mais cette production est involontaire, comme celle des couleurs dans la perception : pas plus que je ne puis décider de voir d'autres couleurs que celles que je vois, je ne peux pas décider de croire autre chose que ce que je crois.

Dans le monde de 1984, ce postulat, qui est au fondement de la philosophie libérale, est démenti à chaque instant. Dans ce monde, on a prise sur son propre esprit. O'Brien peut décider volontairement d'oublier qu'il a vu ce qu'il vient de voir, et d'oublier cet oubli. Et quelques pages plus loin, il montre quatre doigts à Winston en lui ordonnant d'en voir cinq, et il le punit de ne pas y parvenir. En lisant 1984, je découvre que la barrière placée par le libéralisme entre le pouvoir politique et la conscience de chacun pourrait bien être illusoire : puisque chaque homme peut agir sur ses propres croyances ; et, puisqu'un pouvoir doté des moyens appropriés peut, par la souffrance infligée, par la peur ou par tout autre moyen, agir sur chacun, alors un pouvoir peut agir sur nos esprits et nous forcer non seulement à adopter les croyances de son choix mais à en changer à tout moment selon son gré.

Orwell n'en conclut évidemment pas que le libéralisme est condamné ou faux. Il en conclut que, si nous voulons le libéralisme, c'est-à-dire la préservation de ce qui est à la base de notre mode de vie depuis quatre siècles, cela dépend entièrement de nous, de notre volonté. Mais il n'y a pas dans la nature humaine, ou dans la raison humaine, de barrière infranchissable qui m'empêche de me faire croire ce que je veux, et donc pas de barrière infranchissable qui garde le pouvoir politique hors du for intérieur.

Tout l'enjeu du roman est là. 1984 raconte l'histoire d'un homme qui refuse d'adopter les stratégies intellectuelles et psychologiques qu'exige de lui le pouvoir totalitaire ; il sait qu'il n'aura jamais aucune liberté d'expression ni d'action ; mais il cherche à préserver sa liberté intérieure, c'est-à-dire la continuité de ses souvenirs, l'authenticité de ses sentiments et la capacité de former ses convictions à partir de son expérience et de sa raison. Dans les premières pages, Winston contemple une pièce de monnaie sur laquelle est gravé le visage de Big Brother : « Toujours ces yeux qui vous observaient et cette voix qui vous enveloppait. Dans le sommeil ou la veille, au travail ou à table, au-dedans ou au-dehors, au bain ou au lit, pas d'évasion. Rien ne vous appartenait sauf les quelques centimètres cubes de l'intérieur de votre crâne. ^[28] » À la fin du roman, le lecteur apprendra que même l'intérieur de son propre crâne n'appartient pas à Winston. Comme le lui dit O'Brien, « nous allons vous presser

jusqu'à ce que vous soyez vide, puis nous vous remplirons de nous-mêmes[29] ». Et c'est ce qui arrive en effet.

Au cœur de l'affrontement entre Winston et O'Brien, il y a l'idée d'humanité, non pas au sens biologique mais au sens anthropologique, qui est indissociablement psychologique, intellectuel et moral, au sens où nous n'accepterions plus d'appeler « humaine » la vie dans un régime comme celui de 1984 s'il aboutissait à ses fins. « Jamais plus vous ne serez capable de sentiments humains ordinaires, dit O'Brien à Winston. Tout sera mort en vous. Vous ne serez plus jamais capable d'amour, de joie de vivre, de rire, de curiosité, de courage, d'intégrité. Vous serez creux. [30] »

Le roman nous apprend donc à quelles conditions l'humanité est possible. Il nous met en présence d'une société d'où la vérité objective a disparu, d'un monde où l'accès à la vérité est devenu impossible ; et il nous montre, expérimentalement pourrait-on dire, tout ce qui s'ensuit : dans un tel univers sans vérité, il n'y aurait plus non plus, par voie de conséquence, ni sentiments sincères, ni liberté, ni communauté. Il n'y aurait plus que des individus atomisés, emplis de croyances et de sentiments que leur insuffle le pouvoir et que celui-ci peut leur faire modifier à tout moment. C'est le sens de la maxime que Winston inscrit dans son journal : « La liberté, c'est de dire que deux et deux font quatre. Quand cela est accordé, le reste suit. [31] »

Le roman nous apprend ainsi à voir *l'être humain* comme un être périssable et destructible. C'est une idée qui nous est insupportable et nous nous rassurons en parlant de nature humaine ou de dignité imprescriptible. Mais la nature humaine peut facilement être broyée et la dignité détruite. Une des pages les plus terribles du roman est sans doute cette scène d'*Ecce homo* où O'Brien force Winston, abîmé par des semaines ou des mois de torture, à se regarder dans une glace. « Vous pourrissez, dit-il. Vous tombez en morceaux. Qu'est-ce que vous êtes ? Un sac de boue. Maintenant, tournez-vous et regardez-vous dans le miroir. Voyez-vous cette chose en face de vous ? C'est le dernier homme. Si vous êtes un être humain, ceci est l'humanité. Maintenant, rhabillez-vous. [32] » Quelques minutes plus tôt, il lui a expliqué : « Vous imaginez qu'il y a quelque chose qui s'appelle la nature humaine qui sera outragé par ce que nous faisons et se retournera contre nous. Mais nous créons la nature humaine. L'homme est infiniment malléable. [33] »

Ici, il faut toutefois prendre garde. 1984 n'est pas un roman à thèse. O'Brien a une thèse, celle de la malléabilité infinie des hommes, mais le roman n'en a pas. Certes, il refuse de se laisser enfermer dans le postulat rassurant de Locke : trop de phénomènes contemporains parlent contre. Mais il n'endosse pas pour autant la thèse de la malléabilité illimitée des sociétés humaines et des individus. Dans certains textes contemporains de la rédaction de 1984, Orwell suggère même, dans une veine tout à fait rationaliste, qu'une société qui aurait congédié l'idée de vérité objective ne survivrait pas plus d'une ou deux générations. Simplement, il constate que l'essor des techniques de surveillance, de propagande et de contrainte des corps nous oblige à nous passer de l'idée d'une nature humaine fixe et à nous demander jusqu'où les humains sont malléables.

En janvier 1939, il écrivait déjà :

Dans le passé, chaque tyrannie finissait tôt ou tard par être renversée, ou du moins par rencontrer des résistances, grâce à la "nature humaine", immanquablement éprise de liberté. Mais nous n'avons absolument aucune certitude que la nature humaine soit invariable. Tout comme on peut créer une race de vaches sans cornes, peut-être est-il

possible de créer une race d'hommes qui n'aspirent pas à la liberté. L'Inquisition a échoué, mais elle ne disposait pas à l'époque des ressources de l'État moderne. La radio, la censure de la presse, l'éducation uniformisée et la police secrète ont tout changé. Le conditionnement des masses est une science née dans les vingt dernières années et nous ignorons encore jusqu'où la porteront ses succès[34].

Que fait alors Orwell dans *1984* ? Un peu comme certains biologistes créent des chimères pour étudier les lois de la reproduction animale, il crée une société fictive monstrueuse où le pouvoir est absolu et la malléabilité humaine illimitée, afin d'explorer dans toutes leurs conséquences les processus totalitaires déjà à l'œuvre dans notre monde. Le roman fait de nous les habitants d'un monde qui pourrait à l'avenir être le nôtre pour qu'à partir de lui nous puissions regarder celui où nous vivons aujourd'hui.

Ainsi le roman nous ouvre-t-il la possibilité de voir notre propre monde depuis le monde cauchemardesque qui est son avenir possible. Pris nous-mêmes dans notre propre société et dans les formes de description progressistes qu'elle se donne d'elle-même, nous avons tendance à mesurer tous les événements politiques et historiques à l'aune de l'idée de progrès ; à décrire, par exemple, le nazisme avec les catégories des Lumières comme la rechute temporaire d'une société hautement évoluée dans une barbarie primitive et l'obscurantisme ; ou bien à décrire le communisme russe dans le langage de l'économie comme une période d'accumulation primitive du capital conduite par l'État dans un pays sans bourgeoisie. Dans ces descriptions, comme dans toutes celles qui relèvent d'une optique progressiste, le nazisme et le communisme ne sont ou n'auront été que des avatars, régressions ou digressions temporaires, dans la marche inéluctable du progrès. *1984* nous force à briser cette forme de description et à nous poser la question : *et si le totalitarisme était l'avenir de l'humanité ? Et si le nazisme et le communisme soviétique étaient les précurseurs des sociétés du futur ?* Et si l'avenir était à des systèmes où l'État est accaparé par une oligarchie asservissant l'immense majorité de la population grâce à une combinaison de technologies modernes de surveillance, de « mensonge organisé » et de terreur qui lui permettent le contrôle des esprits ?

Kundera aurait tout de même pu s'apercevoir qu'aujourd'hui des jeunes gens pour qui le communisme soviétique appartient à une histoire qu'ils n'ont même pas connue, continuent de lire *1984*, et se demander comment ce livre peut bien avoir un quelconque intérêt pour eux s'il n'est, comme il le prétend, qu'une œuvre de propagande et, donc, une œuvre de circonstance. L'intelligence politique d'Orwell, au contraire, est d'avoir vu le nazisme et le communisme comme les premières manifestations d'un nouveau type d'organisation qui risque de demeurer pendant très longtemps un avenir possible dans lequel peuvent à tout moment basculer nos sociétés démocratiques. Son sens humain est d'avoir éprouvé ce cauchemar bien avant les autres et plus intensément. Son imagination et son talent de romancier est d'avoir su donner à ce cauchemar qui est toujours le nôtre la forme d'un roman.

Nous pouvons à partir de là commencer à répondre à notre question : Quel genre de connaissance nous donne *1984* ?

3. Quel genre de connaissance nous donne 1984 ?

1984 est la description d'un monde fictif qui nous *fait voir sous une nouvelle perspective* le monde réel. Il nous apprend à *voir* certaines transformations du langage ou certains processus psychologiques et intellectuels *comme* totalitaires et destructeurs de l'humanité en nous ; il nous apprend à *voir* l'humanité elle-même *comme* périssable et destructible. *1984* veut ainsi éduquer notre capacité de jugement moral et politique. N'en déplaise à Kundera, il s'agit bien d'une connaissance, mais elle ne saurait s'énoncer sous forme de propositions ; ce n'est pas un savoir propositionnel. C'est *une capacité à voir la société, les hommes et soi-même sous une perspective nouvelle*. Récit de fiction, le roman ne saurait construire une image du monde que nous puissions comparer avec lui. Un roman ne décrit pas, à proprement parler, le monde réel. Mais il construit son monde fictif comme *une image à travers laquelle* le monde réel peut être vu et mieux compris. Le roman est un appareil optique au moyen duquel le lecteur peut ensuite redécrire le monde où il vit.

1984 ne contient pas de propositions susceptibles d'être vraies ou fausses, qu'elles soient particulières comme dans un livre d'histoire ou un article de journal, ou générales comme dans un traité scientifique ou un livre de philosophie. Il ne contient même pas le genre de considérations psychologiques générales ou de sentences morales dont certains auteurs classiques comme Stendhal ou Thackeray ponctuent leur récit quand ils sortent pour quelques phrases du monde de la fiction et s'adressent directement à leur lecteur. Dans *1984*, on l'a vu, il n'y a pas de voix *off* du narrateur qui commente l'action.

On y trouve bien des propositions générales, mais celles-ci sont toujours prononcées ou pensées par l'un ou l'autre des personnages. Elles ne sont donc pas séparables du contexte dans lequel elles sont proférées, ni de la personnalité de celui qui les profère. Elles font partie du monde de la fiction, à l'intérieur duquel elles peuvent trouver confirmation ou démenti. Le roman met ainsi à l'épreuve les affirmations générales de ses personnages. Mais décider du résultat de cette mise à l'épreuve est toujours, en dernier ressort, l'affaire du lecteur. Ainsi, il est clair pour tout lecteur que le roman confirme la maxime de Winston « la liberté est de pouvoir dire que "deux et deux font quatre" », et qu'il dément son affirmation initiale qu'aucun pouvoir ne peut pénétrer à l'intérieur de la tête d'un individu ni modifier ses sentiments. Mais c'est le lecteur instruit par le roman qui en juge ainsi. C'est lui qui, le livre une fois refermé, s'il accepte d'être changé par sa lecture et s'il choisit d'adopter sur le monde la perspective du roman, reprendra peut-être à son compte telle ou telle affirmation sur la liberté.

Le roman lui-même ne soutient donc ni thèse ni hypothèse ; il m'offre un élargissement et, éventuellement, une transformation de ma vision du monde. Il m'ouvre, par exemple, à la vision dérangeante d'un monde où les humains peuvent croire ce qu'ils savent être faux sans être pour autant des menteurs ou des cyniques. À partir de là, j'aurai à juger chaque fois si les O'Brien que je rencontre sont de vulgaires menteurs ou des virtuoses de la double pensée. Et, bien entendu, mon jugement pourra être vrai ou faux ; et il y aura des critères pour cela. Le roman, lui, m'offre simplement un réaménagement de mes concepts : outre les cas où quelqu'un est sincère et les cas où il ment, il y aura désormais pour moi les cas où il a recours à la double pensée.

Le genre de connaissance politique et morale que nous donne le roman diffère donc

profondément de celle que pourrait nous donner une théorie politique. Ce n'est pas du tout une connaissance théorique.

Cela ne signifie pas qu'Orwell nie l'importance des théories et des débats d'idées en politique. Tout au long de sa carrière de journaliste et d'écrivain politique, Orwell n'a cessé de rendre compte d'ouvrages de réflexion politique comme ceux de Burnham, de Russell, de Borkenau, de Koestler et de beaucoup d'autres, et il collectionnait systématiquement toutes les brochures politiques qu'il pouvait trouver. Il a écrit lui-même des essais politiques comme *Le lion et la licorne* et il en a publié un certain nombre écrits par d'autres, comme la collection des *Searchlight Books* qu'il co-dirige en 1941-1942. À partir de 1941 également, il a collaboré très régulièrement à la grande revue intellectuelle de la gauche radicale américaine, *Partisan Review*, et maintenu des échanges nourris avec ce qu'on a appelé le « trotskisme littéraire » aux États-Unis^[35]. Mais il est également vrai que lui-même n'a jamais été marxiste, ni attiré par le marxisme ; il ne s'est jamais intéressé à l'économie et il pensait que la collectivisation des moyens de production, si elle est une condition nécessaire du socialisme, peut aussi conduire au pire des esclavages comme le montre l'exemple de l'Union soviétique. Il s'est toujours défié des philosophies de l'histoire et de toutes les théories qui prétendent savoir où va l'humanité. Plus fondamentalement, pour lui, ce ne sont pas des théories qui peuvent fonder les options politiques fondamentales de chacun, mais sa propre expérience de la société et des hommes. Ce qui a fait d'Orwell le socialiste radical qu'il a été de 1936 à sa mort, c'est son expérience de l'oppression coloniale en Birmanie, celle de la vie quotidienne de la classe ouvrière du nord de l'Angleterre à l'époque de la grande crise, et celle de la fraternité révolutionnaire vécue avec les combattants antifascistes de la guerre d'Espagne.

(1) Le discours théorique est *un discours sur*, un discours de l'extérieur. C'est le discours de quelqu'un qui se place hors de ce monde pour le décrire, soit qu'il n'y habite pas, soit, s'il en est un habitant, qu'il essaie de faire comme s'il n'en était pas un, en s'extrayant autant que faire se peut de son monde et de tout monde. Le roman, lui, est *un discours dans*, un discours qui nous donne un point de vue de l'intérieur. Il nous fait habitants d'un monde fictif pour nous faire mieux comprendre la situation qui est la nôtre en tant qu'habitants du monde réel, et, dans le cas de *1984*, en tant qu'habitants d'une société moderne où prolifèrent les germes totalitaires. À cet égard, le roman est un instrument d'éducation politique particulièrement approprié puisque, quand nous avons des jugements politiques à porter sur tel homme ou tel événement, notre situation est celle d'un habitant de ce monde, pas celle d'un théoricien.

Le roman offre ainsi au lecteur des paradigmes de choix et de conduites, mais ces exemples ne sont pas pour autant à suivre. Bien qu'il ait certaines qualités, Winston n'est certainement pas un héros positif comme il devrait l'être si *1984* était un roman de propagande. Ainsi lorsqu'il accepte d'entrer dans ce qu'il croit être une organisation oppositionnelle secrète appelée « La Fraternité », il se déclare prêt à devenir un terroriste et à commettre les forfaits les plus noirs comme jeter de l'acide sulfurique au visage d'un enfant. Tout le chapitre est la parodie d'une scène de conspiration avec serviteur muet et pacte diabolique (encore qu'à en juger par certaines formes contemporaines de terrorisme, on peut se demander si, bien qu'elle ne soit pas réaliste, cette scène n'en est pas moins vraie). Elle est manifestement destinée à montrer comment, dans un système totalitaire, les opposants les plus déterminés

sont poussés à agir selon la même logique inhumaine que le système qu'ils prétendent combattre, et sont incapables d'imaginer une autre fraternité que celle de la terreur. Le roman cependant n'approuve ni ne condamne explicitement ce choix de Winston, mais, par la simplification outrancière qu'il opère, il fait comprendre la logique des actions dans un tel univers à un lecteur qu'il met en situation. Celui-ci n'est pas spectateur impartial, mais acteur potentiel.

(2) Un discours théorique est un discours qui s'efforce de tenir à l'écart toute émotion. La connaissance romanesque, au contraire, est *une connaissance par les émotions*. Prenons un exemple simple. Le lecteur croit, comme Winston, que lui et Julia, la jeune femme qu'il aime, ont trouvé un espace d'intimité et de secret dans une petite chambre que leur loue un vieil antiquaire et où ils sont persuadés d'échapper enfin à la surveillance de Big Brother. Soudain, la police fait irruption et le lecteur découvre alors, en même temps que les héros, que depuis le premier jour, toute leur vie dans cette chambre a été surveillée, filmée et enregistrée, et que le soi-disant vieil antiquaire était en réalité un jeune policier déguisé. Le sentiment qu'éprouve alors le lecteur est un sentiment d'oppression, le sentiment qu'un tel monde est un piège sans issue. Ce sentiment est évidemment celui qu'éprouvent les habitants d'une société totalitaire réelle, et c'est un élément constitutif de tout monde totalitaire. Un monde totalitaire ne consiste pas seulement en un système de propagande et d'appareils de pouvoir ; c'est aussi tout un ensemble de sentiments et d'émotions caractéristiques, spécifiques. Ce sentiment d'oppression et d'être pris au piège est même pour les habitants d'un tel monde totalitaire la forme de connaissance la plus juste qu'ils aient de ce monde : intellectuellement, ils ne le comprennent pas ou en sont les dupes ; émotionnellement, ils le ressentent comme une menace permanente pour leur intégrité personnelle, et ce sentiment est justifié. En faisant éprouver ce même sentiment au lecteur, le roman le fait accéder à une forme de compréhension authentique de l'univers totalitaire, et il produit ainsi bel et bien une connaissance.

Certes, un traité pourrait contenir la phrase : « Les habitants d'un monde totalitaire éprouvent un sentiment d'oppression : ils vivent ce monde comme un gigantesque piège. » Mais le lecteur d'un tel traité ne saurait pas plus ce que c'est qu'éprouver ce sentiment déterminé d'oppression qu'un aveugle ne sait ce que c'est que voir des couleurs. Seul le roman peut le décrire et le communiquer à quiconque n'habite pas un monde totalitaire. Il est inséparable des faits et gestes des habitants d'un tel monde et, en me décrivant les sentiments de personnages fictifs qui habitent un tel monde, le romancier me fait éprouver ce sentiment et me le fait donc connaître comme *mon* sentiment.

Il s'agit bien là d'une forme de connaissance, non pas à travers une idée mais à travers une émotion. En lisant *1984*, j'acquies une connaissance émotionnelle du totalitarisme qu'aucun traité de science politique ou de philosophie politique ne saurait m'apporter, et qui est essentielle pour la formation de mes propres jugements.

(3) Le discours théorique est un discours impersonnel d'où s'exclut celui qui l'énonce. Tout au contraire, la connaissance que nous apporte *1984* relève de la *connaissance de soi*. C'est une connaissance sur nous-mêmes, lecteurs du roman. Celui-ci nous dit à tous, et notamment aux intellectuels, et plus particulièrement encore aux intellectuels de gauche :

Apprenez à vous voir vous-mêmes comme des hommes qui préférez croire ce qu'une théorie ou des idées vous dictent plutôt que ce que vos yeux voient et ce que votre bon sens vous dit.

Apprenez qu'à nier comme vous le faites les vertus du sens commun, vous facilitez les dictateurs. Pire, vous vous faites vous-mêmes dictateurs des esprits.

Apprenez à vous voir comme des O'Brien en puissance. Vous avez la chance que vos débats d'idées n'aient la plupart du temps que des enjeux spéculatifs. Mais si vous aviez le pouvoir, tout le pouvoir, qu'en feriez-vous ? Qui seriez-vous ?

Et celui qui, dans le chaos des idées et de l'histoire, se cramponne à ce que ses yeux lui montrent et à son bon sens, celui que vous méprisez et traitez de naïf, d'humaniste, de petit bourgeois ou d'homme du sens commun, apprenez à le regarder comme le dernier rempart de l'humanité et de la civilisation, apprenez à le considérer comme le dernier homme.

Apprenez ainsi à voir les rapports entre les intellectuels de pouvoir et l'homme de la rue à travers l'affrontement entre O'Brien et Smith : l'intellectuel de pouvoir aura toujours le dernier mot, mais c'est l'homme de la rue qui a raison.

Cette question des rapports entre l'intellectuel et l'homme ordinaire hante depuis les années 1930 la pensée politique d'Orwell, mais aussi toute sa réflexion sur la littérature. Dans son grand essai sur Dickens, un de ses chefs d'œuvre, qui date de 1940, il écrit :

L'homme de la rue vit toujours dans l'univers psychologique de Dickens, mais la plupart des intellectuels, pour ne pas dire tous, se sont ralliés à une forme de totalitarisme ou à une autre. D'un point de vue marxiste ou fasciste, la quasi-totalité des valeurs défendues par Dickens peuvent être assimilées à la "morale bourgeoise" et honnies à ce titre. Mais pour ce qui est des conceptions morales, il n'y a rien de plus "bourgeois" que la classe ouvrière anglaise. Les gens ordinaires, dans les pays occidentaux, n'ont pas encore accepté l'univers mental du "réalisme" et de la politique de la Force[36].

À la différence des classes populaires, mais aussi des classes dirigeantes, les intellectuels anglais, de gauche comme de droite, ont cédé pour Orwell à la fascination pour la puissance. En septembre 1946, qui est le moment exact où il entreprend *1984*, il écrit :

Les réalistes nous ont conduit au bord de l'abîme, et les intellectuels, chez qui l'acceptation de la politique de puissance a tué d'abord le sens moral puis le sens de la réalité, nous exhortent à aller de l'avant sans faiblir[37].

Et, à la lecture de l'essai intitulé *James Burnham et l'ère des organisateurs*, qui condense toute sa pensée politique à la même époque, on comprend que le monde cauchemardesque de *1984* représente, pour lui, ce à quoi ressemblerait en fait la réalisation des rêves de la plupart des intellectuels de gauche :

C'est seulement après que le régime soviétique est devenu manifestement totalitaire que les intellectuels anglais ont commencé à s'y intéresser en grand nombre. L'intelligentsia britannique russophile désavouerait Burnham, et pourtant il formule en réalité son vœu secret : la destruction de la vieille version égalitaire du socialisme et l'avènement d'une société hiérarchisée où l'intellectuel puisse enfin s'emparer du fouet[38].

Les intellectuels ne sont pas spontanément démocrates. Contrairement à l'image qu'ils ont souvent d'eux-mêmes, ils sont particulièrement vulnérables aux processus psychologiques et idéologiques totalitaires. Parce qu'ils sont des hommes de mots, d'idées et d'arguments, il leur est particulièrement facile de perdre le sens de la réalité et de renoncer au sens moral commun, à la *common decency*, à cette honnêteté commune que défendait Dickens.

Par exemple, dans un poème intitulé *Spain*, Auden exaltait la vie quotidienne des militants antifascistes en Espagne, le temps sacrifié en distributions de tracts et en meetings interminables, le risque qu'ils prennent de mourir au combat, bien sûr, mais aussi « L'acceptation consciente de la culpabilité dans le nécessaire assassinat (*The conscious acceptance of guilt in the necessary murder*). » Orwell commente ainsi ce vers :

L'expression « le nécessaire assassinat » ne peut avoir été employée que par quelqu'un pour qui l'assassinat est tout au plus un mot. En ce qui me concerne, je ne parlerais pas aussi légèrement de l'assassinat. Il se trouve que j'ai vu

quantité de corps d'hommes assassinés – je ne dis pas tués au combat, mais bien assassinés. J'ai donc une idée de ce qu'est un assassinat – la terreur, la haine, les gémissements des parents, les autopsies, le sang, les odeurs. Pour moi, l'assassinat doit être évité. C'est aussi l'opinion des gens ordinaires. [...] Le type d'amoralisme de M. Auden est celui des gens qui s'arrangent toujours pour ne pas être là quand on appuie sur la détente[39].

C'est aux intellectuels qu'Orwell adresse *1984*, pour les mettre en garde contre eux-mêmes, mais aussi à l'homme de la rue, pour lui redonner confiance en lui-même et en son propre jugement contre les intellectuels de pouvoir.

Le Parti vous disait de rejeter le témoignage de vos yeux et de vos oreilles. C'était son commandement ultime, et le plus essentiel. Le cœur de Winston défaillit quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux arguments qu'il serait incapable de comprendre et auxquels il pourrait encore moins répondre. Et cependant, c'était lui qui avait raison ! Ils avaient tort, et il avait raison. Il fallait défendre l'évident, le bête et le vrai (*the obvious, the silly and the true*). Les truismes sont vrais, cramponne-toi à cela. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est humide, et les objets qu'on lâche tombent vers le centre de la terre[40].

La question décisive en politique n'est pas de savoir si on dispose de la théorie vraie. Les théories politiques sont faillibles, partielles, et elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination. La question décisive est de savoir comment, dans le monde moderne, chacun, même s'il est un intellectuel, peut rester un homme ordinaire, comment il peut conserver sa capacité de se fier à ses sens et à son jugement, comment il peut préserver son sens du réel et son sens moral.

Si, pour écrire son grand livre politique, Orwell choisit la forme du roman, c'est aussi parce que celui-ci, genre populaire et genre non-théorique, est particulièrement approprié pour faire valoir, contre toutes les dialectiques, la perspective de l'homme ordinaire.

(4) Le discours théorique s'adresse à l'entendement exclusivement ; le roman, lui, s'adresse à la *volonté*. Soit cet énoncé théorique que j'emprunte au livre d'Hanna Arendt, *Les origines du totalitarisme* : « Le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre le fait et la fiction (c'est-à-dire la réalité de l'expérience) et la distinction entre le vrai et le faux (c'est-à-dire les normes de la pensée) n'existent plus. [41] » Cet énoncé, tout à fait identique aux conclusions qu'on peut tirer de *1984*, exige de son lecteur qu'il le comprenne, mais il n'appelle de sa part aucune réaction morale. Elle pourrait d'ailleurs figurer aussi bien dans un « Manuel du parfait dictateur postmoderne ».

Mais quand il lit dans *1984* le grand discours dans lequel O'Brien proclame que le Parti, bien supérieur en cela aux communistes et aux nazis, « recherche le pouvoir pour le pouvoir, exclusivement pour le pouvoir[42] », le lecteur peut être partagé entre des impressions et des réactions multiples et contradictoires : admiration pour cette démonstration brillante et angoisse devant les perspectives qu'elle lui découvre, fascination pour cette logique implacable mariée à une force tout aussi implacable et répugnance devant ce cynisme brutal et satisfait, désir trouble de trouver une assurance définitive à l'abri de ce pouvoir parfait et sentiment que le seul parti honnête est celui de Winston qui écoute ce discours enchaîné à son lit de torture. En même temps qu'elle suscite l'extériorisation de ces sentiments contrastés, cette page force le lecteur à les ordonner et à choisir son camp : elle lui apprend, dans une situation fictive, à s'abstenir d'admirer la puissance et à prendre le parti du faible. Et c'est une éducation importante car, comme l'écrit Orwell, « s'abstenir d'admirer Hitler ou Staline ne devrait pas demander un énorme effort intellectuel. Mais il s'agit en partie d'un

effort moral[\[43\]](#) »

Kundera a raison : Orwell n'est pas Kafka. Et il n'est pas Joyce non plus. Mais cela Orwell le savait parfaitement, et il n'a jamais cherché à écrire le même genre de romans qu'eux en beaucoup moins bien. Il n'a pas essayé de marcher sur la ligne de crête des grands écrivains qui ont fait évoluer le roman européen par leurs inventions techniques et par les domaines nouveaux qu'ils lui ont ouvert. Il a voulu faire autre chose, quelque chose que Kundera, avec beaucoup d'autres, juge impossible : un *roman politique*, un roman qui contribue *en tant que roman* à former le jugement et la volonté politiques de ses contemporains. À en juger par la prégnance des mots et des images que *1984* laisse dans l'esprit de ses millions de lecteurs et par les réflexions qu'il continue aujourd'hui de nourrir, il est difficile de croire qu'il n'a pas réussi.

Chronique 2

Quand les intellectuels s'emparent du fouet

Orwell et la défense de l'homme ordinaire[\[44\]](#)

1. Il y a un monde ordinaire

La question décisive en politique n'est pas de savoir si l'on dispose de la théorie vraie : comme toutes les théories, les théories politiques sont faillibles et partielles ; et parce qu'elles sont politiques, elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination. La question politique décisive est de savoir comment, dans le monde moderne, chacun, même s'il est un intellectuel, peut rester un homme ordinaire, comment il peut conserver sa capacité de se fier à son expérience et à son jugement, comment il peut préserver son sens du réel et son sens moral.

Cette idée est clairement formulée dans une page célèbre de 1984 :

Le Parti vous disait de rejeter le témoignage de vos yeux et de vos oreilles. C'était son commandement ultime, et le plus essentiel. Le cœur de Winston défailloit quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux arguments qu'il serait incapable de comprendre et auxquels il pourrait encore moins répondre. Et cependant, c'était lui qui avait raison ! Ils avaient tort, et il avait raison. Il fallait défendre l'évident, le bêta et le vrai. Les truismes sont vrais, cramponne-toi à cela. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est humide, et les objets qu'on lâche tombent vers le centre de la terre. Avec le sentiment [...] qu'il posait un axiome important, il écrivit : « La liberté, c'est de dire que deux et deux font quatre. Quand cela est accordé, le reste suit[45].

Il y a donc un monde ordinaire. Les pierres y sont dures, et deux plus deux y font quatre.

Cette caractérisation du monde ordinaire à partir des jugements de perception et des jugements arithmétiques remonte, dans la pensée d'Orwell à l'année 1936 au moins, soit treize ans avant la publication de 1984. Dans une lettre à l'écrivain américain Henry Miller, l'auteur de *Tropique du cancer*, il déclare : « J'ai en moi une sorte d'attitude terre à terre solidement ancrée qui fait que je me sens mal à l'aise dès que je quitte ce monde ordinaire où l'herbe est verte, la pierre dure, etc. [46] » Et dans une recension strictement contemporaine de *Printemps noir*, un roman du même Miller, Orwell explique que « le mot écrit perd son pouvoir s'il s'éloigne trop ou, plus exactement, s'il demeure trop longtemps éloigné du monde ordinaire où deux et deux font quatre[47] ». Comme le fait observer le philosophe américain James Conant, les jugements de perception et les jugements arithmétiques élémentaires ont un point commun :

Une fois qu'un membre de notre communauté linguistique est devenu compétent dans l'application des concepts appropriés (perceptuels ou arithmétiques), ce sont deux types de jugements dont il peut facilement établir, individuellement et *par lui-même*, la vérité ou la fausseté. Une fois qu'il a acquis les concepts appropriés et qu'il les a complètement maîtrisés, ce sont des domaines où il est capable de prononcer un verdict sans s'occuper de ce que devient, au sein de sa communauté, le consensus les concernant. [...] Quand le verdict concerne, par exemple, quelque chose que vous êtes le seul à avoir vu, vous avez d'excellentes raisons *a priori* de vous fier davantage à votre propre vision de l'événement qu'à une version contradictoire, parue, disons, dans le journal[48].

L'existence du monde ordinaire repose donc sur la capacité de chacun de nous à établir la vérité d'un certain nombre d'affirmations par lui-même, indépendamment de ce que peuvent affirmer les autres et, plus encore, indépendamment de tout pouvoir. Cette capacité est la caractéristique première de l'homme ordinaire. En se cramponnant à ces affirmations, Winston, le personnage central de 1984, lutte pour rester un homme ordinaire, pour penser et agir en sorte que le monde ordinaire continue d'exister.

Car le monde ordinaire peut disparaître. C'est la découverte terrifiante qu'a faite Orwell en 1937 – un choc qui va déterminer pour le reste de sa vie aussi bien son activité politique que

son travail d'écrivain. De retour d'Espagne après avoir combattu le fascisme dans la milice du POUM et après avoir dû s'enfuir pour échapper d'extrême justesse à son arrestation par les communistes, il est abasourdi par la manière dont la presse de gauche anglaise rend compte des événements espagnols et par le degré auquel les intellectuels de gauche ne veulent rien savoir de la liquidation systématique des anarchistes et des militants du POUM par les stalinien. Voici comment, dans ses « Réflexions sur la guerre d'Espagne » écrites cinq ans plus tard, en 1942, à Londres et sous les bombes allemandes, il évoque sa prise de conscience de ce qui est pour lui le trait essentiel, totalement neuf et totalement terrifiant, du totalitarisme.

Tôt dans ma vie, je m'étais aperçu qu'un journal ne rapporte jamais correctement aucun événement, mais en Espagne, pour la première fois, j'ai vu rapporter dans les journaux des choses qui n'avaient plus rien à voir avec les faits, pas même le genre de relation que suppose un mensonge ordinaire. J'ai vu rapporter de grandes batailles là où aucun combat n'avait eu lieu et un complet silence là où des centaines d'hommes avaient été tués. [...] J'ai vu les journaux de Londres débiter ces mensonges et des intellectuels zélés bâtir des constructions émotionnelles sur des événements qui n'avaient jamais eu lieu. J'ai vu, en fait, l'histoire s'écrire non pas en fonction de ce qui s'était passé, mais en fonction de ce qui aurait dû se passer selon les diverses « lignes de parti ». [...] Ce genre de chose m'effraie, car il me donne souvent le sentiment que le concept même de vérité objective est en voie de disparaître du monde. [...] Je suis prêt à croire que l'histoire est la plupart du temps inexacte et déformée, mais, ce qui est propre à notre époque, c'est l'abandon de l'idée que l'histoire *pourrait* être écrite de façon véridique. Dans le passé, les gens mentaient délibérément, coloraient inconsciemment ce qu'ils écrivaient, ou cherchaient la vérité à grand-peine, tout en sachant bien qu'ils commettraient inévitablement un certain nombre d'erreurs. Mais, dans tous les cas, ils croyaient que les « faits » existent, et qu'on peut plus ou moins les découvrir. Et, dans la pratique, il y avait toujours tout un ensemble de faits sur lesquels à peu près tout le monde pouvait s'accorder. Si vous regardez l'histoire de la dernière guerre [la Première Guerre mondiale], dans l'*Encyclopedia Britannica* par exemple, vous vous apercevrez qu'une bonne partie des données sont empruntées à des sources allemandes. Un historien allemand et un historien anglais seront en profond désaccord sur bien des points, et même sur des points fondamentaux, mais il y aura toujours cet ensemble de faits neutres, pourrait-on dire, à propos desquels aucun des deux ne contestera sérieusement ce que dit l'autre. C'est précisément cette base d'accord [...] que détruit le totalitarisme. [...] L'objectif qu'implique cette ligne de pensée est un monde de cauchemar où le Chef, ou une clique dirigeante, ne contrôle pas seulement l'avenir, mais aussi le *passé*. Si le Chef dit de tel ou tel événement « cela n'a jamais eu lieu » – eh bien, cela n'a jamais eu lieu. S'il dit que deux et deux font cinq – eh bien, deux et deux font cinq. Cette perspective me terrifie beaucoup plus que les bombes – et après ce que ce que nous avons vécu ces dernières années, ce ne sont pas là des propos en l'air^[49].

2. Qui est l'homme ordinaire ?

Qui donc est l'homme ordinaire, ce « dernier homme en Europe » (c'était le titre initial de 1984), dont dépend rien moins que l'avenir de la liberté et de la civilisation ?

L'homme ordinaire n'est ni le militant ni le citoyen. L'horizon de ses jugements n'est ni l'histoire de l'humanité ni la nation, mais le monde concret et particulier de son expérience, celui sur lequel il a prise et où ses actes ont un sens pour lui. Dans son essai intitulé « Dans le ventre de la baleine », Orwell crédite Henry Miller d'avoir donné dans un roman comme *Tropique du cancer* une image plus juste de l'homme ordinaire que bien des romanciers engagés. « Parce qu'il est passif par rapport à l'expérience, Miller peut s'approcher davantage de l'homme ordinaire que des auteurs plus soucieux d'engagement. L'homme ordinaire est passif. À l'intérieur d'un cercle étroit (sa vie familiale, et peut-être le syndicat ou la politique locale), il se sent maître de son destin ; mais, face aux grands événements majeurs, il est tout aussi démuni que face aux éléments. Bien loin de tenter d'agir sur l'avenir, il file doux et attend que les choses se passent. » On le rencontre par exemple dans « les livres écrits sur la Grande Guerre [qui] sont l'œuvre de simples soldats ou d'officiers subalternes, qui ne prétendaient même pas comprendre de quoi il retournait – des livres comme *À l'ouest rien de nouveau*, *Le Feu*, [ou] *L'Adieu aux armes* [...] écrits non par des propagandistes, mais par des victimes^[50] ».

L'homme ordinaire, ajoute Orwell, est « apolitique et amoral », non pas au sens où il ignorerait tout code moral et ne voterait jamais aux élections, mais au sens où ni les doctrines morales ni les idéologies politiques ne sont les véritables ressorts de sa conduite. Mais cette passivité rend l'homme ordinaire plus sensible et plus réceptif aux événements qui bouleversent notre monde et à leur véritable signification que celui qui les appréhende essentiellement à travers les doctrines et les mots.

Dans *Un peu d'air frais* – le roman qu'Orwell écrit dans l'ambiance de l'avant deuxième guerre mondiale –, le héros et narrateur, Georges Bowling, ancien combattant de 14-18 et vendeur d'assurances dans le civil, est le prototype de l'homme ordinaire. Mieux qu'un intellectuel ou un militant, il *voit* littéralement non seulement la nouvelle guerre qui vient mais surtout l'après-guerre :

Je ne suis pas un imbécile, mais je ne suis pas non plus un intellectuel (*a highbrow*). En temps normal, mon horizon ne dépasse pas celui du type moyen de mon âge, qui gagne sept livres par semaines et qui a deux gosses à élever. Et pourtant, j'ai assez de bon sens pour voir que l'ancienne vie à laquelle nous sommes accoutumés est en voie d'être détruite jusque dans ses racines. Je sens que ça vient. Je vois la guerre qui approche et l'après-guerre, les queues devant les magasins d'alimentation, la police secrète et les hauts-parleurs qui vous disent ce qu'il faut penser. Et je ne suis pas le seul dans ce cas. Il y en a des millions comme moi. Les types ordinaires (*ordinary chaps*) que je croise partout, les types que je rencontre dans les pubs, les conducteurs d'autobus, les représentants en quincailleries – tous se rendent compte que le monde va mal^[51].

Bowling pense que l'instauration d'un régime fasciste en Angleterre ne changerait pas grand-chose à sa vie quotidienne, puisqu'il n'est pas politiquement engagé. Et pourtant, cette perspective lui est insupportable. « Qu'advient-il de gens comme moi si nous devons avoir le fascisme en Angleterre ? La vérité est que ça ne fera probablement pas la moindre différence. [...] Le type ordinaire comme moi, celui qui passe inaperçu, suivra son train-train habituel. Et pourtant, ça me terrifie – je vous dis que ça me terrifie. ^[52] » En janvier 1940, pendant la « drôle de guerre », Orwell écrit à son éditeur, Victor Gollancz :

Ce qui me tracasse en ce moment, c'est qu'on ne sait pas très bien si, dans des pays comme l'Angleterre, les gens ordinaires (*the ordinary people*) font suffisamment la différence entre démocratie et despotisme pour avoir envie de défendre leurs libertés. [...] Les intellectuels qui affirment aujourd'hui que démocratie et fascisme c'est blanc bonnet et bonnet blanc, etc., me dépriment au plus haut point. Mais il se peut qu'au moment de l'épreuve de vérité, les gens ordinaires (*the common people*) s'avèrent être plus intelligents que les gens intelligents (*more intelligent than the clever ones*) [53]. []

En somme, George Orwell a plutôt confiance dans les réactions de George Bowling.

Un des épisodes les plus remarquables d'*Un peu d'air frais* est celui où Bowling se rend à une réunion du Club du Livre de Gauche. Ce Club a réellement existé : créé en mai 1936 par l'éditeur Victor Gollancz, c'était un club de diffusion de livres militants (le premier titre proposé à ses membres fut un livre de Maurice Thorez, *La France d'aujourd'hui et le Front populaire*) et, en même temps, un réseau de cercles qui organisaient des conférences et qui compta jusqu'à 1 200 groupes et 57 000 membres à travers toute l'Angleterre. C'est d'ailleurs par le Club du Livre de Gauche que fut publié et diffusé, en 1937, le premier livre d'Orwell à connaître le succès, *Le quai de Wigan* (44 000 exemplaires), un reportage sur la vie des ouvriers dans le nord de l'Angleterre[54]. Cela n'empêcha pas Orwell de combattre vigoureusement la ligne « Front Populaire » défendue à cette époque par Gollancz et par le Club du Livre de Gauche. Orwell y voyait une stratégie visant à placer le mouvement ouvrier européen sous la coupe des partis communistes, donc à le subordonner aux exigences de la politique extérieure de l'Union Soviétique, et, par conséquent, à stériliser toutes ses potentialités révolutionnaires.

Bowling, l'homme ordinaire, assiste donc à une conférence de dénonciation du fascisme et d'Hitler prononcée par un propagandiste et activiste officiel du Front Populaire, « un type venu de Londres ». Mais il n'y entend que des mots vides et de la haine. L'orateur lui-même est creux, hormis sa haine.

Vous connaissez le refrain. Ces types-là peuvent vous le moudre pendant des heures, comme un gramophone. Tournez la manivelle, pressez le bouton, et ça y est. Démocratie, fascisme, démocratie. Je trouvais quand même un certain intérêt à l'observer. Un petit homme assez minable, chauve et blanc comme un linge, debout sur l'estrade, à lâcher des slogans. Qu'est-ce qu'il fait là ? Ouvertement, de façon délibérée, il attise la haine. Il se démène pour vous faire haïr certains étrangers qu'il appelle fascistes. Drôle de chose, je me disais, être « M. Untel, l'antifasciste bien connu ». Drôle d'affaire, l'antifascisme. Ce type, je suppose qu'il gagne sa croûte en écrivant des livres contre Hitler. Qu'est-ce qu'il faisait avant Hitler ? Et qu'est-ce qu'il fera si Hitler disparaît ? [...] Il essaie d'attiser la haine chez ceux qui l'écoutent, mais ce n'est rien à côté de la haine qu'il éprouve personnellement. [...] Si vous le fendiez en deux pour l'ouvrir, tout ce que vous y trouveriez ce serait démocratie – fascisme – démocratie. Ce serait intéressant de connaître la vie privée d'un type pareil. Mais a-t-il seulement une vie privée ? Ou se répand-il d'estrade en estrade, en attisant la haine. ? Peut-être même rêve-t-il en slogans ? [...] Je vis la vision qui était la sienne. [...] Ce qu'il voit [...] c'est une image de lui-même frappant des visages avec une clé anglaise, des visages fascistes, bien entendu. [...] Frappe ! Au beau milieu ! Les os se brisent comme une coquille d'œuf, et le visage de tout à l'heure n'est plus qu'un gros pâté de confiture de fraise [...] C'est ce qu'il a en tête, qu'il dorme ou qu'il veille, et plus il y pense, plus il aime ça. Et tout est très bien du moment que les visages écrabouillés sont des visages fascistes. C'est ce que vous pouviez entendre au son même de sa voix[55].

On ne saurait soupçonner Orwell de faiblesse à l'égard du fascisme : dès décembre 1936, il partit le combattre en Espagne les armes à la main, et la balle qui, en mai 1937, lui traversa la gorge et faillit lui coûter la vie venait d'une tranchée fasciste. Orwell-Bowling déteste donc le fascisme au moins autant que le propagandiste à la tribune. Mais il ne le déteste pas de la même manière. Et la manière ici est essentielle. Il le déteste comme un homme ordinaire, pas comme un intellectuel activiste. Qu'est-ce qu'Orwell-Bowling perçoit d'insupportable et même de terrifiant chez le professionnel de l'antifascisme ? Le fonctionnement mécanique de

son langage. Son discours et ses mots ont perdu tout contact avec le monde ordinaire. Ils ont même vampirisé son esprit et s'y sont installés à demeure, en se substituant à son expérience. Dès lors, leur contenu importe moins que le pouvoir qu'ils lui donnent sur ceux à qui il s'adresse. Ses mots sont devenus les instruments d'une violence qu'il exerce à l'égard des autres. Mais elle opère aussi sur lui-même puisqu'il n'éprouve plus qu'une seule émotion : la haine. Bien qu'il se réclame de la démocratie, le propagandiste antifasciste a déjà quelque chose de l'intellectuel totalitaire.

3. L'homme totalitaire

L'opposé du l'homme ordinaire en effet est l'homme totalitaire, c'est-à-dire l'individu qui est dépossédé de sa capacité d'exercer son jugement de manière indépendante, et du même coup de sa capacité d'éprouver tout l'éventail des sentiments ordinaires. C'est ce qu'annonce au héros de *1984* l'intellectuel dirigeant qui le torture :

Jamais plus tu ne seras capable d'un sentiment humain ordinaire (*ordinary human feeling*). Tout sera mort en toi. Tu ne seras plus jamais capable d'amour, d'amitié, de joie de vivre, de rire, de curiosité, de courage ou d'intégrité. Tu seras creux. Nous allons te presser jusqu'à ce que tu sois vide, puis nous te remplirons de nous-mêmes[56].

Il importe de bien comprendre ici que l'adjectif « totalitaire » ne s'applique pas seulement pour Orwell à des régimes et à des mouvements politiques mais à des idées et mécanismes intellectuels qui sont partout à l'œuvre dans le monde moderne. Comme l'explique bien James Conant, « tel qu'[Orwell] l'emploie, le terme "totalitarisme" désigne des stratégies (à la fois pratiques et intellectuelles) qui [...] sont appelées ainsi parce qu'elles ont pour but de parvenir à un contrôle *total* de la pensée, de l'action et de sentiments humains[57] ». On observera que cet usage du terme « totalitaire » est conforme à celui de son inventeur probable, le libéral antifasciste italien Giovanni Amendola qui écrivait en avril 1923 :

Le fascisme ne vise pas tant à gouverner l'Italie qu'à monopoliser le contrôle des consciences italiennes. Il ne lui suffit pas de posséder le pouvoir : il veut posséder la conscience privée de tous les citoyens, il veut la "conversion" des Italiens[58].

L'usage orwellien du terme totalitaire, poursuit Conant, « ne recouvre pas seulement des formes de régimes politiques, mais aussi des types de pratiques et d'institutions plus envahissantes et plus spécifiques (diverses pratiques journalistiques comptent parmi ses exemples favoris). Mais par-dessus tout, Orwell applique ce terme aux *idées des intellectuels* – et pas seulement à celles qui ont cours dans [...] les "pays totalitaires", mais à des idées qui circulent dans tout le monde industriel moderne[59] ».

Quelles idées ? La réponse d'Orwell est claire : les idées qui sont capables de briser notre relation au monde ordinaire. Ce qui rend une idée totalitaire, ce n'est pas son contenu particulier (rien n'est plus opposé quant à leurs contenus respectifs que les idées fascistes et les idées communistes) mais son fonctionnement, ou plus exactement sa capacité à fonctionner comme une arme pour détruire l'homme ordinaire. Aucun régime ou mouvement totalitaire n'a jamais proclamé que deux et deux font cinq. Ce serait une croyance aussi absurde que peu efficace. Mais si Orwell en fait le paradigme de l'idée totalitaire, c'est que l'absurdité même de son contenu fait mieux ressortir sa fonction première : priver les individus de tout usage de leur propre entendement (pour parler comme Kant) ou de tout usage de leurs propres concepts (pour parler comme Wittgenstein et Cavell). Si « deux et deux font quatre » n'est pas vrai, ou s'il n'est pas vrai que les pierres sont dures, alors je ne sais plus ce que veut dire le mot « vrai » et je ne peux plus l'utiliser.

Il convient de remarquer ici que, pour Orwell, la possibilité d'implanter des dogmes totalitaires irrationnels dans un esprit dépend de la perméabilité de celui-ci aux arguments du scepticisme philosophique. Il y a ainsi dans *1984* un moment sceptique où Winston se dit à lui-même :

Le Parti finirait par annoncer que deux et deux font cinq et il faudrait le croire. Il était inéluctable que, tôt ou tard, il

fasse cette déclaration. La logique de sa position l'exigeait. Ce n'était pas seulement la validité de l'expérience, mais l'existence même d'une réalité extérieure qui était tacitement niée par sa philosophie. L'hérésie des hérésies était le sens commun. Et ce qui était terrifiant, ce n'était pas qu'ils vous tuent si vous pensiez autrement, mais que peut-être ils avaient raison. Car, après tout, comment pouvons-nous savoir que deux et deux font quatre ? Ou qu'il y a une force de gravitation ? Ou que le passé est immuable ? Si le passé et le monde extérieur n'existent que dans l'esprit et si l'esprit lui-même peut être contrôlé – alors quoi[60] ?

De manière remarquable, Winston ne va échapper à cette menace sceptique, qui le rend vulnérable aux arguments des intellectuels du parti, que par un raffermissement soudain de sa confiance en lui-même.

Mais non ! Son courage lui sembla soudain suffisant pour s'affermir de lui-même (*to stiffen of its own accord*) [61].

Cette confiance en lui ne le quittera plus, jusqu'au moment où la torture en brisant son corps laissera son esprit définitivement sans défense face à la dialectique destructrice d'O'Brien. Comme l'a clairement vu le philosophe américain Stanley Cavell, la résistance au scepticisme (et donc au dogmatisme) n'est pas affaire de connaissance théorique ou d'argument philosophique, mais de reconnaissance ou d'acceptation du monde ordinaire. « Ce que laisse entendre le scepticisme, c'est que, comme nous n'avons aucun moyen de nous assurer que le monde existe, sa présence à nous-mêmes ne relève pas du connaître. Le monde doit être *accepté*. [62] » Ce qu'Orwell décrit comme la passivité de l'homme ordinaire n'est ainsi rien d'autre que son acceptation du monde ordinaire.

À l'inverse, les intellectuels ont une forte tendance à ne pas se reconnaître comme des hommes ordinaires, c'est-à-dire à ne pas reconnaître la part écrasante de l'ordinaire dans leurs existences. Dans sa recension de *Printemps noir* d'Henry Miller en 1936, Orwell se demande pourquoi « la fiction anglaise de haut niveau est écrite la plupart du temps par des lettrés sur des lettrés pour des lettrés. [...] Les livres sur des gens ordinaires qui se comportent d'une manière ordinaire sont rarissimes parce qu'il faut pour les écrire quelqu'un qui soit capable de se placer à l'intérieur et à l'extérieur de l'homme ordinaire (*ordinary man*) – tel Joyce simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de Bloom. Mais cela revient à admettre qu'on *est* soi-même, les neuf dixièmes du temps, une personne ordinaire (*an ordinary person*), chose qu'aucun intellectuel ne veut justement s'avouer[63] ». C'est le problème qu'il pose dans son roman *Et vive l'aspidistra* ! où un jeune poète fauché met toute son énergie à rater sa vie par refus de l'ordinaire[64].

Bien qu'Orwell ne le dise pas expressément, cette difficulté des intellectuels à s'assumer comme des gens ordinaires est évidemment liée à leur rapport au langage. L'intellectuel est, par définition, l'homme des mots, l'homme qui vit par les mots, dans les mots, et dont le rapport au monde passe davantage par les mots que par le regard, l'action ou plus généralement l'expérience. Si le scepticisme, au sens où l'entend Cavell, « est la faculté, que possède et désire quiconque possède le langage, de s'exiler, de s'excommunier de la communauté qui, par consensus ou consentement mutuel, fonde l'existence du langage[65] », les intellectuels sont plus vulnérables au scepticisme que les gens ordinaires. Ils peuvent alors, à la manière de Descartes, s'enfermer dans leur « poêle » pour douter de l'existence du monde extérieur et même de celle de leur propre corps, en utilisant les mots, coupés de leur usage ordinaire, dans des méditations métaphysiques. Mais ils peuvent aussi les faire fonctionner, tout aussi coupés du monde ordinaire, comme des instruments de déformation de la réalité (dans la propagande, par exemple) et comme des instruments d'exercice du pouvoir sur les esprits. Une des leçons de 1984 est que ces deux usages ne sont pas sans

rapport l'un avec l'autre, et que des arguments produits dans les jeux apparemment inoffensifs de la spéculation peuvent, quand ils sont maniés par des intellectuels de pouvoir, devenir de puissants moyens de destruction de la liberté de penser. Par exemple, pour convaincre Winston que le Parti peut se rendre maître du passé, O'Brien utilise l'arsenal des arguments classiques de l'idéalisme qui tendent à prouver que le passé n'existe pas en tant que tel, mais seulement dans les archives et dans l'esprit des hommes.

Il vaut mieux ne pas oublier que le pouvoir sur les esprits est un pouvoir intellectuel et qu'il est exercé par des intellectuels. C'est pourquoi il est essentiel dans l'économie de *1984* qu'O'Brien, l'adversaire de Winston, celui qui finira par le briser intellectuellement, affectivement et moralement, soit lui-même un intellectuel, et que les séances de torture de la troisième partie du roman soient entrecoupées de discussions philosophiques où il l'emporte à tout coup. O'Brien n'est pas un intellectuel au service d'une classe dominante. La caste dominante, c'est lui.

4. Le totalitarisme, « vœu secret de l'intelligentsia »

Selon Orwell, en effet, le totalitarisme est le vœu secret de l'intelligentsia. Dans un essai intitulé « James Burnham et l'ère des organisateurs » qui date de mai 1946, c'est-à-dire de l'époque où il entreprend d'écrire *1984*, Orwell met en lumière le lien qui existe entre les prédictions de Burnham – selon lesquelles le pouvoir dans les sociétés modernes va passer des propriétaires capitalistes aux organisateurs (aux *managers*) – et l'attrance d'une fraction non négligeable des intellectuels anglais pour la Russie de Staline (attrance d'autant plus étrange à première vue que le communisme et le stalinisme n'en ont exercé que très peu sur la classe ouvrière anglaise).

La théorie de Burnham n'est qu'une variante [...] du culte de la puissance qui exerce une telle emprise sur les intellectuels. Le communisme en est une variante plus courante, du moins en Angleterre. Si l'on étudie le cas des personnes qui, tout en ayant une idée de la véritable nature du régime soviétique, sont fermement russophiles, on constate que, dans l'ensemble, elles appartiennent à cette classe des « organisateurs » à laquelle Burnham consacre ses écrits. En fait, ce ne sont pas des « organisateurs » au sens étroit, mais des scientifiques, des techniciens, des enseignants, des bureaucrates, des politiciens de métier : de manière générale, des représentants des couches moyennes qui se sentent brimés par un système qui est encore partiellement aristocratique, et qui ont soif de pouvoir et de prestige. Ils se tournent vers l'URSS et y voient – ou croient y voir – un système qui élimine la classe supérieure, maintient la classe ouvrière à sa place et confère un pouvoir illimité à des gens qui leur sont très semblables. C'est seulement après que le régime soviétique est devenu manifestement totalitaire que les intellectuels anglais ont commencé à s'y intéresser en grand nombre. L'intelligentsia britannique russophile désavouerait Burnham, et pourtant il formule en réalité son vœu secret : la destruction de la vieille version égalitaire du socialisme et l'avènement d'une société hiérarchisée où l'intellectuel puisse enfin s'emparer du fouet[66].

On trouve sans doute ici l'explication d'une caractéristique importante et souvent négligée du type de totalitarisme décrit dans *1984* : le contrôle des esprits et l'endoctrinement permanents n'y concernent que les membres du Parti, les organisateurs au sens large. Tous les autres, les prolétaires, soit 85% de la population, sont considérés comme « des inférieurs naturels, qui doivent être tenus en état de dépendance, comme les animaux, par l'application de quelques règles simples. Laissés à eux-mêmes comme le bétail dans les plaines de l'Argentine, ils étaient revenus à un style de vie qui leur paraissait naturel selon une sorte de canon ancestral[67] ». La société que décrit *1984* n'est ainsi pas tant une parodie du stalinisme – ou d'un mixte de stalinisme et de fascisme comme on le dit souvent – qu'une satire du rêve secret de l'intelligentsia de gauche britannique. Comme l'écrit Judith Shklar, « l'intellectuel qui ne peut pas supporter les intellectuels n'est pas une espèce rare ; mais ce qui singularise Orwell, c'est qu'il a traduit son mépris dans la vision d'une société gouvernée par les objets de son dédain. L'État totalitaire qu'il a imaginé n'est pas tout à fait celui de Staline, non plus que celui d'Hitler. Le Parti Intérieur, qui dispense l'Angsoc et dirige l'aire n°1 dans *1984*, est composé d'intellectuels radicaux anglo-américains[68] ».

Si Orwell concentre ainsi l'essentiel de ses critiques sur « les intelligentsias politique et technique, [sur] les maîtres de la vérité idéologique et [sur] ceux du savoir scientifique », c'est parce que, comme le souligne Michael Walzer, il craint qu'« une fois les capitalistes vaincus, ces deux groupes sociaux ne fassent obstacle à une révolution démocratique ou ne l'usurpent[69] ». La critique d'Orwell, rappelle Walzer, est « une critique interne au socialisme[70] » et l'affrontement entre l'intellectuel et l'homme ordinaire passe ainsi à l'intérieur du mouvement socialiste. Rendant compte, en 1938, d'un recueil d'essais du romancier socialiste et d'origine ouvrière, Jack Common, Orwell avertit le lecteur qu'il y

apprendra « beaucoup moins de choses sur le socialisme en tant que théorie économique que dans le banal manuel de propagande, mais infiniment plus sur le socialisme en tant qu'article de foi et, pourrait-on presque dire, comme mode de vie. [...] On entend ici la voix authentique de l'homme ordinaire (*the authentic voice of the ordinary man*), de cet homme qui introduirait une nouvelle honnêteté (*a new decency*) dans la gestion des affaires, si seulement il y accédait, au lieu de ne jamais sortir des tranchées, de l'esclavage salarié et de la prison^[71] ». Il loue l'auteur d'avoir « mis le doigt sur l'une des principales difficultés auxquelles se heurte le mouvement socialiste – à savoir que le mot “socialisme” a pour un travailleur une signification toute différente de celle qu'il revêt aux yeux d'un marxiste originaire de la classe moyenne. Pour ceux qui tiennent effectivement entre leurs mains les destinées du mouvement socialiste, la quasi-totalité de ce qu'un travailleur manuel entend par “socialisme” est soit absurde soit hérétique. [...] Les travailleurs manuels acquièrent dans une civilisation machiniste, de par les conditions mêmes dans lesquels ils vivent, un certain nombre de traits de caractère : droiture, imprévoyance, générosité, haine des privilèges. C'est à partir de ces dispositions précises qu'ils forgent leur conception de la société future, au point que l'idée d'égalité fonde la mystique du socialisme prolétarien. C'est là une conception très différente de celle du socialiste de la classe moyenne, qui vénère en Marx un prophète^[72] ». Ainsi, c'est la mainmise des intellectuels sur le mouvement ouvrier qui explique pourquoi « ce à quoi on assiste chaque fois, c'est à un soulèvement prolétarien très vite canalisé et trahi par les malins qui se trouvent au sommet, et donc à la naissance d'une nouvelle classe dirigeante. Ce qui ne se réalise jamais, c'est l'égalité^[73] ».

5. « Honnêteté commune » et politique

Orwell n'est pas ouvriériste. Son attitude ressemble plutôt à la « sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste, pour « le commun des hommes » et « les opinions du peuple saines » que Bourdieu admire chez Pascal^[74]. D'abord, l'idée d'attribuer à la classe ouvrière, parce qu'elle est la classe exploitée, un rôle dirigeant ou messianique est totalement étrangère à Orwell. Et surtout, les dispositions morales qu'Orwell reconnaît aux ouvriers ordinaires – droiture, générosité, haine des privilèges, soif d'égalité – ne sont pas spécifiquement ouvrières : elles relèvent de l'honnêteté commune, de ce qu'il appelle lui-même la *common decency* : cette morale déclarée « bourgeoise » par les intellectuels de gauche et, à ce titre, décriée par eux – morale qui est simplement celle des gens ordinaires^[75].

Dans son essai sur Dickens, qui est un de ses chefs d'œuvre, Orwell exalte ce qu'il tient pour « un des traits caractéristiques de la culture populaire occidentale » :

Il est présent dans les contes et les chansons humoristiques, dans des figures mythiques comme Mickey Mouse ou Popeye (deux avatars de Jack le Tueur de Géants), dans l'histoire du socialisme ouvrier. [...] C'est le sentiment qu'il faut toujours être du côté de l'opprimé, prendre le parti du faible contre le fort. [...] [L']homme ordinaire (*the common man*) vit toujours dans l'univers psychologique de Dickens, [alors que] la plupart des intellectuels, pour ne pas dire tous, se sont ralliés à une forme de totalitarisme ou à une autre. D'un point de vue marxiste ou fasciste, la quasi-totalité des valeurs défendues par Dickens peuvent être assimilées à la « morale bourgeoise » et honnies à ce titre. Mais, pour ce qui est des conceptions morales, il n'y a rien de plus « bourgeois » que la classe ouvrière anglaise. Les gens ordinaires (*the ordinary people*), dans les pays occidentaux, n'ont pas encore accepté l'univers mental du « réalisme » et de la politique de la Force. [...] Dickens a su exprimer sous une forme comique, schématique et par là même mémorable, l'honnêteté native de l'homme ordinaire (*the native decency of the common man*) Et il est important que, sous ce rapport, des gens de toutes sortes puissent être décrits comme « ordinaires (*common*) ». Dans un pays tel que l'Angleterre, il existe, par-delà la division des classes, une certaine unité de culture. Tout au long de l'ère chrétienne, et plus nettement encore après la révolution française, le monde occidental a été hanté par les idées de liberté et d'égalité. Ce ne sont que des idées, mais elles ont pénétré toutes les couches de la société. On voit partout subsister les plus atroces injustices, cruautés, mensonges, snobismes, mais il est peu de gens qui puissent contempler tout cela aussi froidement qu'un propriétaire d'esclaves romain, par exemple^[76].

Cet éloge de la *common decency* (l'honnêteté commune) appelle quelques remarques.

(1) Bien que Orwell la dise « native », au sens où elle ne découle pas d'un code moral explicite ni de prescriptions enseignées comme telles, l'honnêteté commune est un héritage historique. Elle était inconnue du propriétaire d'esclaves romain, et Orwell l'associe au christianisme et à la révolution française. Mais, si elle est apparue dans l'histoire, elle peut également en disparaître. Le totalitarisme n'est rien d'autre que la tendance à la liquidation de l'honnêteté commune – tendance méthodiquement et systématiquement mise en œuvre par certains courants et régimes politiques, mais tendance inscrite comme une possibilité dans la structure même des sociétés contemporaines.

(2) « L'honnêteté commune » a pénétré toutes les classes de la société. Elle n'a pas aboli celles-ci, bien évidemment, pas plus qu'elle n'a aboli la lutte des classes. Mais elle constitue un ensemble de dispositions et d'exigences à partir desquelles des hommes appartenant à des classes différentes, voire antagonistes, peuvent, pourvu qu'ils le veuillent vraiment, partager quelque chose de leurs existences. – On peut aller plus loin : c'est cette « honnêteté commune » qui est au principe du projet socialiste d'abolition de la domination de classe et des différences de classe. Orwell ne dit pas comme Engels : faisons d'abord la révolution ; alors, dans les nouvelles conditions économiques et sociales émergeront une humanité

nouvelle et, par conséquent, une morale nouvelle que nous sommes incapables aujourd'hui d'anticiper. Orwell dit plutôt : nous savons tous parfaitement ce qu'est l'honnêteté commune ; faisons la révolution pour abolir les barrières de classe qui l'offensent en permanence et qui empêchent qu'elle soit la base effective de la vie sociale. Aucune révolution démocratique ne saurait nous dispenser de l'honnêteté commune. Celle-ci est même la condition sans laquelle la révolution ne saurait être démocratique et aboutira au remplacement d'une classe dirigeante par une autre.

Ce qui me fait peur avec l'intelligentsia moderne, c'est son incapacité à se rendre compte que la société humaine doit avoir pour base l'honnêteté commune (*common decency*), quelles que puissent être ses formes politiques et économiques[77].

(3) En effet, l'intelligentsia moderne s'est coupée de ce socle à la fois historique et humain qu'est l'honnêteté commune. Fascinée par la politique de la force, elle est devenue antidémocratique en politique et « réaliste », c'est-à-dire cynique, en morale. Orwell appelle « réalisme » la doctrine qui veut que la force prime le droit, et il voit dans « la montée du "réalisme"... le grand événement de l'histoire intellectuelle de notre époque » [78].

Les effets moralement corrupteurs de ce réalisme, Orwell ne les discerne pas seulement dans la presse ou les écrits politiques mais dans la littérature et jusque dans la poésie.

Dans son essai *Dans le ventre de la baleine*, il cite un poème de W. H. Auden, intitulé *Spain*, dont il dit que c'est à son avis « une des seules choses à peu près convenables inspirées par la guerre d'Espagne ».

Demain, pour la jeunesse, les poètes explosant comme des bombes,

Les promenades autour du lac, les semaines d'étroite communion ;

Demain les courses de vélo

À travers les banlieues par les soirs d'été : mais aujourd'hui la lutte.

Aujourd'hui l'inévitable montée des chances de mourir,

Le nécessaire assassinat et sa culpabilité assumée

Aujourd'hui le gaspillage de ses forces

Dans des tracts éphémères et des meetings rasants.

Orwell en donne le commentaire ironique suivant.

La deuxième strophe représente une sorte de croquis sur le vif de la journée d'un « bon militant ». Le matin, un ou deux assassinats politiques, dix minutes d'interlude pour « étouffer le remords bourgeois », puis un déjeuner rapide et un après-midi plus une soirée occupés à écrire des slogans sur les murs et à distribuer des tracts. Tout cela est très édifiant. Mais remarquez l'expression « le nécessaire assassinat » (*necessary murder*) : elle ne peut avoir été employée que par quelqu'un pour qui l'assassinat est tout au plus un mot. En ce qui me concerne, je ne parlerais pas aussi légèrement de l'assassinat. Il se trouve que j'ai vu quantité de corps d'hommes assassinés – je ne dis pas tués au combat, mais bien assassinés. J'ai donc quelque idée de ce qu'est un assassinat – la terreur, la haine, les gémissements des parents, les autopsies, le sang, les odeurs. Pour moi, l'assassinat doit être évité. C'est aussi l'opinion des gens ordinaires. [...] Le type d'amoralisme de M. Auden est celui des gens qui s'arrangent toujours pour n'être pas là quand on appuie sur la détente[79].

L'importance de cette page tient à la relation étroite qu'elle établit entre la fascination des intellectuels pour la puissance et la corruption du langage : l'une et l'autre découlent de la perte de l'ordinaire.

5. Le patriotisme des déracinés

Comment un poète de l'envergure d'Auden – mais on pourrait poser la même question bien plus encore pour Aragon – a-t-il pu être attiré vers le « réalisme » et trahir ainsi les valeurs libérales qui sont la condition d'existence d'une littérature authentique ?

Comment des *écrivains* ont-ils pu être attirés par une forme de socialisme qui rend impossible toute honnêteté intellectuelle^[80] ?

C'est la question que pose Orwell dans un long essai publié en 1940 et intitulé « Dans le ventre de la baleine », où il analyse la littérature anglaise de l'entre-deux-guerres et, plus particulièrement, la différence quant à leur rapport à la société et à la politique entre les écrivains des années 1920 (Joyce, Eliot, Pound, Lawrence, entre autres) et ceux des années 1930 (Auden et Spender notamment). Sa réponse est qu'en 1930 la crise morale et spirituelle de la société anglaise (et de la civilisation occidentale) était telle que les fonctions et les engagements habituels des intellectuels, ceux par lesquels ils étaient traditionnellement reliés à la communauté nationale, avaient perdu toute signification. Orwell lui-même a vécu cette crise. Né en 1903 et ancien élève d'Eton, il a démissionné en 1927 des fonctions d'officier de police qu'il exerçait depuis cinq ans en Birmanie parce qu'il a pris conscience que l'Empire britannique exalté par Kipling n'était en réalité qu'un sordide système d'exploitation économique, totalement inhumain où, comme le dit un personnage de son roman *Une Histoire birmane*, « les fonctionnaires maintiennent les Birmans à terre pendant que les hommes d'affaires leur font les poches ». Mais il est resté malgré tout profondément attaché à l'Angleterre, alors que beaucoup d'intellectuels de sa génération se sont donc cherché une autre patrie qu'ils ont cru trouver dans celle du socialisme.

En 1930, il n'y avait aucune activité, sauf peut-être la recherche scientifique, les arts et l'engagement politique de gauche, à laquelle puisse croire un individu conscient. La civilisation occidentale était au plus bas de son prestige et le « désenchantement » était partout. Qui pouvait encore envisager de réussir sa vie dans les carrières traditionnelles de la classe moyenne – en devenant officier, clergyman, agent de change, fonctionnaire aux Indes ou que sais-je encore ? Et que restait-il des valeurs de nos grands-parents ? Le patriotisme, la religion, l'Empire, la famille, le caractère sacré du mariage, la cravate aux couleurs du collège, la naissance, l'éducation, la discipline – tout individu moyennement éduqué pouvait en trois minutes vous démontrer l'inanité de tout cela. Mais qu'obtient-on, en fin de compte, en se débarrassant de choses aussi élémentaires que le patriotisme ou la religion ? On n'est pas pour autant débarrassé du *besoin de croire à quelque chose*. [...] Je ne crois pas qu'il faille aller chercher plus loin les raisons pour lesquelles les jeunes écrivains des années 1930 se sont rassemblés sous la houlette du parti communiste. Il y avait là une Église, une armée, une orthodoxie, une discipline. Il y avait là une Patrie et – en tout cas depuis 1935 ou à peu près – un Führer. Tous les attachements profonds et toutes les superstitions dont l'esprit avait apparemment fait litière pouvaient revenir en force sous le plus mince des déguisements. Le patriotisme, l'Empire, la religion, la gloire militaire – tout cela était contenu dans un seul mot : Russie. [...] Dans ces conditions, le « communisme » de l'intellectuel anglais apparaît comme un phénomène assez aisément explicable : c'est le patriotisme des déracinés^[81].

On peut juger cette explication un peu courte. Elle a toutefois l'immense mérite de soulever une question importante et difficile : si le monde ordinaire est le monde de mon expérience, il ne peut pas être un monde abstrait où hommes, choses, lieux et coutumes sont interchangeable ; c'est nécessairement un monde concret et particulier : un pays ou une région, une langue, une culture, des institutions, une histoire, etc.

Si dans *Le Lion et la Licorne*, un petit livre qu'il publie en 1941 et qui porte comme sous-titre *Socialisme et génie anglais*, Orwell exalte le mode de vie anglais (de la « bonne tasse de thé » jusqu'aux emblèmes de la royauté) et s'il y conjugue socialisme et patriotisme (qu'il

distingue très fermement du nationalisme), ce n'est pas pour concilier artificiellement ses convictions politiques profondes avec l'urgence immédiate de la défense de l'Angleterre. Il l'a proclamé à plusieurs reprises, non sans un brin de provocation : « Aucun révolutionnaire authentique n'a jamais été un internationaliste. [82] » En tout cas, il ne s'est jamais reconnu dans l'internationalisme abstrait du communisme qu'il n'a cessé de dénoncer comme un instrument à peine masqué de la politique de puissance soviétique. Et quand, en décembre 1936, il part combattre en Espagne, il ne le fait pas en activiste de la révolution mondiale, mais comme un anglais socialiste, solidaire des espagnols antifascistes ; et c'est dans cet esprit qu'il écrira *Hommage à la Catalogne*.

Le patriotisme assumé d'Orwell n'est sûrement pas sans rapport avec l'imperméabilité de la classe populaire anglaise au fascisme comme au stalinisme, mais aussi avec l'imperméabilité de la classe dirigeante anglaise au fascisme. Dans sa *Lettre de Londres* à la *Partisan Review* de juillet-août 1941, il écrit : « Ce type de climat où vous n'osez pas parler politique de peur que la Gestapo ne surprenne vos paroles, ce climat est tout bonnement impensable en Angleterre. Toute tentative de l'instaurer sera brisée dans l'œuf, non pas tant par une résistance consciente que par l'incapacité des gens ordinaires (*ordinary people*) à comprendre ce qu'on attendrait d'eux. [83] » Une fois encore, Orwell table moins sur la lucidité de George Bowling que sur sa passivité. Quant à la classe dirigeante, dont il craignait avant-guerre qu'elle ne profite du déclenchement des hostilités pour faire basculer le pays dans un anglo-fascisme comparable à l'austro-fascisme d'un Dollfuss, il doit reconnaître qu'elle reste fondamentalement attachée au libéralisme. « La classe dirigeante britannique croit à la démocratie et à la liberté individuelle en un sens étroit et quelque peu hypocrite. Mais du moins, elle croit à la lettre de la loi et s'y tiendra parfois même quand elle n'est pas à son avantage. Rien n'indique qu'elle évolue vers une mentalité véritablement fasciste. La Grande-Bretagne peut être fascisée de l'extérieur ou au terme d'une révolution intérieure, mais la vieille classe dirigeante ne peut, à mon sens, être elle-même l'agent d'un totalitarisme véritable. [84] »

Les seuls, encore une fois, qui en Angleterre aient été gagnés au totalitarisme sont des intellectuels. Dans l'après-guerre, Orwell verra en eux quelque chose comme un parti de l'étranger.

6. Devenir des intellectuels ordinaires

Comme on le voit, le modèle de l'intellectuel ordinaire – de l'intellectuel qui se reconnaît comme un homme ordinaire – se distingue très clairement de celui de l'intellectuel engagé. Celui-ci, selon le modèle sartrien, se vit d'abord comme séparé, puis va rejoindre le combat des autres hommes au nom des valeurs intellectuelles et universelles qui sont les siennes : il court ainsi le risque permanent de se poser comme une autorité dictant aux autres ce qu'ils doivent faire ou assignant à leurs actes un sens qu'il prétend mieux connaître qu'eux-mêmes. L'intellectuel ordinaire, lui, vit les événements et y réagit en homme ordinaire qu'il est et qu'il reconnaît être. Orwell a vécu l'approche de la guerre et la montée des totalitarismes avec les mêmes sentiments et les mêmes réactions que son vendeur d'assurances Georges Bowling. Certes, parce qu'il était un intellectuel, et plus particulièrement un écrivain, il avait la capacité de mettre ses réactions en mots et en idées. Mais il ne prétendait pas pour autant être un porte-parole.

On peut se demander si ce modèle ne constitue pas pour un intellectuel la seule manière d'essayer d'être et de rester un démocrate.

Chronique 3

Un socialisme de l'homme ordinaire[\[85\]](#)

1. Un itinéraire politique et littéraire

Dans « Pourquoi j'écris », un texte célèbre qui date de l'été 1946, c'est-à-dire très précisément de l'époque où il entreprend de rédiger *1984*, Orwell se présente explicitement comme un écrivain politique, un écrivain dont le projet littéraire s'est construit à partir de ce qu'il juge être l'alternative politique majeure de son époque : socialisme démocratique ou totalitarisme.

Tout ce que j'ai écrit d'important depuis 1936, chaque mot, chaque ligne, a été écrit, directement ou indirectement, *contre* le totalitarisme et *pour* le socialisme démocratique tel que je le conçois[86].

À la différence d'autres « écrivains engagés », Orwell n'a pas mis au service de ses convictions politiques un talent d'écrivain qu'il aurait préalablement acquis ailleurs. Ses sentiments et ses idées politiques sont chez lui la source même de la création littéraire.

Ce qui me pousse au travail, c'est toujours le sentiment d'une injustice, et l'idée qu'il faut prendre parti. [...] C'est toujours là où je n'avais pas de visée *politique* que j'ai écrit des livres sans vie[87].

C'est dans ses expériences politiques qu'Orwell a trouvé le véritable matériau de son métier d'écrivain ; et c'est pour les faire partager qu'il s'est créé progressivement son style, « son célèbre style, limpide et familier[88] », et qu'il a redéfini, ou réaménagé selon ses besoins, plusieurs genres littéraires : le roman satirique, la nouvelle non fictionnelle, le documentaire-témoignage, la chronique journalistique et l'essai.

Pendant les dix années qui séparent sa démission de la police coloniale (1927) de la rédaction d'*Hommage à la Catalogne* (1937), Orwell a simultanément fait son éducation politique et appris son métier d'écrivain. C'est seulement en 1936 qu'il a accepté de se déclarer socialiste, au retour d'un voyage-enquête dans les mines et les corons du nord de l'Angleterre, et au terme surtout d'un long et difficile travail qu'il a mené sur lui-même pour éradiquer ses préjugés de classe – travail qu'il a raconté dans cette exceptionnelle « socio-analyse » que constituent les chapitres VIII à X du *Quai de Wigan*[89]. Mais c'est son expérience de la guerre d'Espagne, l'année suivante, qui scelle définitivement son engagement en faveur d'un socialisme révolutionnaire et égalitaire :

Pendant plusieurs mois, de vastes fractions de la population ont cru que tous les hommes étaient égaux et se montrées capables d'agir conformément à cette conviction. Il en est résulté un sentiment de libération et d'espoir difficile à se représenter dans notre atmosphère polluée par l'argent. [...] Personne parmi ceux qui se sont trouvés en Espagne pendant les quelques mois où l'on croyait encore à la révolution n'oubliera cette étrange et émouvante expérience[90].

Et c'est dans *Hommage à la Catalogne*, qui est le récit de cette expérience politique, qu'Orwell réussit à débarrasser complètement son écriture « des morceaux de bravoure littéraire, des phrases creuses et des adjectifs décoratifs » qui l'encombraient, et à maintenir tout au long d'un livre son idéal de prose, celle qui est « comme une vitre transparente[91] ».

On n'a donc de chance de comprendre son œuvre que si l'on sait quel genre de socialisme a été le sien, et en quels termes l'alternative « socialisme démocratique ou totalitarisme » l'a conduit à interpréter les événements politiques dont il a été le contemporain – la guerre d'Espagne et le Front populaire, le pacte germano-soviétique et le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, la vie à Londres sous les bombes et les différentes phases de la guerre, le raz-de-marée travailliste aux élections de 1945 et les réformes qui instaurent l'État-

providence, la bombe atomique, la mise en place du « rideau de fer » et l'installation de la guerre froide – ; il faut comprendre de quelle manière il les a vécus, comment il y a réagi comme journaliste et écrivain, et aussi quelle part il y a prise comme citoyen et militant.

C'est dire l'utilité et l'importance de la biographie politique d'Orwell, publiée en 1999 par l'historien anglais John Newsinger sous le titre *Orwell's Politics*, qui retrace pas à pas son itinéraire, depuis la Birmanie des années 1920 où, jeune officier de police sorti frais émoulu d'Eton et nourri de la grande légende impérialiste de Kipling, il découvre la violence et l'inhumanité de l'oppression coloniale, jusqu'à l'achèvement (à la veille de sa mort en janvier 1950) de *1984*, le roman satirique qui condense dix années de réflexion sur le phénomène totalitaire. Entre temps, Orwell est devenu socialiste, mais un socialiste d'un genre inédit : trop égalitariste et révolutionnaire pour être social-démocrate ou travailliste, mais trop démocrate et antitotalitaire pour être communiste ; trop lucide sur la réalité des rapports de force entre les hommes et entre les États pour être anarchiste, mais trop confiant dans la droiture et dans le refus de l'injustice parmi les gens ordinaires pour basculer comme tant d'autres dans le pessimisme conservateur ; trop patriote pour ne pas chercher une voie spécifiquement anglaise de passage au socialisme, mais trop internationaliste pour n'être pas farouchement anticolonialiste et partisan d'États-Unis socialistes d'Europe. Comme on voit, le socialisme d'Orwell ne se laisse pas facilement définir. Certes, on disposait déjà en français de l'excellente biographie de Bernard Crick, *George Orwell, une vie*, publiée en 1980^[92]. Mais l'enquête menée dix-sept ans plus tard par John Newsinger la complète et la corrige sur des points décisifs ; en outre, comme elle est consacrée exclusivement à la part politique de sa vie et de sa pensée, elle en fait mieux ressortir la continuité, la cohérence et la radicalité, mais également les revirements, les tensions et la complexité.

On divise souvent le parcours politique d'Orwell à partir de 1936 en deux grandes périodes. Dans la première, il aurait été un révolutionnaire un peu irresponsable et brouillon, plaquant successivement sur la réalité anglaise deux modèles inadéquats : dans les années d'avant-guerre, celui du défaitisme révolutionnaire (refuser la guerre impérialiste qui s'annonce pour préparer la révolution) ; dans les trois premières années de guerre, celui du patriotisme révolutionnaire (faire la révolution pour gagner la guerre, et vice versa). La seconde période se serait ouverte en 1943, avec l'entrée d'Orwell à *Tribune*, l'hebdomadaire de l'aile gauche du parti travailliste, où il aurait enfin trouvé son « lieu naturel » ; il serait ensuite resté jusqu'à sa mort un compagnon de route du parti travailliste, un peu original certes et gentiment critique, mais définitivement réformiste. Newsinger montre de manière convaincante que cette présentation est simplificatrice jusqu'à en devenir fausse. Il est vrai qu'à partir de l'automne 1942, Orwell a cessé de croire à l'imminence d'une situation révolutionnaire en Angleterre et de guetter les signes annonciateurs de la lame de fond populaire qui devait chasser du pouvoir le vieil *establishment*. Mais, comme en témoigne la remarquable autocritique que constitue sa « Lettre de Londres » de décembre 1944^[93], c'est avec l'impatience révolutionnaire qu'Orwell rompt alors, non avec ses convictions. Il reste partisan d'une transformation profonde de la société anglaise et d'un socialisme radicalement égalitaire. Il ne croit simplement plus qu'ils se réaliseront demain, et il envisage désormais un processus plus long et plus laborieux.

La démonstration repose notamment sur ce qui est sans doute l'apport le plus neuf du livre de Newsinger à la connaissance du contexte intellectuel et politique dans lequel se sont

développées les idées d'Orwell : la mise en évidence de « la connexion américaine ». Dès 1940, en effet, Orwell est en relation avec des intellectuels d'extrême gauche américains, dissidents du trotskisme, regroupés pour la plupart dans le *Workers Party*. Ils sont les premiers à qualifier le régime soviétique de « collectivisme oligarchique », c'est-à-dire comme un système ni capitaliste ni socialiste, caractérisé à la fois par la collectivisation de l'économie et par la mainmise d'une nouvelle classe bureaucratique sur l'État. Orwell adopte le terme dès cette époque, et il le réutilisera dans *1984*. En 1941, il devient un collaborateur régulier de la revue politique et littéraire new-yorkaise qui est leur forum, *Partisan Review*, et il le restera jusqu'à sa mort. Il entretient une correspondance régulière avec l'un d'entre eux, Dwight Macdonald, à qui il donnera également plusieurs articles quand celui-ci, en 1944, créera sa revue *Politics*. C'est à travers ces échanges avec les « trotskistes littéraires » américains que s'est construite une part importante de sa pensée politique. Plus généralement, comme le montre amplement l'étude de Newsinger, Orwell, qui détestait l'esprit de secte et les dogmes, a toujours vécu simultanément dans plusieurs milieux politico-intellectuels très différents, et, quels qu'aient pu être leurs désaccords, il a toujours entretenu des amitiés fortes et durables avec des anarchistes, des pacifistes, des trotskistes dissidents, voire avec des intellectuels de droite, pourvu qu'ils soient des esprits libres et rebelles.

2. Qu'est-ce qu'une expérience politique?

Les convictions politiques d'Orwell ne reposaient pas sur l'adoption d'une théorie (qu'il s'agisse d'une théorie économique ou sociale, ou d'une philosophie de l'histoire) mais sur ses propres expériences. Une de ses originalités, c'est d'être devenu un authentique socialiste révolutionnaire en 1936 sans jamais avoir été marxiste ni de près ni de loin, et encore moins léniniste. À certains égards, cela peut sembler une faiblesse : Orwell n'a de pas de théorie à offrir, ni sur le capitalisme ni sur le socialisme. Mais, d'un autre côté, c'est sa grande force, car l'autorité sur laquelle il s'appuie pour intervenir en politique n'est rien d'autre que sa propre expérience ; sa seule légitimité à prendre la parole en tant qu'intellectuel, c'est l'authenticité de ses expériences, ainsi que la sincérité et la justesse avec lesquelles il a été capable de les décrire, de les comprendre et de les transmettre. Et les expériences dont se réclame Orwell, ce sont des expériences que d'autres ont faites et que chacun pouvait ou aurait pu faire : *les expériences d'un homme ordinaire*.

Qu'est-ce que faire ou vivre une *expérience politique* au sens où je l'entends ici ? C'est éprouver dans ses émotions, dans ses sentiments, dans ses réactions les plus profondes et jusque dans son corps, une réalité politique, c'est-à-dire une situation ou un événement dans lequel se manifeste un rapport politique entre des individus. Les événements ou les situations qui donnent lieu à des expériences politiques peuvent être décrits selon deux axes.

Le premier est l'axe de la *domination* : à un extrême de cet axe, il y a les expériences de domination (par exemple celle qu'Orwell a exercée aux Indes, en tant que policier colonial au service de l'Empire britannique) ; à l'autre extrême, il y a les expériences d'égalité absolue (par exemple, celles qu'il a vécues tout au bas de l'échelle sociale, en partageant la vie des clochards ou des travailleurs saisonniers, de ceux qui n'ont rien et qui ne sont socialement rien).

Le second axe est celui de la *communauté* : à un extrême de cet axe, il y a les expériences d'appartenance à un monde commun et de partage de ce monde commun (par exemple, l'expérience d'être anglais telle qu'elle peut être faite sous les bombes allemandes en 1941) ; à l'autre extrême, il y a l'expérience de la séparation, de l'individu retranché du reste des hommes (celle qui peut être faite notamment dans un univers totalitaire).

On peut raconter l'itinéraire politique d'Orwell et sa formation au métier d'écrivain à travers la succession de six grandes expériences politiques qui vont donner naissance chacune à une ou plusieurs œuvres littéraires – succession d'expériences à l'issue desquelles un certain Eric Blair, né en 1903, fils d'un fonctionnaire de l'Empire britannique, éduqué dans l'un des hauts lieux de la formation des élites anglaises, à Eton, devient George Orwell, écrivain politique, luttant pour un socialisme radicalement égalitaire et démocratique, et auteur à la veille de sa mort en janvier 1950, d'un roman, *1984* qui le rendra mondialement célèbre.

1^{ère} expérience : l'oppression coloniale. Éduqué dans l'exaltation de l'Empire britannique et dans l'admiration de Kipling, Orwell part en Birmanie en 1922 ; cinq ans plus tard, écoeuré d'être devenu, selon ses propres termes, « un rouage de la machine d'un système d'oppression », il en démissionne et décide à la fois de devenir écrivain et de prendre le parti des opprimés. Cette expérience nourrit son premier roman publié : *Une Histoire birmane*

(1934).

2^{ème} expérience : la fraternité avec les plus opprimés. Tout en menant une vie d'écrivain fauché et en faisant toutes sortes de petits boulots pour subsister, il multiplie en France et en Angleterre les expériences de vie commune avec les parias de la société : travailleurs non qualifiés et précaires, clochards, vagabonds. Il raconte ses expériences dans son premier livre de reportage-témoignage : *Dans la dèche à Paris et à Londres* (1933).

3^{ème} expérience : la rencontre de la classe ouvrière. En 1936, après une enquête de deux mois parmi les mineurs et les ouvriers du nord de l'Angleterre, il en vient à se déclarer socialiste, un socialiste qui ne se reconnaît ni dans le réformisme trop mou des travaillistes anglais, ni dans le communisme et la Russie de Staline, un socialiste qui prône un socialisme à l'anglaise, à la fois radicalement égalitaire (donc révolutionnaire) et démocratique (donc assumant intégralement l'héritage libéral). Cette enquête et les réflexions sur le socialisme qu'elle lui suggère sont exposées dans *Le Quai de Wigan* (1937).

4^{ème} expérience : la fraternité révolutionnaire. De janvier à juin 1937, il se bat en Espagne dans les tranchées républicaines contre Franco et contre le fascisme au sein des milices du POUM (un petit parti marxiste indépendant, clairement antistalinien mais pas vraiment trotskiste pour autant, dont il n'est d'ailleurs pas membre) ; une balle franquiste lui traverse la gorge : il en réchappe de peu. Cette expérience est au cœur du livre où il raconte son odyssée espagnole : *Hommage à la Catalogne* (1938).

5^{ème} expérience : le totalitarisme. L'expérience du totalitarisme, Orwell l'a faite en deux temps. D'abord, à Barcelone, en mai-juin 1937, il est témoin et, très vite, victime de la répression communiste qui s'abat sur les militants anarchistes et sur ceux du POUM ; il fuit l'Espagne après avoir dû dormir à la belle étoile pendant plusieurs nuits dans les jardins publics de Barcelone pour échapper aux prisons communistes. De retour à Londres, en juillet 1937, il fait l'expérience de la quasi-impossibilité de communiquer son expérience : la plupart des journaux, revues et maisons d'édition de gauche censurent tout propos qui ne se conforme pas à l'orthodoxie communiste. C'est dans *Hommage à la Catalogne* que cette expérience est décrite et objet de réflexion, mais aussi dans plusieurs des essais qui composent *Dans le ventre de la baleine* (1940), notamment celui sur Charles Dickens.

6^{ème} expérience : l'expérience patriotique. La signature du pacte germano-soviétique et le déclenchement de la seconde guerre mondiale en août-septembre 1939 vont faire d'Orwell un patriote révolutionnaire dont le slogan est : on ne peut pas faire la révolution si on ne gagne pas la guerre contre Hitler, on ne peut pas mobiliser toutes les forces du peuple anglais pour gagner la guerre si on ne fait pas la révolution. Cette expérience trouve son expression dans un petit livre politique écrit sous les bombardements allemands : *Le Lion et la Licorne. Socialisme et génie anglais* (1941).

À partir de 1943 (quand il devient clair, d'une part, que les Alliés vont gagner la guerre, et, d'autre part également, qu'aucune révolution n'est à l'ordre du jour en Angleterre), Orwell, sur la base de ces six expériences fondamentales, adopte l'attitude politique qui sera la sienne jusqu'à sa mort et qu'on peut caractériser par trois traits :

- le but, l'horizon reste l'instauration d'une société socialiste, égalitaire et démocratique ;
- dans l'immédiat, soutien critique aux grandes réformes sociales et économiques entreprises par les travaillistes anglais de l'époque : il devient directeur des pages littéraires

de l'hebdomadaire de l'aile gauche du travaillisme, *Tribune* ;

– lutte contre la mentalité totalitaire et stalinienne au sein de la gauche anglaise : Orwell considère que les idées, les pratiques et le modèle communistes sont à la fois un obstacle majeur à l'avènement d'un socialisme authentique en Europe occidentale, et une menace pour les valeurs les plus fondamentales de l'Europe. C'est pourquoi il entreprend la rédaction de *La Ferme des animaux* (commencé en 1943, publié en 1945) et de *1984* (commencé en 1946, publié en 1949).

3. Ni anarchiste ni tory

Le caractère non théorique, voire anti-théorique, de la pensée d'Orwell, ainsi que son extrême attention à la singularité des événements, ont fait douter de la cohérence de ses idées politiques. En France, les commentateurs ont plutôt vu l'originalité de sa conception dans la conjugaison de deux traits habituellement tenus pour incompatibles : d'un côté, son extrême sensibilité à toutes les formes d'oppression et de contrôle des êtres humains fait de lui un défenseur intransigeant de la liberté individuelle contre tous les pouvoirs petits et grands ; de l'autre, il rejette toutes les formes de « progressisme » qui, au nom de la science, de la technique, de l'économie ou de la politique, font table rase du passé et chantent des lendemains heureux, et il défend des valeurs habituellement associées à une position politique conservatrice : sens de l'effort, patriotisme, natalisme, attachement aux formes de vies proches de la nature contre celles qui sont artificielles et mécanisées, etc. Cette dualité les a conduits à lui accoler une étiquette paradoxale que, selon plusieurs témoignages, il semble effectivement s'être appliquée à lui-même au début des années 1930 : il aurait été un « anarchiste tory », un anarchiste conservateur. Simon Leys y voit « la meilleure définition de son tempérament politique^[94] » ; Jean-Claude Michéa en fait le titre d'un essai qu'il lui a consacré, et, tout en reconnaissant qu'il s'agit d'une boutade, a largement accrédité la formule^[95]. À première vue, elle séduit. Mais, si l'on examine de près l'itinéraire singulier d'Orwell et la lente construction de sa position politique, elle apparaît inadéquate : « anarchiste tory », il l'a bien été de son adolescence jusqu'au début des années 1930 ; mais c'est précisément l'attitude dont il lui a fallu se défaire pour pouvoir se faire le socialiste qu'il est devenu en 1936.

Dans le vocabulaire politique d'Orwell, l'expression « anarchiste tory » a en effet un sens bien précis : elle caractérise celui qui critique l'autorité et les classes dirigeantes mais qui n'est pas pour autant devenu un démocrate ni un libéral, et qui n'a pas abandonné ses préjugés de classe à l'encontre des gens ordinaires et de tous ceux qui lui sont socialement inférieurs. À ma connaissance, Orwell n'a employé cette expression qu'une seule fois dans ses écrits : à propos de Swift, dans un essai qu'il lui consacre en 1946 et où, tout en disant son admiration pour l'écrivain et sa dette envers le satiriste, il critique violemment l'homme et son attitude politique (l'essai s'intitule précisément « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* »).

Les idées de Swift [...] ne sont pas vraiment celles d'un libéral. Il est hors de doute qu'il hait les grands seigneurs, les rois, les évêques, les généraux, les dames à la mode, les ordres, les titres et les hochets en tout genre, mais il ne semble pas avoir une meilleure opinion des gens ordinaires que de leurs dirigeants, ni être favorable à une plus grande égalité sociale, ni s'enthousiasmer pour les institutions représentatives. [...] C'est un anarchiste tory, qui méprise l'autorité sans croire à la liberté, et qui défend une conception aristocratique tout en voyant bien que l'aristocratie de son époque est dégénérée et méprisable^[96].

Or, c'est exactement le même genre d'attitude – rejet de l'autorité et mépris de classe – que, dans le *Quai de Wigan*, en 1937, l'Orwell de trente-cinq ans attribue rétrospectivement au jeune Eric Blair à sa sortie d'Eton :

Vers mes 17 ans, j'étais à la fois un petit snob poseur et un révolutionnaire. J'étais contre toute autorité [...] et je n'hésitais pas à me parer de la qualité de « socialiste ». Mais [...] il m'était toujours impossible de me représenter les ouvriers comme des êtres humains. [...] Quand je repense à cette époque, j'ai l'impression d'avoir passé la moitié de mon temps à vilipender le système capitaliste, et l'autre moitié à pester contre l'insolence des receveurs d'autobus^[97].

À vingt-cinq ans, quand il revient de Birmanie, cette attitude est toujours la sienne. Certes, sa haine de l'autorité a été renforcée par sa mauvaise conscience d'avoir contribué à faire fonctionner pendant cinq ans l'appareil de répression colonial ; il adopte alors, écrira-t-il après coup dans *Le Quai de Wigan*, « une attitude théorique d'inspiration anarchiste : tout gouvernement est foncièrement mauvais, le châtement est toujours plus nuisible que le crime et l'on peut faire confiance aux hommes pour se bien conduire, pour peu qu'on les laisse en paix[98] ». Pour autant, il n'est pas encore débarrassé de ses préjugés à l'encontre des ouvriers, ceux d'un membre de la fraction supérieure de la classe moyenne (comme il caractérise sa famille) et d'un ancien élève d'une *public school* élitiste. Ce sont ces préjugés qu'il va s'appliquer à éradiquer en lui, d'abord en allant dormir dans les asiles de nuit au milieu des SDF, en faisant le métier de plongeur dans un restaurant parisien et en cueillant le houblon avec les travailleurs saisonniers ; puis, début 1936, en partageant pendant deux mois la vie quotidienne des mineurs et des ouvriers du Nord de l'Angleterre, ravagé par la grande dépression. C'est seulement au retour de ce voyage d'enquête qu'il s'estimera délivré de ses préjugés, capable de traiter réellement les exploités et les miséreux comme des égaux, sans commisération ni paternalisme, et en droit d'assumer enfin sans tricherie le qualificatif de « socialiste ».

La formule « anarchiste tory » est encore malheureuse pour une autre raison : aucun de ces deux termes ne décrit correctement la tendance qu'il est censé désigner chez Orwell. Il y a bien dans le socialisme d'Orwell une composante conservatrice, traditionnelle et patriotique ; mais elle n'est pas à ses yeux plus « tory » que « travailliste » : elle est anglaise. Les socialistes doivent l'assumer et ne pas en laisser le monopole aux tories. À ceux-ci, Orwell n'a jamais fait la moindre concession, même au nom de l'antistalinisme. Quand la duchesse d'Atholl, que ses prises de position anti-franquistes ont fait appeler « la duchesse rouge » mais qui est une figure du parti tory, lui propose de prendre la parole dans un meeting qu'elle organise pour dénoncer la mainmise communiste sur l'Europe de l'Est, Orwell lui répond fermement : « J'appartiens à la gauche et dois travailler en son sein, quelle que soit ma haine du totalitarisme russe et de son influence délétère sur notre pays. [99] »

Quant à l'anarchisme, l'Orwell de la maturité a contre lui deux objections majeures. D'abord, il le tient pour une attitude irréaliste et irresponsable. Il écrit dans le *Quai de Wigan* que les théories anarchistes sont « des billevesées sentimentales » et qu'il voit aujourd'hui ce qu'il ne voyait pas auparavant : « qu'il sera toujours nécessaire de protéger les gens pacifiques de la violence. Toute forme de société où le crime peut payer requiert un sévère code criminel qui doit être impitoyablement appliqué[100] ». C'est le même irréalisme et la même irresponsabilité face à Hitler qu'il reprochera aux anarchistes pacifistes dans la polémique qu'il aura avec trois d'entre eux en 1942[101].

Plus fondamentalement, sa réflexion sur le totalitarisme finit par le conduire à déceler une « tendance totalitaire sous-jacente à la vision anarchiste ou pacifiste de la société ». À propos de la société des Houyhnhnms, ces sages chevaux que l'on rencontre au quatrième livre des *Voyages de Gulliver*, il écrit :

Dans une société où il n'y a pas de loi, et en théorie pas de contrainte, c'est l'opinion publique qui dicte les comportements. Mais la tendance au conformisme des animaux grégaires est si forte qu'elle rend l'opinion publique moins tolérante que n'importe quel code légal. Lorsque les êtres humains sont gouvernés par des interdits, l'individu conserve une certaine marge d'excentricité ; lorsqu'ils sont censés être gouvernés par l'« amour » ou la « raison », il est continuellement soumis à des pressions visant à le faire agir et penser exactement comme tous les autres. Les

Houyhnhnms sont unanimes sur presque tous les sujets. [...] En fait, ils ont atteint le stade supérieur de l'organisation totalitaire, celui où le conformisme est devenu si général qu'une police est inutile^[102].

Il y a bien chez Orwell une sensibilité libertaire, et c'est avec deux figures de l'anarchisme britannique, Herbert Read et George Woodcock, qu'il créera en 1945 un Comité pour la Défense des Libertés (*Freedom Defence Committee*) « pour défendre les libertés fondamentales des individus et des organisations, et pour venir en aide à ceux qui sont persécutés pour avoir exercé leurs droits à la liberté de s'exprimer, d'écrire et d'agir ». Mais ses conceptions politiques sont étrangères et même hostiles à toute doctrine anarchiste.

4. Les motifs d'être socialiste

Le socialisme d'Orwell ne repose ainsi sur aucune théorie. Il ne se réclame ni d'une philosophie de l'histoire, ni d'une doctrine politique établissant quelle société serait la meilleure et la plus juste, ni d'une analyse économico-sociale des évolutions du capitalisme contemporain. Orwell a simplement deux convictions dont il est certain qu'elles sont partagées par tous les gens ordinaires, par tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la défense de leurs privilèges ou par une idéologie.

La première est que nous vivons une époque où des puissances inhumaines de plus en plus gigantesques – militaires et policières, techniques, économiques – se dressent contre l'individu. Nous sommes à « l'ère de la peur, de la tyrannie, de l'enrégimentation^[103] ». Dans *Un peu d'air frais*, le roman qu'il écrit à la veille de la Seconde Guerre mondiale, le personnage principal, George Bowling, est un vendeur d'assurances hanté par l'imminence de la catastrophe.

Je ne suis pas un imbécile, mais je ne suis pas non plus un intellectuel. En temps normal, mon horizon ne dépasse pas celui du type moyen de mon âge, qui gagne sept livres par semaines et qui a deux gosses à élever. Et pourtant, j'ai assez de bon sens pour voir que l'ancienne vie à laquelle nous sommes accoutumés est en voie d'être détruite jusque dans ses racines. Je sens que ça vient. Je vois la guerre qui approche et l'après-guerre, les queues devant les magasins d'alimentation, la police secrète et les haut-parleurs qui vous disent ce qu'il faut penser. Et je ne suis pas le seul dans ce cas. Il y en a des millions comme moi. Les types ordinaires que je croise partout, les types que je rencontre dans les pubs, les conducteurs d'autobus, les représentants en quincailleries – tous se rendent compte que le monde va mal^[104].

Orwell se voit lui-même comme un homme ordinaire, plus lucide que les experts militaires, économiques ou politiques. Le 8 juin 1940, à l'heure où la France s'effondre devant l'attaque allemande et où les Anglais commencent à craindre un débarquement sur leur propre sol, il écrit dans son journal :

Là où je vois que les gens comme nous comprennent mieux la situation que les prétendus experts, ce n'est pas par leur talent de prédire des événements spécifiques, mais bien par leur capacité de saisir dans *quelle* sorte de monde nous vivons. En tout cas, j'ai su dès 1931 [...] que nous nous préparions un futur catastrophique^[105].

Orwell n'est pas un socialiste progressiste. Rien pour lui ne garantit que notre futur sera meilleur que notre passé. Il refuse la consolation des théories qui transforment les malheurs d'aujourd'hui en péripéties, regrettables mais inévitables, sur le chemin d'un avenir nécessairement radieux ; elles ne servent au bout du compte qu'à la justification cynique de la répétition des horreurs. Mais, contrairement à ce qu'on croit souvent, il n'est pas un pessimiste. À tout instant, le pire est possible, mais il n'est jamais sûr. Plusieurs expériences cruciales – l'égalité et la liberté qu'il a connues dans la Barcelone révolutionnaire de décembre 1936, la levée en masse de centaines de milliers d'Anglais volontaires pour défendre leur pays et la liberté en mai 1940 – l'ont convaincu que la droiture et le courage des gens ordinaires peuvent faire barrage à la barbarie et que, dans des situations de crise, leur lucidité peut être supérieure à celle des intellectuels patentés. En janvier 1940, pendant la drôle de guerre, il est écœuré par « les intellectuels qui affirment aujourd'hui que démocratie et fascisme c'est blanc bonnet et bonnet blanc » ; mais, ajoute-t-il, « il se peut qu'au moment de l'épreuve de vérité, l'homme de la rue se montre plus intelligent que la grosse tête^[106] ». En somme, il a plutôt confiance dans les réactions des vendeurs d'assurance et des quincailliers.

Mais notre époque n'est pas seulement celle des catastrophes et du totalitarisme. Elle est aussi – c'est l'autre conviction d'Orwell – la première qui dispose des capacités techniques et des moyens économiques d'assurer une vie décente à tous les êtres humains. Autrefois, les uns ne pouvaient connaître l'aisance qu'à condition que les autres soient leurs esclaves. Le niveau de développement économique du monde moderne rend injustifiable toute forme d'oppression coloniale ou de domination de classe. Quiconque n'a pas de privilège à défendre devrait être socialiste. « Le socialisme est si conforme au bon sens élémentaire que je m'étonne parfois qu'il n'ait pas déjà été institué. [\[107\]](#) » Le ressort du socialisme, c'est l'exigence de justice et d'égalité inscrite depuis des siècles dans la morale commune et devenue enfin réalisable.

Cette conviction que le socialisme est aujourd'hui la forme d'organisation économique et sociale la plus appropriée s'est trouvée renforcée par une idée extrêmement répandue à la fin des années 1930 : après la crise de 1929, les économies les plus « étatisées » paraissaient s'être relevées les premières ; la relance de l'économie allemande, les succès de la planification soviétique et jusqu'à la mise en place du New Deal aux États-Unis semblaient montrer que le capitalisme du *laisser-faire* avait fait son temps ; l'avenir était donc aux économies collectivisées. Orwell partageait manifestement cette idée. Mais, à la différence de beaucoup d'autres, et notamment de la quasi-totalité des intellectuels marxistes, il a vite compris que la collectivisation, à ses yeux inéluctable, des économies modernes ne garantissait aucunement l'avènement d'une société égalitaire mais qu'elle pouvait tout aussi bien engendrer une société inégalitaire, gouvernée d'une main de fer par une classe nouvelle dont la domination ne repose plus sur l'argent mais sur le pouvoir – celui que donne l'exercice des fonctions organisatrices et bureaucratiques nécessaires dans ce type d'économie. Le régime stalinien n'est qu'un des modèles possibles de ce nouveau type de société de classes. L'alternative n'est donc plus tant « socialisme ou capitalisme » que « collectivisme démocratique ou collectivisme oligarchique », c'est-à-dire « socialisme ou totalitarisme ». La question politique décisive est celle du pouvoir, et c'est parce qu'il a achoppé sur cette question que le mouvement socialiste, dans ses versions révolutionnaires comme dans ses versions réformistes, a été incapable de réaliser l'égalité, où que ce soit.

Orwell ne s'est déclaré socialiste qu'au terme d'un long cheminement, et il l'a fait les yeux grands ouverts. Il n'a jamais entretenu d'illusion sur les régimes et les partis qui se réclamaient alors du socialisme, non plus que sur leurs dirigeants et leurs intellectuels. Il a récusé aussi bien la tradition progressiste et éclairée, incarnée en Angleterre par le mouvement fabien, que le modèle communiste de l'intellectuel de parti ou du compagnon de route, et pour la même raison : il y a vu deux formes de domination sur le peuple et les gens ordinaires au sein du socialisme lui-même. À propos de Beatrice Webb, l'une des fondatrices de la Société fabienne, il écrit que « pour beaucoup de ceux qui se réclament du socialisme, la révolution n'est pas un mouvement de masses auquel ils espèrent s'associer, mais un ensemble de réformes que nous, les gens intelligents, allons imposer aux basses classes [\[108\]](#) ». Quant au modèle léniniste du parti d'avant-garde, doté de la théorie juste et chargé d'éclairer les masses sur le chemin de leur avenir, la critique qu'il en dresse dans une lettre à Dwight Macdonald du 5 décembre 1946, en réponse à une question de ce dernier sur la morale qu'on doit tirer de *La Ferme des animaux*, vaut d'être citée entièrement :

Je voulais montrer que *cette sorte* de révolution (une révolution violente menée comme une conspiration par des

gens qui n'ont pas conscience d'être ivres de pouvoir) ne peut conduire qu'à un changement de maîtres. La morale selon moi est que les révolutions ne sont une amélioration radicale que si les masses sont vigilantes et savent comment virer leurs chefs dès que ceux-ci ont fait leur boulot. Le tournant du récit, c'est le moment où les cochons gardent pour eux le lait et les pommes (Kronstadt). Si les autres animaux avaient eu alors la bonne idée d'y mettre le holà, tout se serait bien passé. Si les gens pensent que je défends le *statu quo*, c'est parce qu'ils sont devenus pessimistes et qu'ils admettent à l'avance que la seule alternative est entre la dictature et le *laisser-faire* capitaliste. Dans le cas des trotskistes, s'ajoute une complication particulière : ils assument la responsabilité de ce qui s'est passé en URSS jusqu'en 1926 environ, et ils doivent faire l'hypothèse qu'une dégénérescence soudaine a eu lieu à partir de cette date. Je pense au contraire que le processus tout entier pouvait être prédit – et il a été prédit par un petit nombre de gens, Bertrand Russell par exemple – à partir de la nature même du parti bolchevique. J'ai simplement essayé de dire : « vous ne pouvez pas avoir une révolution si vous ne la faites pas pour votre propre compte ; une dictature bienveillante, ça n'existe pas[109] ».

Aucun mouvement socialiste ne réalisera l'égalité si les gens ordinaires en sont écartés ou ne s'y reconnaissent pas. Le socialisme d'Orwell, c'est le socialisme de l'homme ordinaire.

5. L'homme ordinaire et la décence commune

La figure de l'homme ordinaire s'est élaborée dans la pensée d'Orwell pendant les années trente, au fil de ses réflexions sur les rapports entre roman et société (Joyce, Henri Miller, Dickens), et elle s'oppose terme à terme à celle de l'intellectuel^[110]. Alors que celui-ci décide de ses engagements à partir de théories, les choix de l'homme ordinaire sont arc-boutés sur sa seule expérience. L'homme ordinaire n'est pas le militant, ni même le citoyen. L'horizon de ses jugements n'est ni l'histoire de l'humanité ni la nation, mais le monde concret et particulier où il vit, celui sur lequel il a prise et où ses actes ont un sens pour lui. « L'homme ordinaire est passif. À l'intérieur d'un cercle étroit (sa vie familiale, et peut-être le syndicat ou la politique locale), il se sent maître de son destin ; mais face aux grands événements majeurs, il est tout aussi démuni que face aux éléments. Bien loin de tenter d'agir sur l'avenir, il file doux et attend que les choses se passent ». On le rencontre par exemple dans « les livres écrits sur la Grande Guerre [qui] sont l'œuvre de simples soldats ou d'officiers subalternes, qui ne prétendaient même pas comprendre de quoi il retournait – des livres comme *À l'Ouest rien de nouveau*, *Le Feu*, [ou] *L'Adieu aux armes* [...] écrits non par des propagandistes, mais par des victimes^[111] ». L'homme ordinaire, ajoute Orwell, est « indifférent à la morale comme à la politique », non pas au sens où il ignorerait tout code moral et ne voterait jamais aux élections, mais au sens où ni les doctrines morales ni les idéologies politiques ne sont les véritables ressorts de sa conduite. Mais cette passivité peut le rendre plus sensible et plus réceptif aux événements qui bouleversent notre monde et à leur véritable signification que celui qui les appréhende essentiellement à travers les doctrines et les mots.

En devenant eux-mêmes des idéologues ou en laissant leur pensée s'imprégner d'idéologie, une bonne partie des intellectuels du XX^E siècle n'ont pas seulement perdu le sens du réel ; ils ont aussi perdu le sens moral. Ils ont abandonné la mentalité libérale, qui était celle des écrivains et penseurs du XIX^E siècle comme Dickens, en faveur de ce qu'Orwell appelle « le réalisme » : la soumission devant le fait accompli, le cynisme sur les moyens pourvu que la fin les justifie, et la célébration de la puissance. Ils ne tiennent plus pour absolues les exigences constitutives de ce qu'Orwell nomme la *common decency*, l'honnêteté commune : liberté individuelle, vérité objective, égalité et justice. Ils les rejettent comme idéalistes ou bourgeoises, ou bien les subordonnent à la nécessité historique, à la vérité de l'époque, ou encore au succès. Au contraire, « les gens ordinaires, dans les pays occidentaux n'ont pas encore accepté l'univers mental du “réalisme” et de la politique de la Force^[112] » ; ils vivent toujours dans le monde moral de Dickens. Bien entendu, cela ne les retient pas de mentir, de tricher ou de voler. Mais, s'ils transgressent les valeurs de l'honnêteté commune, ils n'en contestent ni l'importance, ni le bien fondé. Ce qui fait peur à Orwell, en revanche, « c'est l'incapacité des intellectuels modernes à se rendre compte que, quelles que soient ses formes politiques et économiques, une société humaine doit avoir [ces] valeurs pour base^[113] »].

L'abandon de la morale commune au profit d'un réalisme « machiavélien » et la domination sur les gens ordinaires sont étroitement liés. Les intellectuels n'ont pas seulement été dupes d'idéologies totalitaires comme le fascisme ou le communisme. Ils y ont trouvé leur compte, c'est-à-dire la légitimation de nouvelles formes de pouvoir. Comme Orwell l'expliquera en 1946 dans « James Burnham et l'ère des organisateurs », un de ses

essais politiques les plus incisifs, « c'est seulement après que le régime soviétique est devenu manifestement totalitaire que les intellectuels anglais ont commencé à s'y intéresser en grand nombre ». Le vœu secret de l'intelligentsia britannique russophile, c'est « la destruction de la vieille version égalitaire du socialisme et l'avènement d'une société hiérarchisée où l'intellectuel puisse enfin s'emparer du fouet^[114] ». Le conflit entre l'intellectuel d'État, qui s'identifie au pouvoir et manie en virtuose la novlangue et la double pensée, et l'homme ordinaire, qui s'accroche désespérément aux exigences de vérité et de liberté, constituera la trame de 1984.

Peut-on tirer d'une exigence purement morale comme semble l'être l'appel à l'honnêteté commune, une perspective et un programme qui méritent d'être appelés « politiques » ? On remarquera d'abord que *l'honnêteté commune*, si elle relève du sentiment moral de chacun, ne relève pas pour autant de la sphère privée. Dans son grand essai sur Dickens, Orwell décrit comme une de ses composantes essentielles « le sentiment qu'il faut toujours être du côté de l'opprimé, prendre le parti du faible contre le fort ». Il y voit « un trait caractéristique de la culture populaire occidentale, présent dans les contes et les chansons humoristiques, dans des figures mythiques comme Mickey Mouse ou Popeye (deux avatars de Jack le Tueur de Géants) et dans l'histoire du socialisme ouvrier^[115] ». C'est un sentiment qui peut conduire à des actes politiques individuels forts et risqués accomplis par des gens qui n'ont jamais « fait de politique » – comme ces milliers de « gens ordinaires » qui, en ce mois de juin 2006, en France, protègent ou cachent des enfants immigrés menacés d'expulsion et qui, parce qu'ils ne supportent pas l'idée que le copain de leur fils ou leur petite voisine soient emmenés entre deux gendarmes, s'engagent dans une forme de désobéissance civile qui peut leur valoir amende et prison.

Mais l'honnêteté commune n'est pas politique seulement parce qu'elle peut être à la source d'actes symboliques forts de ce genre. Elle peut aussi contribuer à la définition d'une politique socialiste concrète. Dans *Le Lion et la Licorne*, son essai politique le plus abouti, publié en avril 1941, et dans lequel il tente de conjuguer patriotisme, effort de guerre et révolution, Orwell explique qu'il « est devenu manifeste depuis quelques années que “la propriété collective des moyens de production” ne suffit pas à définir le socialisme. Il faut y ajouter aussi une égalité approximative des revenus [...], la démocratie politique et l'abolition de tout privilège héréditaire, en particulier dans le domaine de l'éducation. Ce sont là des indispensables garanties contre la formation d'une nouvelle classe dirigeante. La propriété centralisée ne change, en tant que telle, pas grand-chose si les gens n'ont pas un revenu à peu près égal et n'ont aucun moyen de contrôler d'une manière ou d'une autre le gouvernement. Si ce n'est pas le cas, “l'État” ne sera qu'un parti politique se mandatant lui-même, et l'on assistera à un retour de l'oligarchie et de privilèges fondés, cette fois, non pas sur l'argent mais sur le pouvoir^[116] ». Concrètement, Orwell propose que l'écart maximal entre le salaire minimum et le plus haut revenu soit de 1 à 10 : « À l'intérieur de ces limites, un certain sentiment d'égalité est possible. Un homme qui gagne cent cinquante livres par an et celui qui en perçoit mille cinq cent peuvent avoir l'impression d'être des créatures assez semblables – ce qui est inenvisageable si l'on prend le duc de Westminster et un clochard de l'Embankment. ^[117] » L'inégalité est admissible tant qu'elle n'empêche pas les hommes de se reconnaître comme des semblables, comme appartenant à une même communauté ou à un même monde. Elle est immorale au-delà. Il suffit d'imaginer ce que signifierait la proposition

d'une mesure de ce genre dans la France d'aujourd'hui et comment elle serait accueillie, pour mesurer à quel point l'honnêteté commune peut être révolutionnaire. C'était en tout cas la conviction d'Orwell :

Il n'est pas démontré qu'une critique purement morale de la société ne puisse être tout aussi révolutionnaire (et qu'est-ce après tout que la révolution sinon mettre les choses sens dessus dessous ?) que la critique politico-économique aujourd'hui en vogue[118].

6. Le différend Chomsky-Foucault

Avancer de telles idées ou les reprendre à son compte aujourd'hui, c'est s'exposer à faire figure d'idéaliste petit-bourgeois et sentimental et à être méprisé par les intellectuels théoriciens d'avant-garde : la lucidité théorique et révolutionnaire exige qu'on ne voie dans les rapports politiques que des rapports de pouvoir ; toute référence à des valeurs morales transhistoriques est une signe de naïveté et, finalement, de conservatisme. Mais il y a là, je crois, en réalité, une opposition fondamentale et récurrente entre deux types d'intellectuels et entre deux conceptions du politique (et du rapport entre morale et politique).

On a republié récemment la transcription d'un débat entre Foucault et Chomsky qui a eu lieu en 1971 à Eindhoven[119]. À cette époque, l'un et l'autre sont des intellectuels également reconnus pour leurs productions théoriques (en linguistique pour Chomsky, en philosophie pour Foucault) et également engagés dans des formes d'action politique radicale et même subversives (la désobéissance civile contre la guerre du Viêt-Nam pour Chomsky, les luttes sur le système judiciaire et pénitentiaire pour Foucault). Au cours du débat, Chomsky est amené à expliquer le principe de la désobéissance civile : commettre des actions illégales aux yeux de l'État (par exemple, faire dérailler un train de munitions !) mais qui sont cependant légales aux yeux de ceux qui les commettent dans la mesure où c'est l'État lui-même qui viole la constitution en menant la guerre au Viêt-Nam et où elles visent donc à faire respecter la loi par l'État. Ce sont des actions justes bien qu'à première vue délictueuses voire criminelles. Foucault réagit immédiatement contre ce qu'il tient manifestement pour une forme d'idéalisme.

FOUCAULT : Vous avez dit que, si vous ne considériez pas que la guerre que vous faites à la police était juste, vous ne le feriez pas. Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante, il considère que cette guerre est juste.

CHOMSKY : Personnellement, je ne suis pas d'accord. Par exemple, si j'arrivais à me convaincre que l'accession du prolétariat au pouvoir risque de conduire à un État de police terroriste où la liberté et la dignité et des relations humaines convenables disparaîtraient, j'essaierais de l'empêcher. Je pense que la seule raison d'espérer un tel événement est de croire, à tort ou à raison, que des valeurs humaines fondamentales peuvent bénéficier de ce transfert de pouvoir.

La discussion se poursuit et Foucault, visiblement excédé par la référence de Chomsky aux « valeurs humaines fondamentales » finit par lui dire :

FOUCAULT : Si vous voulez, je vais être un peu nietzschéen. En d'autres termes, il me semble que l'idée de justice est en elle-même une idée qui a été inventée et mise en œuvre dans différents types de sociétés comme un instrument d'un certain pouvoir politique et économique, ou comme une arme contre ce pouvoir. Mais il me semble que, de toute façon, la notion même de justice fonctionne à l'intérieur d'une société de classe comme revendication faite par la classe opprimée et comme justification du côté des oppresseurs.

CHOMSKY : Je ne suis pas d'accord.

FOUCAULT : Et, dans une société sans classes, je ne suis pas sûr qu'on ait encore à utiliser cette notion de justice.

CHOMSKY : Là je ne suis pas du tout d'accord. Je pense qu'il existe une sorte de base absolue [...] résidant finalement dans les qualités humaines fondamentales, sur lesquelles se fonde une « vraie justice » [120].

Il est clair que, dans ce débat, Orwell est du côté de Chomsky : il estimerait que, indépendamment de la valeur et de l'importance indéniables des combats que Foucault a

menés, celui-ci a eu tort de mépriser « la décence commune » et d'avoir voulu rompre avec elle. C'est un tort car *la décence commune* et *le réalisme de sens commun* sont, aux yeux d'Orwell, les deux seules choses sur lesquelles puisse s'appuyer l'homme ordinaire face aux puissances qui veulent lui faire perdre son ancrage dans le monde ordinaire, c'est-à-dire anéantir sa capacité de juger ce qui est vrai et ce qui est juste (ou de ce qui est bien) à partir de sa propre expérience.

La question décisive en politique n'est pas de savoir si on dispose ou non de la théorie vraie ; les théories sont faillibles, partielles, et elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination ; la question décisive est de savoir si, face aux événements, on a su conserver son sens du réel et son sens moral – son « flair moral » comme dit Orwell. Comme en témoigne abondamment le livre de John Newsinger, Orwell a commis de multiples erreurs dans l'appréciation et la prédiction des événements, comme en commettent tous les hommes profondément impliqués dans la vie politique de leur temps. Mais, à l'heure des choix, dans l'Espagne de 1937, dans l'Angleterre de juin 1940, ou face au monde de 1946, « son flair moral » s'est avéré sûr : il s'est trouvé là où il fallait.

Chronique 4

Littérature et politique selon Orwell

Quelques notes de lecture[^{\[121\]}](#)

Le problème des rapports entre littérature et politique est omniprésent dans l'œuvre d'Orwell ; il l'a affronté dans toutes les dimensions de son activité de journaliste, d'essayiste et d'écrivain.

1. Orwell et la critique littéraire

Il l'a affronté, premièrement, *en tant que critique littéraire*. Tout au long de sa carrière, Orwell a recensé des centaines de livres dans divers journaux et revues, et publié plusieurs essais importants sur la littérature anglaise classique (sur Shakespeare, Swift, Dickens, etc.) et contemporaine – des essais qui abordent principalement les œuvres littéraires à partir de leur contenu moral et politique (l'essai sur Swift, par exemple, s'intitule *Politique contre littérature*). Or, il a toujours entretenu des doutes sur la possibilité d'une critique littéraire honnête.

D'abord, pour des raisons économiques qu'il analyse avec humour et précision dans un article de 1936 intitulé « Plaidoyer pour le roman » : le monde de l'édition et celui de la presse entretiennent entre eux des relations commerciales qui rendent inévitable la critique de complaisance, c'est-à-dire les éloges dithyrambiques pour des romans qui ne dureront pas une saison^[122]. « La critique de complaisance est une nécessité commerciale, au même titre que le texte publicitaire en quatrième de couverture qu'elle ne fait que prolonger. ^[123] »

Plus profondément, Orwell a des doutes sur l'autonomie du jugement esthétique. Celui-ci n'est-il pas largement prédéterminé par des jugements non esthétiques, c'est-à-dire par notre accord ou notre désaccord avec la conception du monde et de la vie qui, explicitement ou non, est présente dans l'œuvre ? Dans son essai sur Dickens (1940), il écrit : « D'une manière générale, un goût esthétique, quand il n'est pas inexplicable, est à ce point gouverné par des motivations non esthétiques que l'on peut se demander si la critique littéraire tout entière n'est pas une gigantesque entreprise de charlatanisme. ^[124] » Ainsi qu'il l'observe dans « Dans le ventre de la baleine », nous avons une « extrême difficulté à trouver le moindre intérêt à un livre qui nous heurte dans nos convictions les plus profondes^[125] ».

2. Ni artiste pur, ni écrivain engagé

Deuxièmement, Orwell a affronté le problème des relations entre littérature et politique *en tant qu'écrivain et romancier*. Il est l'auteur de six romans, dont trois sont explicitement politiques (*Une Histoire birmane*, *La Ferme des animaux*, 1984), et de trois récits de témoignage, dont deux sont intégralement politiques : *Le Quai de Wigan* et *Hommage à la Catalogne*. Or, il a récusé aussi bien la figure de l'artiste pur que celle de l'écrivain engagé.

S'agissant de la doctrine de l'art pour l'art, Orwell la tient pour fausse dans quelque variante que ce soit, c'est-à-dire qu'il récusé toute théorie qui nie ou qui tient pour secondaire le fait que toute œuvre d'art, même quand elle relève de la poésie pure ou du roman d'évasion, cherche à propager une certaine vision du monde et de la vie.

Tout écrivain, et plus encore tout romancier, transmet, qu'il le veuille ou non, un "message" qui conditionne son œuvre dans ses moindres détails. Tout art est propagande[126].

Aucun livre n'est jamais totalement innocent. Qu'il s'agisse de vers ou de prose, on y discerne toujours une orientation, même si celle-ci ne s'exprime que dans la forme ou dans le choix de l'image[127].

Et il reprend à son compte les critiques, qui existaient déjà dans les années 1920 en Angleterre, contre l'idée d'une écriture intransitive.

Dans les milieux « cultivés », la doctrine de l'art pour l'art se ramenait en fait à une abolition glorifiée de la signification. La littérature était censée s'occuper uniquement de jongleries verbales. Juger un livre sur son sujet était un péché irrémissible, et le seul fait de s'apercevoir qu'il y avait un sujet une faute de goût. Vers 1928, l'un des trois dessins humoristiques véritablement drôles parus dans *Punch* depuis la Grande Guerre montrait un jeune freluquet faisant part à sa tante de son intention d'« écrire » : « Et qu'as-tu l'intention d'écrire ? demande la tante. – Ma chère tante, répond le jeune homme d'un ton d'infini mépris, on n'écrit pas *sur* quelque chose, on *écrit*, c'est tout. [128] »

En outre, il ne faut pas l'oublier, Orwell a écrit l'essentiel de son œuvre entre 1936 et 1949, c'est-à-dire dans la période la plus noire et la plus dramatique du XX^E siècle européen, au cœur de ce qu'Hobsbawm a justement appelé « l'âge des extrêmes ». Dans une pareille époque, aucun écrivain digne de ce nom, et notamment aucun romancier, estime Orwell, ne peut faire comme si rien ne se passait autour de lui. Il écrit ainsi en 1948, dans « Les écrivains et le Léviathan » :

L'invasion de la littérature par la politique était de toute évidence inéluctable. Elle se serait produite même si le problème du totalitarisme ne s'était pas posé. Nous sommes taraudés par une sorte de remords que nos grands-parents ignoraient, une conscience de l'immensité de l'injustice et de la misère du monde, et une culpabilité liée au sentiment qu'il faudrait faire quelque chose pour y remédier, ce qui rend impossible toute attitude purement esthétique envers l'existence. Personne aujourd'hui ne pourrait se consacrer à la littérature avec la même passion exclusive que Joyce ou Henry James[129].

Il appartient lui-même à une génération – celle des écrivains arrivés à la littérature dans les années 1930 – qui a rompu avec l'esthétisme.

Les écrivains qui se sont imposés depuis 1930 ont connu un monde où chacun se sent constamment menacé non seulement dans sa vie, mais dans tout son système de valeurs. Dans une telle ambiance, le détachement n'est pas possible. [...] La littérature est devenue politique parce que tout autre choix aurait été entaché de malhonnêteté intellectuelle. [...] Cette période d'une dizaine d'années, pendant laquelle la littérature, poésie comprise, s'est trouvée inextricablement liée à l'activité pamphlétaire, a rendu un grand service à la critique littéraire, dans la mesure où elle a ruiné l'illusion du pur esthétisme. Elle nous a rappelé que, sous une forme ou sous une autre, la propagande est tapie au cœur de chaque livre, que chaque œuvre d'art a un sens et une thèse – thèse politique, sociale ou religieuse –, que nos jugements esthétiques sont toujours affectés par nos croyances et nos préjugés. Elle a dévoilé la tromperie de l'art pour l'art. Mais jusqu'ici, elle nous a menés aussi dans une impasse, parce qu'elle a conduit d'innombrables jeunes

écrivains à tenter de se plier à une discipline politique qui, s'ils y étaient parvenus, leur aurait interdit toute honnêteté intellectuelle^[130].

Comme le montre cette dernière phrase, tout autant que l'esthétisme, Orwell récuse la figure de l'écrivain engagé, si par écrivain engagé on entend celui qui met sa plume et son talent au service d'une cause préexistante. « Le souci esthétique pur n'est pas suffisant, mais la ligne politique juste ne l'est pas davantage. ^[131] »

3. Écrire à partir de ses expériences politiques

Comment préserver son honnêteté intellectuelle et sa sincérité d'écrivain tout en étant, comme Orwell a voulu l'être, un *écrivain politique* ? Comment « faire de l'écriture politique un art^[132] » ? La voie d'Orwell a consisté à *écrire à partir de ses propres expériences politiques*. Il y a des livres écrits à partir de l'expérience de l'amour ou de celle de la maladie, de celle de l'enfance ou de celle de relations entre des individus appartenant à des mondes sociaux différents, etc. Les meilleurs livres d'Orwell sont ceux qu'il a écrits à partir de ses expériences politiques.

Par *expérience politique*, j'entends le fait d'éprouver dans ses émotions, dans ses sentiments, dans ses réactions les plus profondes et jusque dans son corps, une réalité politique, c'est-à-dire une situation ou un événement dans lequel se manifeste un rapport politique entre des individus. Les événements ou les situations qui donnent lieu à des expériences politiques peuvent être décrits selon deux axes. Le premier est l'axe de la *domination* : à un extrême de cet axe, il y a les expériences de domination (par exemple celle qu'Orwell a exercée aux Indes et qu'il décrit dans *Une Histoire birmane* ou dans « Comment j'ai tué un éléphant ») ; à l'autre extrême, il y a les expériences d'égalité absolue (par exemple, celle de l'égalité avec les parias de la société, qu'il raconte dans *Dans la dèche à Paris et à Londres*, ou celle de la fraternité révolutionnaire qu'il décrit dans *Hommage à la Catalogne*). Le second axe est celui de la *communauté* : à un extrême de cet axe, il y a les expériences d'appartenance à un monde commun et de partage de ce monde commun (par exemple, l'expérience d'être anglais telle qu'elle peut être faite sous les bombes allemandes et qu'Orwell décrit dans *Le Lion et la Licorne*) ; à l'autre extrême, il y a l'expérience de la séparation, de l'individu isolé (qui est notamment celle de la vie dans un univers totalitaire telle qu'il la décrit dans *1984*).

Orwell est parfaitement conscient que ce sont ses émotions et ses sentiments politiques qui ont constitué à la fois le motif et le matériau de ses livres les plus réussis.

Ce qui me pousse au travail, c'est toujours le sentiment d'une injustice, et l'idée qu'il faut prendre parti. Quand je décide d'écrire un livre, je ne me dis pas : « Je vais produire une œuvre d'art. » J'écris ce livre parce qu'il y a un mensonge que je veux dénoncer, un fait sur lequel je veux attirer l'attention, et mon souci premier est de me faire entendre. [...] C'est toujours là où je n'avais pas de visée *politique* que j'ai écrit des livres sans vie^[133].

Bien entendu, le choix de cette voie n'abolit pas la tension entre les exigences personnelles et privées de la littérature et les exigences publiques et de la politique. Dans la même page, il précise :

Il me serait impossible d'écrire un livre, voire un article de revue de quelque importance, si cela ne représentait pas aussi pour moi une expérience esthétique. [...] Je ne peux ni ne veux sacrifier la vision du monde que j'ai acquise dans mon enfance. Tant que je demeurerai en vie, je resterai attentif aux problèmes stylistiques de la prose, je persisterai à aimer la surface de la terre et je conserverai mon attachement aux simples objets matériels et aux connaissances inutiles. Il serait vain de chercher à abolir cette part de moi-même. Il s'agit de concilier les goûts et les dégoûts définitivement enracinés en moi avec les activités essentiellement publiques, non individuelles, que l'époque impose à chacun d'entre nous^[134].

L'amour de la surface de la terre et la part privée et intime de la personnalité, c'est ce que cherchent à détruire les systèmes de pensée totalitaires. Nous sommes ainsi conduits au troisième volet de l'activité littéraire d'Orwell, celui du penseur politique.

4. Littérature et totalitarisme

Orwell n'a pas été seulement écrivain et critique littéraire, il a été aussi, dès avant la Seconde Guerre mondiale, un *penseur du totalitarisme*. Il est l'auteur d'un certain nombre d'essais politiques, dont plusieurs abordent directement la question du rapport entre littérature et politique, ou langage et politique, par exemple : « Où meurt la littérature » (1946), « La politique et la langue anglaise » (1946), ou encore « Les écrivains et le Léviathan » (1948). Mais les premiers textes importants où Orwell a développé son analyse du totalitarisme sont deux essais de critique littéraire publiés au printemps 1940 : l'un consacré à Dickens (« Charles Dickens »), l'autre à la littérature anglaise de l'entre-deux-guerres (« Dans le ventre de la baleine »). Dans ces deux essais, Orwell se demande comment la littérature peut rester honnête, comment elle peut rester elle-même, dans ces temps troublés. Et, non sans un certain goût pour la provocation, il oppose aux écrivains engagés de son temps, généralement ralliés à l'un des deux totalitarismes, les figures apolitiques mais fondamentalement honnêtes, littérairement et moralement, de Charles Dickens et Henry Miller.

Plus généralement, on peut dire qu'Orwell a élaboré son propre concept du totalitarisme entre l'été 1937 et le printemps 1940 à partir de trois sources :

- les événements politiques : la liquidation du POUM et des anarchistes par les communistes dans l'Espagne républicaine à partir de mai-juin 1937, le silence sur ces événements dans la presse et l'intelligentsia de gauche anglaise, et le pacte germano-soviétique en août 1939 ;
- ses lectures politiques et ses échanges avec les trotskistes ou post-trotskyistes américains qui élaborent à cette époque-là l'analyse du système soviétique comme un « collectivisme oligarchique » ;
- ses lectures littéraires et ses réflexions sur le rapport que les écrivains anglais du XIX^E siècle et des quarante premières années du XX^E ont entretenu avec la société et avec la politique.

Ainsi sa réflexion sur la littérature a joué un rôle très important dans l'élaboration par Orwell de son concept de totalitarisme. Ce qui importe dans le totalitarisme, en effet, ce ne sont pas seulement la police, les camps, etc., mais toute une série de mécanismes intellectuels qui conduisent à ce que les croyances et les sentiments d'un individu lui soient dictés par la ligne du moment. Or cette perte d'autonomie et cette instabilité rendent impossible la littérature. Les mécanismes psychologiques, intellectuels et spirituels du totalitarisme sont incompatibles avec l'existence de la littérature.

C'est au point de confluence de la littérature et de la politique que le totalitarisme exerce la plus forte pression sur les intellectuels^[135].

Orwell va donc développer ses concepts de la littérature et du totalitarisme en contraste l'un par rapport à l'autre : il se sert de chacun pour caractériser l'autre.

Il met ainsi en évidence l'antagonisme radical qui existe entre totalitarisme et littérature. Il n'y a de son point de vue aucun compromis possible. Au printemps 1940, ce constat prend une tonalité désespérée.

La littérature du libéralisme agonise ; la littérature du totalitarisme n'a pas encore fait son apparition, et l'on imagine mal à quoi elle pourrait ressembler. L'écrivain, lui, est assis sur un iceberg en train de fondre : c'est un anachronisme, une survivance de l'âge bourgeois, une espèce aussi sûrement vouée à l'extinction que l'hippopotame. [...] Le monde qui nous attend n'est pas un monde pour les écrivains. Cela ne signifie pas qu'il ne peut pas contribuer à la venue de la nouvelle société ; cela signifie seulement qu'il ne peut pas y contribuer *en tant qu'écrivain*. Car en tant qu'écrivain, c'est un libéral, et nous sommes en train d'assister à la destruction du libéralisme[136].

Dans le même temps, Orwell s'interroge : comment les écrivains ont-ils pu se trahir au point de souscrire à des doctrines qui nient et détruisent la possibilité même de la littérature ? Et il se demande du même coup : comment défendre la littérature ? Comment s'opposer à la destruction de la littérature qui est en germe dans les idées des intellectuels anglais contemporains ?

5. Deux défenses de la littérature

Le lecteur s'en est sans doute déjà rendu compte : la façon dont Orwell affronte le problème *littérature et politique* – en tant que critique littéraire, en tant qu'écrivain et en tant que penseur politique – a quelque chose de paradoxal, du moins à première vue. D'un côté, il n'y a pas d'écrivain qui ait été plus soucieux que lui de *préserver l'autonomie de la littérature face à la politique*, plus soucieux de la défendre non seulement contre la censure et la police politiques, mais surtout contre des mécanismes intellectuels et idéologiques d'autocensure présents dans la culture et jusque dans la tête des écrivains, qui empêchent ceux-ci d'être libres et sincères. D'un autre côté, il n'y a pas d'écrivain qui ait plus qu'Orwell *refusé de dissocier la littérature de l'univers social et politique* à l'intérieur duquel elle est aussi bien produite que lue. Comment Orwell peut-il donc à la fois défendre l'autonomie de la littérature par rapport à la politique et affirmer que la production, la réception et l'évaluation des œuvres littéraires ne sont pas séparables des situations et des valeurs politiques ?

La réponse, me semble-t-il, est qu'Orwell ne défend pas l'autonomie de la littérature au nom de valeurs propres à l'art, au nom d'un statut d'exception ou d'extraterritorialité que pourraient revendiquer l'artiste ou le monde de l'art. Il ne défend pas l'autonomie de l'art au nom du Beau, ou au nom des droits de l'imagination, ou au nom de droits spécifiques que sa fonction conférerait à l'écrivain. Orwell considère que les conditions politiques d'existence d'un art et d'une littérature véritables ne sont pas autre chose que les conditions politiques assurant à chaque individu, fût-il le plus ordinaire et le plus éloigné du monde de l'art, la liberté de ses croyances, la sincérité de ses sentiments, sa capacité à juger de la vie en général et à décider de sa propre vie en particulier à partir de ses propres expériences. Par rapport à la menace que la politique fait peser sur sa liberté, l'écrivain n'a pas besoin de revendiquer d'autres valeurs que le commun des mortels ; il lui suffit de se réclamer des mêmes valeurs libérales que tout un chacun ; simplement, il en a encore plus besoin que les autres parce que c'est la possibilité même de son activité d'écrivain qui est en jeu (alors qu'un boucher ou un ingénieur peut continuer d'exercer son métier dans le pire des régimes totalitaires). L'écrivain a *plus* de raisons encore que ses voisins de défendre les valeurs libérales, mais il n'a *pas d'autres* valeurs à revendiquer que celle-là.

À mes yeux, cette manière de défendre l'autonomie de la littérature face à la politique a un double avantage : elle n'est pas *esthétique*, mais *politique* ; elle n'est ni *élitiste*, ni *aristocratique* ; elle est profondément *démocratique*.

Pour le dire encore autrement, il y a (très grossièrement) deux manières de caractériser la modernité qui correspondent à deux manières de comprendre l'autonomie de la littérature. La première est d'identifier la modernité avec le libre examen luthérien, avec le doute de Montaigne et de Descartes et avec l'invention du roman moderne chez Cervantès. La seconde est d'identifier la modernité avec l'autonomisation du champ littéraire et artistique telle qu'elle s'est produite au milieu du XIX^E siècle (Baudelaire, Flaubert, Manet, etc. ; voyez le livre de Bourdieu sur *Les Règles de l'art*).

L'affirmation de l'autonomie de la littérature relève très clairement chez Orwell de la première manière. Le roman, notamment, est à ses yeux une forme littéraire protestante. Le roman, écrit-il dans « Dans le ventre de la baleine », est « la plus anarchique des formes

littéraires. [...] Le roman est une forme artistique essentiellement protestante ; c'est le produit d'un esprit libre, d'un individu autonome^[137] ». Il revient sur cette idée dans « Où meurt la littérature » :

La littérature en prose, telle que nous la connaissons, est un produit du rationalisme, de plusieurs siècles de protestantisme et de l'autonomie individuelle. Et la suppression de la liberté intellectuelle paralyse successivement le journaliste, le sociologue, l'historien, le romancier, le critique et enfin le poète. Dans l'avenir, il se peut qu'un nouveau genre de littérature ne faisant appel ni à la sensibilité individuelle, ni à l'acuité de l'observation puisse voir le jour, mais une telle éventualité est inimaginable à l'heure actuelle. Il semble beaucoup plus probable que, si la culture libérale qui a été la nôtre depuis la Renaissance venait réellement à disparaître, l'art littéraire périrait avec elle^[138].

Ce sont des idées qui ont été développées plus récemment en France par un autre écrivain, qui pourtant n'apprécie guère Orwell^[139], mais qui a eu directement maille à partir avec le totalitarisme : Milan Kundera. Mais, chez celui-ci, cette idée se mêle à une autre qui est que le roman européen a une histoire interne, une histoire qui s'identifie avec celle des grandes innovations de la technique romanesque au moyen desquelles, à chaque génération ou presque (avec Richardson et Fielding, puis avec Diderot, puis avec Scott et Balzac, puis avec Tolstoï, puis avec Kafka, Broch, Musil, etc.), il a conquis de nouveaux territoires, c'est-à-dire la capacité de décrire de nouveaux aspects et de nouvelles dimensions de l'existence humaine. Cela conduit Kundera à ne considérer comme de bons romans, comme des romans dignes de ce nom, que ceux qui entrent dans cette histoire interne de l'enrichissement technique et de l'élargissement des pouvoirs du genre romanesque. Orwell, comme on va le voir, n'a aucune histoire de la littérature de cette sorte à raconter ni aucun critère de ce genre à proposer.

Sa réflexion sur la littérature, et sur le roman en particulier, ne repose sur aucune théorie, ni sur aucune histoire non plus, mais sur trois maximes très simples, et à première vue même simplistes, mais en réalité solidement fondées et clarifiantes : (1) le premier critère de la valeur d'une œuvre d'art est sa durée de vie ; (2) tout art, toute littérature est propagande ; (3) la seule chose qu'on doive exiger d'un écrivain est la sincérité. Ces trois maximes ont des conséquences assez décisives.

6. Le critère de la durée

La première maxime de la critique littéraire d'Orwell est que la réussite d'une œuvre d'art a pour premier critère la durée : sa durée de vie à travers les époques et les générations.

L'écriture romanesque ne connaît pas de règle et toute œuvre d'art doit avant tout remplir cette unique et seule condition : durer[140].

Quant à la valeur d'une œuvre d'art, le premier critère est sa durée de vie[141].

Orwell dit : « le premier critère ». Donc, ce n'est pas le seul. Mais que signifie un tel critère ?

Le critère de la durée est un critère à la fois pragmatique, anti-essentialiste, non historiciste, objectif, et pluraliste. Il est *pragmatique* : un livre vaut s'il réussit à intéresser une grande diversité de lecteurs à travers les siècles. Cela revient à le traiter non comme un objet en soi, mais comme un moyen de communication entre un auteur et un lecteur, par lequel le premier tente de transmettre au second certaines idées et/ou de lui faire éprouver un certain nombre de sentiments et d'émotions, ou tout simplement de captiver son attention pendant un certain temps. Il est clairement *anti-essentialiste* : la valeur d'une œuvre ne dépend pas du degré auquel elle exemplifie les règles d'un canon esthétique, que ce canon relève d'une doctrine du beau ou d'une doctrine du vrai. Il est *non historiciste*. Le livre ne vaut pas parce qu'il exprime ou reflète la mode, l'actualité ou l'époque, mais parce qu'il est capable de stimuler la sensibilité et l'entendement de ses lecteurs par-delà mode, actualité et époque, et d'instaurer, si l'on veut, une universalité de fait. Il est *objectif* : il se mesure en nombre d'éditions, de lecteurs et de commentaires à chaque génération. Il est *pluraliste* : les raisons qu'a une œuvre de durer à travers les âges peuvent être très variées.

7. Les bons mauvais livres

Ce dernier point est crucial. Toutes les œuvres d'art n'ont pas la même finalité ; et elles ne concourent pas toutes dans la même catégorie.

[Les romans] qui méritent de retenir l'attention se rangent dans de nombreuses catégories. *Raffles* est un bon livre, *L'Île du docteur Moreau* aussi, *La Chartreuse de Parme* et *Macbeth* sont également de bons livres. Mais ils sont « bons » à des niveaux différents. [...] Il devrait être possible de mettre au point un système de classification qui pourrait être très rigoureux, où les romans seraient répartis en catégorie A, B, C, etc. Ainsi, qu'un livre soit adulé ou rejeté par un critique, on saurait au moins à quel niveau de sérieux il faut le placer[142].

Il y a ainsi une série B en littérature, et notamment dans le genre romanesque. C'est le cas des ouvrages qu'Orwell – reprenant à son compte, mais aussi à sa manière, une expression de G. K. Chesterton – appelle les « bons mauvais livres » : les *good bad books*. Ce sont des livres qui sont mauvais eu égard aux critères les plus élevés de la création littéraire, mais qui sont bons dans leur genre, dans leurs visées propres, et qui sont bons notamment en ce qu'ils passent le test de la durée.

Il existe un type de livre aujourd'hui fort rare, mais qui a connu une floraison d'une grande richesse à la fin du XIX^E et au début du XX^E siècle : c'est ce que Chesterton appelait le « bon mauvais livre », c'est-à-dire le type d'ouvrage dénué de prétentions littéraires mais qui reste lisible alors que des productions plus sérieuses ont disparu[143].

Quand bien même qu'il ne comporte aucune innovation technique et que son auteur n'est animé d'aucune ambition esthétique, un livre peut se montrer capable de créer un monde et de nous laisser des images fortes, en sorte qu'on se rappelle de lui pendant des années et parfois même toute sa vie.

Les « bons mauvais livres », au sens d'Orwell, sont de diverses sortes.

(a) La littérature d'évasion ou de divertissement (Sherlock Holmes, *Raffles* [l'Arsène Lupin anglais]) :

Tout ce qu'on peut dire, c'est que, tant que notre civilisation créera le besoin de se distraire de temps à autre, la littérature « légère » aura sa place ; et aussi que des qualités telles que le simple savoir-faire ou la grâce naturelle peuvent avoir d'avantage de valeur en termes de survie littéraire que l'érudition ou la puissance intellectuelle[144].

(b) Des livres qui permettent de comprendre certaines expériences humaines comme aucun autre livre : typiquement, *La Case de l'oncle Tom*.

L'exemple le plus achevé du « bon mauvais livre » est peut-être *La Case de l'oncle Tom*. C'est un livre involontairement grotesque, truffé d'incidents mélodramatiques absurdes ; et tout à la fois profondément émouvant et essentiellement vrai : il est difficile de dire laquelle de ces qualités l'emporte sur l'autre[145].

(c) Des livres limites, ceux par exemple qui créent des atmosphères étranges, morbides, etc., dont le modèle pour Orwell est *Les Hauts de Hurlevent*.

(d) Enfin, plus généralement, des livres de « romanciers nés, dont la sincérité semble en partie due au fait qu'ils ne sont pas inhibés par le bon goût[146] ».

Dans chacun de ces livres, l'auteur a su s'identifier aux personnages qu'il avait imaginés, partager leurs sentiments et susciter pour eux la sympathie du lecteur, avec une sorte de naturel dont des gens plus intelligents seraient incapables. De tels ouvrages démontrent que le raffinement intellectuel peut être un handicap pour un romancier comme il le serait pour un comédien de music-hall[147].

Une illustration de ce qu'Orwell entend par « bon mauvais roman » est fournie par ses

commentaires sur ses lectures de romans d'Henry Miller :

Quand j'ouvris *Tropique du Cancer* et que je vis en le feuilletant qu'il était rempli de mots que l'on n'a pas l'habitude de voir imprimés, ma première réaction fut de refuser de me laisser impressionner. [...] Mais le temps passant, je m'aperçus que l'atmosphère du livre, sans parler d'innombrables détails, restait bizarrement fixée dans un coin de ma mémoire. Un an plus tard, parut le second livre de Miller, *Printemps noir*. À cette époque, *Tropique du Cancer* était beaucoup plus vivant et présent dans mon esprit qu'après ma première lecture. Ma première réaction à la lecture de *Printemps noir* fut qu'il marquait un recul du point de vue littéraire – et il est indéniable qu'il n'a pas l'unité du premier livre. Mais une autre année s'étant écoulée, de nombreux passages de *Printemps noir* s'étaient, eux aussi, gravés dans ma mémoire. À l'évidence, ces ouvrages font partie de ceux qui laissent dans leur sillage un parfum particulier – des livres qui, comme on le dit, « inventent un monde ». Les livres qui ont ce genre d'efficacité ne sont pas forcément de bons livres – il peut s'agir de bons mauvais livres comme *Raffles* ou la série des épisodes de *Sherlock Holmes*, ou encore de livres pervers et morbides à l'image des *Hauts de Hurlevents* ou de *La Maison aux volets verts*[\[148\]](#).

Plus profondément, l'idée d'Orwell est que le roman n'est pas nécessairement un genre intellectuel, et qu'il doit pouvoir rester aussi un genre populaire.

L'existence de la bonne mauvaise littérature – le fait que l'on puisse être amusé, passionné ou même ému par un livre que l'on se refuse à prendre intellectuellement au sérieux – vient rappeler que l'art est autre chose que la cogitation[\[149\]](#).

Le roman est une forme d'art populaire, et il est vain de l'aborder en considérant que la littérature n'est qu'un jeu réservé à de petites coteries d'intellectuels. Le romancier est avant tout un conteur, et l'on peut être un excellent conteur (voir par exemple Trollope, Charles Reade, Somerset Maugham) sans être à proprement parler un « intellectuel »[\[150\]](#).

Dans son plaidoyer pour la réhabilitation des « bons mauvais livres », son goût de la provocation entraîne parfois Orwell à de lourdes erreurs de jugement. Ainsi quand il va jusqu'à « parier que *La Case de l'oncle Tom* survivra aux œuvres complètes de Virginia Woolf ou de George Moore[\[151\]](#) ». Son erreur est ici sans doute, d'une part, de n'avoir pas vu le génie propre de Virginia Woolf et d'assimiler ses livres au reste de la production de Bloomsbury, et, d'autre part, de ne pas avoir anticipé que *La Case de l'oncle Tom* pourrait devenir à peu près illisible pour des raisons non pas seulement littéraires mais aussi morales et politiques. Mais cette provocation a le mérite de soulever une vraie question : est-il légitime de soumettre l'ensemble de la production romanesque aux seuls critères de la « littérature pure » et de disqualifier ainsi par avance toute littérature qui se propose d'autres fins qu'elle, qui exige de l'écrivain d'autres qualités et qui vise d'autres publics ? Qu'un individu de génie ou un petit groupe se donne certaines normes pour produire le genre d'œuvres nouvelles auquel il aspire, enrichissant ainsi la littérature de possibilités d'expression inédites, et qu'il combatte les conformismes pour qu'une place lui soit reconnue dans le champ littéraire, quoi de plus légitime ? Mais il l'est beaucoup moins de vouloir imposer ces normes comme standard unique, soit en excluant comme « non littérature » tout ce qui ne s'y soumet pas, soit en instituant une hiérarchie unique. C'est ce geste de pouvoir à l'intérieur du champ littéraire qu'Orwell récuse quand il demande que les productions de ce genre protéiforme qu'est le roman soit soumises au jugement d'esprits qui soient eux-mêmes protéiformes et n'appliquent pas une grille d'évaluation unique.

Quant aux critiques, ce devraient être des gens qui s'intéressent vraiment à l'art du roman (c'est-à-dire probablement ni des « grosses têtes », ni des « petites têtes », ni des « têtes moyennes », mais des « têtes protéiformes »), des gens qui s'attachent à la technique romanesque, mais qui sachent aussi s'intéresser à *ce dont parle* un livre[\[152\]](#).

8. « Tout art est propagande »

L'insistance d'Orwell sur l'intérêt que les critiques devraient porter à « ce dont parlent » les romans correspond à sa deuxième maxime concernant la littérature, qu'il ne se lasse pas de répéter sur tous les tons : toute œuvre littéraire, quelle qu'elle soit, fait de la propagande pour une certaine vision de la vie, du monde, de l'homme.

Tout écrivain, et plus encore tout romancier, transmet, qu'il le veuille ou non, un « message » qui conditionne son œuvre dans ses moindres détails. Tout art est propagande[153].

Aucun livre n'est jamais totalement innocent. Qu'il s'agisse de vers ou de prose, on y discerne toujours une orientation, même si celle-ci ne s'exprime que dans la forme ou dans le choix de l'image[154].

Mais au fond, qu'est-ce qui pousse à écrire un livre ? Tout écrit, hormis ceux de la plus basse espèce, est, pour son auteur, une tentative d'influencer le point de vue de ses contemporains en relatant ses expériences[155].

La littérature vraiment apolitique n'existe pas, et moins encore dans une époque comme la nôtre, où les craintes, les haines et les sympathies de nature directement politique viennent à tout moment occuper l'esprit de chacun[156].

Tout artiste est un propagandiste. Je ne dis pas un propagandiste politique : s'il a quelque talent ou honnêteté, cela lui est impossible. La propagande politique est essentiellement l'art de mentir non seulement sur les faits mais aussi sur ses propres sentiments. Mais tout artiste fait œuvre de propagandiste dans la mesure où il tente, directement ou indirectement, d'imposer une vision de la vie qui lui paraît désirable[157].

Ces déclarations (on en trouve au moins une dizaine d'autres quasiment identiques d'un bout à l'autre de la carrière d'Orwell) appellent plusieurs remarques.

D'abord, Orwell ne dit pas : tout art *n'est que* propagande ; ni : au bout du compte, une œuvre d'art n'est jamais que de la propagande. Il dit : dans toute œuvre d'art, il y a un élément de propagande, et cet élément est constitutif et inéliminable, même des œuvres qui prétendent être écrites du point de vue de la doctrine de l'art pour l'art. L'élément de propagande n'est pas un surplus ; il n'est pas facultatif. Mais, bien entendu, il y aussi quelque chose d'autre, qu'on peut appeler « art », et qui est précisément ce que Tolstoï manque quand, dans sa critique de Shakespeare, il se place presque exclusivement du point de vue de la morale. L'échec de la critique tolstoïenne de Shakespeare montre, écrit Orwell, « les limites de toute critique qui se contente d'examiner le sujet et la signification ». Et il ajoute :

Toute chose écrite porte en elle-même une part de propagande, mais il y a dans tout livre, pièce ou poème destiné à durer une part qui relève de quelque chose qui n'a rien à voir avec la morale ou le sens de l'œuvre, de quelque chose qu'il faut bien appeler art. Dans certaines limites, ce qui est mauvais dans le domaine de la pensée ou de la morale peut être bon dans celui de la littérature[158].

Ensuite, la maxime s'applique également aux œuvres qui se rapprochent le plus de l'art pur, ou que les partisans de l'art pour l'art pourraient le plus revendiquer :

Joyce a beaucoup plus du « pur artiste » que la plupart des écrivains. Mais *Ulysse* n'aurait pu être écrit par quelqu'un qui se serait contenté de jouer avec des assemblages de mots : c'est le produit d'une vision particulière de la vie, la vision d'un catholique qui a perdu la foi. Ce que dit Joyce, c'est : « Voilà la vie quand Dieu en est absent. Regardez-la bien ! » Et ses innovations techniques, aussi considérables soient-elles, sont surtout là pour servir ce propos[159].

Enfin, le message ou le contenu ne consiste pas nécessairement dans un certain nombre d'idées qui ou bien seraient formulées explicitement dans l'œuvre et qu'on pourrait en extraire, ou bien seraient formulables après coup par le lecteur comme la leçon à tirer de l'œuvre. Le message, dit explicitement Orwell, peut être tel qu'il ne s'exprime *que* dans la forme ou dans le choix des images. Mais dire cela, c'est évidemment subordonner la forme et

les moyens techniques à l'intention et au sens : la forme n'est pas gratuite. Voici par exemple comment Orwell lit *Ulysse* de Joyce.

Ce qui est vraiment remarquable dans *Ulysse*, par exemple, c'est la banalité prosaïque de son matériau. Bien sûr, *Ulysse* va bien au-delà parce que Joyce est une sorte de poète, doublé d'un extravagant pédant, mais son véritable mérite est d'être parvenu à coucher le familier sur le papier. Il a osé – car c'est une question d'audace tout autant que de technique – exposer les incongruités que chacun garde d'ordinaire pour soi, et il nous a découvert ainsi une Amérique que nous ne voyions pas – précisément parce qu'elle était sous notre nez. C'est tout un monde de choses que nous connaissons depuis l'enfance, de choses que l'on croyait essentiellement incommunicables – et voilà que quelqu'un parvient à les communiquer. Il réussit par là à briser, pour un temps tout au moins, la solitude dans laquelle vit l'être humain. À la lecture de certains passages d'*Ulysse*, on a le sentiment de ne faire qu'un avec l'esprit de l'auteur, l'impression qu'il sait tout de nous sans jamais avoir seulement entendu prononcer notre nom, qu'il existe un monde, hors du temps et de l'espace, où nous même et Joyce sommes réunis[160].

Un peu plus loin, Orwell appelle cette nouvelle Amérique « la realpolitik de l'âme ».

Cette idée que toute littérature est propagande a au moins trois conséquences.

Premièrement, c'est le message, au sens large, qui garantit la pérennité de l'œuvre. Je vais montrer ce que cela signifie à partir de l'examen de l'essai d'Orwell sur Dickens.

Deuxièmement, il n'y a pas de séparation absolue entre fiction et non fiction, ni non plus entre art et non art. Il y a des distinctions, des différences. Mais l'artiste n'est pas dans un autre monde. Il n'y a qu'un seul monde intellectuel, moral, culturel. Il n'y a pas d'exception ni d'immunité artistique. Il n'y a pas un monde de l'art où toutes les valeurs politiques, morales, etc., seraient mises entre parenthèses. Je montrerai ce que cela signifie à partir de l'examen de l'essai sur Dali, justement intitulé : « L'immunité artistique ».

Troisièmement, Orwell va pouvoir défendre l'autonomie de la littérature, mais pas comme autonomie de l'esthétique en tant que telle : il va la défendre comme celle de la subjectivité et de la sincérité de l'individu. Et ce n'est pas du tout la même chose. Cette dernière conséquence sera examinée un peu plus loin, en même temps que la troisième maxime, celle qui concerne l'impératif de sincérité.

9. Comment Orwell lit Dickens

À quel genre de lecture Orwell est-il conduit par sa maxime « tout art est propagande » ? Nous en avons un bon exemple avec sa lecture de Dickens : il se réserve la possibilité de poser à une œuvre littéraire comme celle de Dickens des questions sur les positions morales, politiques, et même sur la position de classe de son auteur. Orwell lit Dickens comme un auteur politique. Il le juge « subversif, extrémiste, révolté ». Il souligne qu'il a attaqué les institutions anglaises « avec une férocité jamais égalée depuis[161] ».

Dans un premier temps, Orwell pose à propos de Dickens la question : « Où se situe-t-il au juste, socialement, moralement et politiquement ? [162] » Il s'efforce, dans la première section de l'essai, de construire le point de vue politique (au sens large) de Dickens : celui-ci est un révolté radical, mais sa révolte est purement morale et il ne propose aucune amélioration, rien de constructif. Dans les trois sections suivantes, Orwell examine : (a) les origines sociales de Dickens (son appartenance au monde de la petite bourgeoisie urbaine, à une classe argentée puritaine pour qui l'appareil d'État est superflu) ; (b) le non rapport de Dickens avec les masses opprimées de son temps, c'est-à-dire les ouvriers de l'agriculture et de la grande industrie ; certes, Dickens est du côté des pauvres contre les riches, mais l'apparence de l'ouvrier est pour lui infâmante et les seuls membres des classes populaires qu'il peint sont les domestiques ; (c) l'absence du travail dans les romans de Dickens ; son idéal est celui du rentier oisif, n'ayant qu'une existence familiale et privée.

Dans un deuxième temps (qui correspond à la cinquième partie de l'essai), Orwell met en avant un certain nombre de traits de l'art de Dickens. Celui-ci est un créateur de types, c'est-à-dire de personnages dépourvus de vie intérieure et de développement spirituel : des types d'excentriques qui sont des « monstres ». Son art est un art du détail superflu et du fragment, un art où la prodigalité de l'imagination menace à tout instant la cohérence de l'intrigue et des personnages. C'est un art de caricaturiste.

Dans un troisième temps (c'est la sixième et dernière section), il en conclut que Dickens était porté par son talent propre vers l'écriture de livres qui relèvent plus de la caricature et de la satire (comme les *Pickwick papers*) que vers le genre romanesque à proprement parler. Il faut donc que quelque chose d'autre l'ait porté vers le roman, c'est-à-dire vers un genre qui n'était pas vraiment le sien. Et c'est sa révolte morale. Le génie de Dickens, pour Orwell, c'est de s'être efforcé constamment de dépasser son talent de caricaturiste. S'il n'avait été qu'un caricaturiste, il aurait été oublié. Derrière le comique (le burlesque, le type, le monstre, la prodigalité des détails, etc.), il y a la morale.

Ce qui a poussé Dickens vers une forme artistique pour laquelle il n'était pas fait véritablement et qui l'a imposé à notre souvenir, c'est uniquement son moralisme, sa conscience d'« avoir quelque chose à dire » [163].

Ainsi, c'est le message de Dickens qui fait sa survie. C'est-à-dire que les gens ordinaires d'aujourd'hui (et Orwell avec eux) se retrouvent dans l'univers de Dickens parce qu'il est encore le leur. Leur univers psychologique et moral est celui de Dickens. L'idée d'Orwell est toute simple : ce qui fait de Dickens un auteur populaire, c'est qu'il défend la morale populaire.

10. Contre l'immunité artistique

Orwell définit « l'immunité artistique » (en anglais : *the benefit of clergy*, le privilège de la cléricature) dans les termes suivants :

Ce que revendiquent en fait les défenseurs de Dali, c'est une sorte d'immunité artistique. L'artiste doit être exempté des lois morales qui pèsent sur les gens ordinaires. Il suffit de prononcer le mot magique « art » et tout est permis[164].

Commentant – c'est important pour la compréhension de cet essai – non pas l'œuvre plastique de Dali mais son autobiographie, *La vie secrète de Salvador Dali* (1942) dont une traduction anglaise venait de paraître, Orwell veut pouvoir dire : « Dali est un bon dessinateur » et « Dali est un homme répugnant ». Un mur, explique-t-il, peut être techniquement bon, et devoir être enlevé parce que c'est celui d'un camp de concentration. De même, on doit pouvoir dire d'un même livre qu'il est bon ET qu'il mériterait d'être brûlé en public. « Un artiste est aussi un citoyen et un être humain ». Bien sûr, Orwell provoque. En fait, il ne s'agit pas d'interdire, encore moins de brûler, mais de garder le droit d'évaluer le contenu et de le juger selon des raisons qui ne soient pas seulement littéraires mais aussi extra-littéraires – morales en l'occurrence.

Le point crucial dans la position d'Orwell me semble être le suivant : il faut refuser l'immunité artistique, et donc reconnaître l'immoralité et l'abjection de Dali pour ce qu'elles sont : pour un fait ; ne pas la mettre entre parenthèses ; prendre en compte le *fait* de cette immoralité, aussi bien pour la compréhension et l'interprétation de l'œuvre que pour son évaluation.

Ce qu'Orwell reproche à l'esthétisme, c'est de mettre la morale (le contenu) entre parenthèses. Le contenu moral fait partie intégrante de l'œuvre. Certes, il n'est pas tout, mais il n'est pas rien non plus. Pour Orwell, il faut prendre au sérieux ce que l'auteur a à dire. Ainsi, Orwell déteste Dali (l'homme Dali et, donc, ce pour quoi Dali fait de la propagande). Mais il considère que si l'on veut évaluer Dali, il faut partir de sa vision du monde ; il faut prendre au sérieux ce qu'il dit. Ce que refuse Orwell (et il a raison de le faire), c'est le salut par la littérature pure : « Les idées de cet écrivain sont pourries, mais quel style ! » Autrement dit : le salut par la forme. Orwell ne dit pas pour autant : il faut juger exclusivement (ou : en dernière instance) à partir du fond. Il dit : l'évaluation doit inclure le fond, elle ne peut pas l'évacuer. Et il faut se demander pourquoi l'œuvre tient, même si le fond est faux, pervers ou pourri. Si l'œuvre tient, c'est nécessairement aussi par son fond, même quand celui-ci est, sous bien des aspects) faux, dangereux, choquant, etc. C'est ce qu'il montre, comme on va le voir dans un instant à propos de Swift. Bref, Orwell refuse la facilité du salut par la forme, ou du salut par le style.

11. La maxime de sincérité

Pour Orwell, la littérature est une affaire individuelle.

Telle que nous la connaissons, la littérature est une affaire individuelle, qui suppose l'honnêteté intellectuelle et une censure aussi réduite que possible[165].

Aussi le commandement unique est-il la sincérité.

Toute la littérature européenne moderne (je parle de la littérature des quatre derniers siècles) repose sur la notion d'honnêteté intellectuelle, ou si vous préférez sur la maxime shakespearienne « sois fidèle à toi-même ». [...] Le plus grand reproche qu'on puisse faire à une œuvre d'art, c'est d'être insincère. [...] La littérature moderne est avant tout une affaire individuelle. C'est l'expression véritable de ce qu'un homme pense et ressent, ou ce n'est rien[166].

Dans « Où meurt la littérature » (1946), Orwell dresse un parallèle entre le romancier et le journaliste : de même que la condition de possibilité d'un journalisme véritable est le respect des faits objectifs, de même la condition de possibilité de la littérature de fiction (du roman) est le respect des sentiments. Ses propres sentiments sont à l'écrivain ce que les faits sont au journaliste. L'un et l'autre se trahissent sitôt qu'ils les trahissent.

Quant à la liberté d'expression, il n'y a guère de différence entre un simple journaliste et l'écrivain de fiction le plus « apolitique ». Le journaliste n'est pas libre [...] dès lors qu'il est contraint de mentir ou de dissimuler des informations qui lui paraissent importantes ; l'écrivain de fiction n'est pas libre dès lors qu'il doit falsifier ses sentiments intimes, qui, de son point de vue, sont des faits. Il peut déformer et caricaturer la réalité afin de s'exprimer plus clairement, mais il ne peut dénaturer son propre univers mental ; il ne peut écrire avec la moindre conviction qu'il aime ce qu'il déteste, ou qu'il croit ce qu'il ne croit pas. S'il y est contraint, le seul résultat en sera le tarissement de ses facultés créatrices[167].

Ainsi, il peut arriver qu'un livre contienne une certaine quantité de vérité subjective, même s'il est objectivement faux. C'est, selon Orwell, le cas de l'œuvre de Swift. Il y a, dit-il, quelque chose de morbide et de quasi-pathologique dans la vision du monde de Swift ; étant la vision du monde d'un malade, elle est fausse ; mais pourtant elle saisit, en le déformant et en le grossissant, quelque chose de très important dans l'existence humaine qu'Orwell appelle : « l'horreur de la vie ».

Swift est un écrivain malade. Il vit dans un état de dépression permanent qui n'est qu'intermittent chez la plupart des gens. [...] Swift peint du monde un tableau mensonger en refusant de voir autre chose que la saleté, la sottise et la méchanceté, mais cet aspect, pour partiel qu'il soit, existe bel et bien, et nous le connaissons tous, même si nous refusons d'en faire mention. Notre esprit est le plus souvent habité – c'est du moins le cas chez un homme normal – par la conviction que l'homme est un animal plein de noblesse et que la vie vaut la peine d'être vécue ; mais il y a aussi une sorte de moi intime qui reste atterré, au moins par intermittence, devant l'horreur de l'existence. Le plaisir et le dégoût s'entremêlent de la façon la plus étrange. Le corps humain est beau ; il est également repoussant et ridicule, ce que l'on peut vérifier au bord de n'importe quelle piscine. Les organes sexuels sont des objets de désir, mais aussi de répugnance. [...] La viande est délicieuse, mais une boucherie vous donne la nausée. [...] L'enfant qui n'est plus un bébé mais qui contemple encore le monde d'un regard neuf est en proie à l'horreur aussi souvent qu'à l'émerveillement – l'horreur de la morve et du crachat, des excréments de chien sur le trottoir, du crapaud agonisant plein de vers, de l'odeur de sueur des adultes, de la laideur des vieillards, avec leurs crânes chauves et leurs gros nez. En fait, dans ses ressassements interminables sur la maladie, la saleté et la difformité, Swift n'invente rien : il se contente d'occulter tout le reste. De même, le comportement humain, notamment en politique, est conforme à la description qu'il en donne, mais il présente aussi d'autres traits plus importants qu'il refuse de considérer. D'après tout ce qu'il nous est donné de voir, l'horreur et la douleur font nécessairement partie de la perpétuation de la vie sur cette planète, et les pessimistes comme Swift ont donc toute latitude pour déclarer : « Si l'horreur et la douleur doivent toujours être notre lot, comment la vie pourrait-elle être sensiblement améliorée ? » En fait, sa conception est celle des chrétiens sans la promesse d'un « autre monde » [...] Je suis convaincu de la fausseté de cette conception et des effets désastreux qu'elle peut avoir sur le comportement ; mais quelque chose en nous s'y accorde, comme aux phrases lugubres des offices funèbres et à l'odeur douceâtre des cadavres dans une église de campagne[168].

À partir de ce diagnostic sur Swift, Orwell pose le problème des rapports entre vérité, sincérité et littérature.

On entend souvent dire, du moins par ceux qui accordent quelque importance au propos d'un livre, que celui-ci ne peut être « bon » s'il exprime une conception manifestement erronée de la vie. On nous affirme ainsi qu'à notre époque tout livre possédant un véritable mérite littéraire sera nécessairement de tendance plus ou moins « progressiste ». Cette affirmation ignore le fait qu'une telle lutte entre forces de progrès et forces de réaction a fait rage tout au long de l'histoire, et que les meilleurs livres de chaque époque ont toujours été écrits pour défendre des points de vue très divers, dont certains étaient manifestement plus erronés que d'autres[169].

Orwell récuse donc ici la prétendue équivalence entre justesse politique et qualité littéraire :

Dans la mesure où un écrivain est un propagandiste, tout ce qu'on peut exiger de lui est qu'il croie sincèrement aux idées qu'il exprime et que celles-ci ne soient pas d'une imbécillité flagrante. Aujourd'hui, par exemple, on peut imaginer un bon livre écrit par un catholique, un communiste, un fasciste, un pacifiste ou un anarchiste, peut-être même par un libéral à l'ancienne mode ou un conservateur ordinaire ; on ne peut imaginer qu'il soit écrit par un spirite ou un membre du Klu-Klux-Klan. Les opinions soutenues par un écrivain doivent être compatibles avec la santé mentale, au sens médical du terme, et avec la capacité de mener une réflexion suivie ; on attend en outre de lui qu'il fasse preuve de ce qu'on appelle talent, et qui n'est sans doute rien d'autre que la conviction. Swift manquait certes de la sagesse la plus commune, mais il possédait en revanche une puissance visionnaire d'une redoutable intensité, qui lui faisait déceler une vérité cachée, pour ensuite l'outrer et la déformer. La pérennité des *Voyages de Gulliver* démontre que, si une conviction suffisante l'anime, une vision du monde qui n'échappe que de justesse au diagnostic de pathologie mentale peut donner naissance à une grande œuvre d'art[170].

Dans « Dans le ventre de la baleine », Orwell, distinguant soigneusement *sincérité* et *vérité* écrivait déjà des choses très voisines à propos d'Edgar Poe :

Il existe de « bons » écrivains dont la conception du monde serait tenue, à n'importe quelle époque, pour fausse et stupide. Edgar Allan Poe en est un exemple. L'inspiration de Poe procède, au mieux, d'un romantisme effréné et, au pire, de la folie, au sens clinique du terme. Comment se fait-il que des récits [...] qui auraient, à peu de choses près, pu être écrits par un fou, semblent pourtant sonner juste ? Parce qu'ils sont vrais à l'intérieur d'un certain cadre de pensée, parce qu'ils se conforment aux règles de leur monde particulier à la façon d'une estampe japonaise. Mais il apparaît que, pour bien écrire sur un tel monde, il faut y croire. [...] Il semble donc que, pour un auteur d'imagination, la « possession » de la « vérité » soit moins importante que la sincérité émotionnelle. [...] Le talent, c'est la faculté de se sentir concerné, de croire réellement à ses propres croyances, qu'elles soient vraies ou erronées. [...] Et [...] en certaines circonstances, une croyance « erronée » sera plus susceptible d'être sincère qu'une croyance « vraie »[171].

12. Le libéralisme, condition de possibilité de la littérature

Il résulte de la maxime de sincérité qu'il y a incompatibilité entre le totalitarisme – qui non seulement impose les sentiments mais impose aussi qu'ils changent à volonté – et l'exigence de sincérité.

Il est facile de donner du bout des lèvres des gages à l'orthodoxie du moment, mais pour écrire quelque chose qui se tienne, il faut ressentir profondément la vérité de ce qu'on couche sur le papier, faute de quoi il n'y a pas d'élan créatif. Les faits montrent que les brusques revirements émotionnels que le totalitarisme exige de ses partisans sont psychologiquement irréalisables[172].

La liberté que les marxistes appellent « bourgeoise » est la condition *sine qua non* de la création littéraire.

Tout bon marxiste vous démontrera avec la plus grande facilité que la liberté de pensée « bourgeoise » est un leurre. Mais, quand il aura terminé sa démonstration, le *fait* psychologique n'en demeurera pas moins que sans cette liberté « bourgeoise », les facultés créatrices dépérissent[173].

Ces analyses offrent un appui pour une défense démocratique et non aristocratique de la liberté en art : défense de l'individu ordinaire, défense de la littérature et défense du libéralisme sont une seule et même chose. Le combat pour la défense de l'individu ordinaire – de sa liberté, de son autonomie, de son expérience et du langage qui permet de la dire, de la sincérité dans les émotions et les sentiments, et l'espace privé, etc. – est identique au combat pour la littérature, c'est-à-dire pour la liberté de l'écrivain, pour l'autonomie de ses expériences et du langage qui lui permet de les dire, pour la sincérité de ses sentiments et de ses idées, pour la défense de son espace privé.

Cette idée est, à mon avis, d'une importance politique considérable. En effet, la défense démocratique de l'art s'oppose à sa défense aristocratique. Celle-ci repose sur l'idée que le monde de l'art serait un monde d'exception et s'appuie sur l'idée de l'art pour l'art. La doctrine selon laquelle l'art mettrait entre parenthèses tous les enjeux de la vie sociale et politique met aussi à part les écrivains et les artistes. Si le monde de l'art est un monde à part, les artistes sont des gens à part. C'est évidemment la meilleure manière de revendiquer une position aristocratique dans une société démocratique.

On peut ainsi analyser l'affirmation moderne de la mise à part du monde de l'art (vers 1850) comme une affirmation aristocratique, comme un refus de la modernité comme modernité démocratique, comme la recherche d'une forme de privilège. Ce qui domine le plus souvent dans la culture moderne et contemporaine, c'est la conjugaison du dogmatisme politique et de l'irresponsabilité esthétique. Si on dit : il y a une doctrine vraie dans le domaine intellectuel et politique (que ce soit une vérité intemporelle ou une vérité d'époque), on ne peut sauver la liberté de l'art qu'au nom de l'esthétique, au nom du beau, au nom du salut par la forme. Mais si on dit au contraire : il y a pluralisme dans le domaine politique et moral (et pluralisme à toutes les époques, à l'intérieur même de chaque époque), alors le pluralisme des contenus, des messages du roman, va de soi. Il n'a pas besoin d'être étayé par une doctrine de l'exception (de l'immunité) artistique. Si l'art doit être libre, c'est parce que, *comme le reste de la vie intellectuelle et morale*, il est pluriel ou pluraliste, et non parce qu'il devrait bénéficier d'un régime d'exception.

Cela implique de considérer que l'art n'est pas un monde séparé de celui de la vie ordinaire. Ainsi, le droit à la subjectivité est le même pour tous dans la société moderne. Il n'est pas le privilège des artistes. Bien au contraire : en se battant contre les diverses formes de totalitarismes, l'artiste (l'écrivain) se bat pour l'individualité et la subjectivité de chacun. Il est simplement un individu qui, plus encore que les autres, a besoin du respect de la subjectivité. C'est en se voyant comme un individu ordinaire qu'il peut être en première ligne du combat pour la liberté et l'autonomie.

Ce qu'Orwell nous permet peut-être de critiquer ici, c'est l'élément antilibéral et antidémocratique qui est inclus dans les valeurs de la modernité (et de la postmodernité) littéraire et artistique, laquelle modernité est ou bien du côté art pour l'art (salut par la forme et immunité) ou du côté post-hégélien (historiciste). Les deux générations d'écrivains anglais des années 1920 et 1930, telles qu'Orwell les typifie dans « Dans le ventre de la baleine », représentent les deux variantes de la théorie littéraire moderne : la variante « art pour l'art » et la variante post-hégélienne. Aux yeux d'Orwell, non seulement ces deux variantes sont fausses mais, en outre, elles n'offrent pas de ligne de défense contre la destruction de la littérature par le totalitarisme : l'une (l'historicisme) parce qu'elle conduit à l'accepter purement et simplement (le fascisme ou le communisme sont « la vérité de l'époque ») ; l'autre parce que, réduisant la littérature à la forme et au style, elle n'en défend l'autonomie qu'en en abandonnant le contenu.

13. La tension irréductible entre politique et littérature

Ceci étant, il reste une tension qui n'est pas résolue, et qui ne doit pas surtout l'être, entre littérature et politique. Il faut, affirme Orwell, maintenir dans sa vie la séparation entre l'écrivain (même quand il est un écrivain politique) et le militant ou le citoyen.

L'acceptation d'une discipline politique, quelle qu'elle soit, paraît incompatible avec l'intégrité littéraire. [...] Aussi nécessaire soit-elle, l'allégeance à une cause collective est pernicieuse pour la littérature, dans la mesure où celle-ci est une activité purement individuelle^[174].

La nécessité de cette séparation conduit Orwell à récuser la notion d'« écrivain engagé ».

Nous devrions établir une distinction plus nette entre nos allégeances politiques et notre activité littéraire, et admettre qu'accepter de *faire* certaines choses déplaisantes mais nécessaire n'implique pas obligatoirement qu'on souscrive aux croyances qui leur sont généralement associées. Lorsqu'un écrivain s'engage politiquement, il devrait le faire en tant que citoyen, en tant qu'être humain, et non en tant qu'*écrivain*. Je ne pense pas qu'il ait le droit, au nom de sa sensibilité singulière, de se dérober au sale travail ordinaire de la politique. Tout comme n'importe qui, il devrait être prêt à faire des conférences dans des salles pleines de courants d'air, à écrire des slogans à la craie sur les trottoirs, à démarcher les électeurs, à distribuer des tracts, voire à combattre dans des guerres civiles si cela paraît nécessaire. Mais, quoi qu'il fasse d'autre pour son parti, il ne devrait jamais mettre sa plume au service de ce dernier. Il devrait faire admettre que son travail d'écrivain est un domaine bien distinct. Et il devrait pouvoir participer à l'action collective quand il le souhaite, sans pour autant adhérer à l'idéologie officielle. Il ne devrait jamais refouler ce qui lui vient à l'esprit par crainte d'en arriver à concevoir une hérésie [...] Peut-être même est-ce mauvais signe aujourd'hui pour un écrivain de n'être pas soupçonné de tendances réactionnaires^[175].

Cela n'interdit nullement à l'écrivain d'intervenir directement dans la politique, d'être un écrivain politique (comme Orwell a voulu l'être), mais il ne doit le faire qu'en son nom propre, non au nom d'un parti ni même d'un groupe.

Tout cela signifie-t-il qu'un écrivain doit non seulement refuser d'être à la botte de politiciens, mais aussi d'écrire sur la politique ? Une fois encore, en aucun cas ! Il n'y a aucune raison pour qu'il s'abstienne d'écrire sur le mode le plus directement politique, s'il le désire. Il devrait seulement le faire en tant qu'individu, en tant qu'*outsider*, tout au plus comme un guérillero indésirable sur le flanc d'une armée régulière. Cette attitude est parfaitement compatible avec le réalisme politique ordinaire^[176].

Il en résulte qu'il faut admettre la possibilité d'une contradiction, chez un même individu, entre les positions de l'écrivain et celles du militant.

Parfois, si un écrivain est honnête, ses écrits et ses activités politiques peuvent en arriver à être réellement contradictoires. Il est des cas où cela n'est manifestement pas souhaitable : le remède ne consiste pas alors à mentir sur ce qu'on ressent, mais à garder le silence^[177].

À partir de là, Orwell souligne qu'il serait important d'apprendre à dissocier le « nécessaire » et le « juste ». C'est pour lui un point crucial.

La plupart d'entre nous restent persuadés qu'il n'y a de choix, y compris dans le domaine politique, qu'entre le bien et le mal, et que si une chose est nécessaire, elle est également juste. Nous devrions selon moi nous libérer d'une telle illusion, qui relève de l'enfantillage. En politique, il ne s'agit jamais que de choisir le moindre de deux maux, et il y a des situations auxquelles on ne peut trouver d'issue qu'en se comportant en forcené ou en dément. La guerre, par exemple, peut être nécessaire, mais elle n'est assurément ni juste ni raisonnable. Et les élections non plus ne sont pas précisément un spectacle agréable ou édifiant. Mais puisqu'il faut prendre parti dans ce genre de situation [...], il faut parvenir à maintenir inviolée une part de soi^[178].

Orwell ajoute que ce problème ne se pose pas pour la plupart des gens : leur vie est déjà divisée en deux ; ils ne vivent que pendant les heures de loisir.

En général, on ne leur demande d'ailleurs pas, au nom de leur allégeance politique, de s'avilir en tant que travailleurs. Or c'est précisément cela qu'on demande à l'artiste, et notamment à l'écrivain – en fait, c'est la seule chose que les

politiciens lui demandent jamais. S'il refuse, cela ne signifie pas qu'il soit condamné à rester inactif. Une part de lui, qui en un sens est bien lui tout entier, peut agir aussi résolument, et même s'il le faut aussi violemment, que quiconque. Mais ses écrits, dans la mesure où ils ont quelque valeur, seront toujours l'œuvre de la part la plus sensée de sa personnalité, celle qui se tient à l'écart, refusant de se leurrer sur ce qui est fait, tout en en admettant la nécessité^[179].

Ainsi, c'est en reconnaissant (en tant que critique) la dimension irréductiblement politique de toute œuvre littéraire et en cherchant (en tant qu'écrivain), à « faire de la littérature politique un art » – projet qui passe, aux yeux de la plupart de nos contemporains, pour contradictoire et destructeur de la littérature – qu'Orwell a trouvé la meilleure défense de la littérature contre le totalitarisme et contre la destruction de la littérature.

Chronique 5

Peut-on être journaliste, militant, et un homme libre ?

Préface à Orwell, *À ma guise*. [\[180\]](#)

Il y avait au moins cinq bonnes raisons de vouloir offrir au public français l'intégralité des quatre-vingt chroniques « À ma guise » de George Orwell dans leur continuité et sous un seul volume :

- dans le recueil des *Essais, articles et lettres* en quatre tomes, où sont traduits l'ensemble des textes d'Orwell sélectionnés en 1968 par sa veuve, Sonia[\[181\]](#), une dizaine de ces chroniques manquent, qui ne sont pas les moins intéressantes ;
- alors que, dans chacune de ses chroniques, Orwell traite le plus souvent trois ou quatre thèmes différents, l'édition de 1968 a amputé beaucoup d'entre elles d'un ou deux sujets, perdant ainsi de leur diversité, qui est un de leurs charmes, et privant surtout le lecteur de nombreux développements importants ;
- ces chroniques sont nourries du débat permanent et souvent polémique qu'Orwell entretient avec ses lecteurs ; de semaine en semaine, il revient fréquemment sur les mêmes questions pour répondre à des objections ou préciser ses idées. Les chroniques méritent donc d'être lues dans leur continuité, qui est perdue quand elles sont éparpillées sur deux volumes et au milieu d'une masse de correspondance, de recensions et d'essais ;
- bien que rédigées au fil des semaines, ces chroniques constituent une œuvre à part entière : de même que l'Orwell des années 1930 a imprimé sa marque au journalisme de reportage (avec la relation de sa vie parmi les sous-prolétaires, son enquête sur la classe ouvrière et le récit de sa guerre d'Espagne[\[182\]](#)), de même l'Orwell des années 1940 se réapproprie le genre de la chronique, trop souvent voué à l'esthétisme ou aux postures d'autorité, et, au sommet de ses moyens d'écrivain (« À ma guise » est strictement contemporain de ses deux chefs-d'œuvre, *La Ferme des animaux* et *1984*), le réinvente pour en faire l'arme d'un combat à la fois politique et moral ;
- alors que se pose clairement aujourd'hui la question de savoir comment la presse et les médias pourraient mieux servir la démocratie et n'en pas être les destructeurs, les chroniques « À ma guise » offrent l'exemple d'un journalisme libre, et qui ne cesse de réfléchir aux conditions de sa propre liberté.

1. La critique du journalisme

Ces quatre-vingt chroniques furent écrites pour *Tribune*, hebdomadaire de l'aile gauche du parti travailliste, au rythme d'une par semaine, en deux séries : de décembre 1943 à février 1945 d'abord, soit pendant la dernière phase de la Seconde Guerre mondiale, alors que les bombes volantes V-1 puis les fusées V-2 s'abattaient sur Londres ; entre novembre 1946 et avril 1947 ensuite, tandis que s'installait la guerre froide et que le nouveau gouvernement travailliste anglais lançait un programme ambitieux de nationalisations et instaurait l'État-providence^[183].

Dressant la liste des nouvelles désastreuses ou alarmantes qui s'affichent à la une de son « quotidien du matin, un jour ordinaire peu mouvementé de novembre 1946 », Orwell laisse échapper ce commentaire :

Lorsqu'on examine ce qui s'est passé depuis 1930, il n'est pas facile de croire à la survie de la civilisation^[184].

Ce qui rend cette époque dangereuse pour la civilisation, ce ne sont pas seulement le massacre des hommes par dizaines de millions, l'écrasement des villes sous les bombes, et les armes surpuissantes qui s'accumulent à nouveau. La pire menace aux yeux d'Orwell, c'est que le monde cesse d'être à la mesure des gens ordinaires : il devient impossible à chacun de vivre dans un univers proche et familier qu'il soit à même de comprendre et sur lequel il ait prise. Quand la vie et la survie quotidiennes dépendent directement d'événements qui ont lieu à des milliers de kilomètres et de décisions opaques prises par des puissants inaccessibles, et quand, pour comprendre ces événements et ces décisions, on ne dispose la plupart du temps que des mensonges de la propagande et de grilles d'interprétation faussées par les idéologies, c'est le socle de toute existence véritablement humaine qui se dérobe. Un tel processus a pour terme l'univers totalitaire de 1984, où l'individu est dépossédé de ses yeux et de son jugement, et où il ne peut plus constituer sa propre expérience. Mais cette issue n'est pas inéluctable et Orwell ne baisse pas les bras :

Je ne suggère pas, à partir de ce constat, que la seule solution est de renoncer à la politique quotidienne. [...] Il faut poursuivre la lutte politique, exactement comme un médecin doit tenter de sauver la vie d'un patient, même s'il a de grandes chances de mourir^[185].

En même temps qu'il entreprend la rédaction de *La Ferme des animaux*, puis de 1984, pour mettre en garde contre cette mort possible de la civilisation, Orwell s'engage dans le combat politique quotidien, qui prend pour lui la forme du journalisme.

Celui-ci n'est pas seulement le métier qu'il exerce et dont il tire l'essentiel de ses revenus depuis 1937 environ. Orwell voit dans le journalisme le moyen d'élargir l'horizon de l'homme ordinaire et de renforcer sa capacité à comprendre sa propre situation en faisant entrer dans son univers quotidien la connaissance des événements plus ou moins lointains qui sont susceptibles de bouleverser celui-ci. Ce travail n'exige pas seulement l'attention au réel et le respect des faits mais une réflexion sur les moyens proprement journalistiques qui permettront au lecteur d'intégrer à sa propre expérience ce qu'il n'est pas en situation de voir de ses propres yeux. Commentant un livre de reportages et de photos publié à la fin de 1946 pour sensibiliser le public anglais à la misère et à la détresse de l'Allemagne d'alors, Orwell s'interroge :

Comment rendre les gens conscients de ce qui se passe en dehors de leur propre petit cercle, voilà un des principaux

problèmes de notre temps, et une nouvelle technique littéraire va devoir être inventée pour y parvenir[186].

Il poursuit :

La moitié du livre [...] est composée de photographies, et [l'auteur] a pris la précaution judicieuse de se faire photographier dans un grand nombre d'entre elles. Ce qui prouve au moins que les photographies sont vraies. [...] Mais je crois que le meilleur procédé du livre, après les innombrables descriptions de gens vivant de "soupe aux biscuits", de pommes de terre et de choux, de lait écrémé et d'ersatz de café, a été d'inclure quelques menus provenant des cantines de la Commission de contrôle[187]. »

Menus raffinés et plantureux, cela va sans dire, qu'Orwell s'applique à reproduire à son tour.

Cette honnêteté et ce courage sont peu répandus dans une profession pour laquelle Orwell n'a, globalement, pas beaucoup d'estime. L'honnêteté ?

Sauf en cas de plainte pour diffamation, le journaliste moyen s'étonne, s'offusque même, qu'on se soucie de l'exactitude des noms, des dates, des chiffres et autres détails du même genre. Tout journaliste de la presse quotidienne vous le dira : l'un des secrets les plus importants de son métier, c'est l'astuce qui consiste à faire croire qu'il y a de l'information quand il n'y en a pas[188].

Le courage ?

Bien qu'il n'y ait pas d'interdictions expresses ni d'instructions claires sur ce qui doit ou ne doit pas être publié, on ne passe jamais outre la ligne officielle. Les chiens de cirque sautent quand le dresseur fait claquer son fouet, mais le chien vraiment bien dressé est celui qui exécute son saut périlleux sans avoir besoin du fouet[189].

Comme en témoignent ces chroniques, le combat politique quotidien d'Orwell est aussi, et pour une large part, un combat au sein du journalisme.

Il ne partage pas, en effet, l'idéologie professionnelle intéressée qui voudrait que, dans le combat pour la démocratie et pour un monde plus civilisé, le journalisme soit par essence dans le bon camp. Il est même clair qu'à ses yeux la plus grande partie de ce qui se publie dans la presse œuvre au côté des forces de destruction. Analysant un numéro du *Daily Mirror* (l'un des tout premiers tabloïds anglais) daté de 1936, il accuse ni plus ni moins ce journal d'avoir une part de responsabilité dans la situation dramatique où se trouve l'Angleterre neuf ans plus tard : « Si vous voulez savoir pourquoi votre maison a été bombardée, pourquoi votre fils est [soldat] en Italie, [...] et pourquoi vous aurez bientôt besoin d'un microscope pour voir votre ration de beurre, vous avez sous les yeux une partie de la réponse. [190] » Pourquoi ? Parce qu'en fabriquant de toutes pièces un monde pacifié, frivole et illusoire – « un endroit tranquille, dominé par la royauté, le crime, les soins de beauté, le sport, la pornographie et les animaux[191] » –, un monde où l'on croit sur parole les déclarations lénifiantes des dictateurs fascistes, ce journal a interdit à ses lecteurs de prendre conscience de leur situation réelle.

Si la presse joue ce rôle néfaste, c'est d'abord parce qu'elle est presque tout entière « aux mains d'une poignée de gros capitalistes qui ont intérêt au maintien du capitalisme et qui tentent donc d'empêcher les gens d'apprendre à penser[192] ». Les conséquences de cette mainmise capitaliste sur l'information sont, aux yeux d'Orwell, si désastreuses que – pourvu que soit garantie l'indépendance des petits journaux et des hebdomadaires de façon à permettre à toute opinion, quelle qu'elle soit, de trouver un lieu d'expression –, la perspective d'une nationalisation partielle ou totale de la grande presse n'est pas pour l'effrayer :

« Il semble que nationaliser la presse serait du "fascisme", alors que la "liberté de la presse" consiste à permettre à quelques millionnaires de contraindre plusieurs centaines de journalistes à falsifier leurs opinions. [...] Mieux vaut être

contrôlé par les bureaucrates que par les escrocs ordinaires[193].

Mais les maux politiques n'ont jamais pour Orwell des causes exclusivement structurelles ou institutionnelles ; ils dépendent toujours *aussi* de choix humains. Et, dans ce domaine, les journalistes sont politiquement et moralement responsables :

Les journalistes méritent leur part de blâme : c'est les yeux grands ouverts qu'ils ont largement laissé leur profession se dégrader. Quant à blâmer quelqu'un comme [le magnat de la presse] Northcliffe parce qu'il gagne de l'argent par le moyen le plus rapide, c'est un peu comme de blâmer un putois parce qu'il pue[194].

Orwell revient à trois reprises sur le caractère pernicieux de l'enseignement donné dans les écoles de journalisme, où l'on présuppose « que le public sera toujours et à jamais la même masse de crétins dont le seul désir est de s'endormir, et qu'aucune personne saine d'esprit n'ira s'asseoir devant une machine à écrire sinon pour produire des imbécillités monnayables[195] ».

La profession ne saurait se dédouaner, comme elle en a l'habitude, en opposant aux facilités et aux débordements de la presse à grand tirage les vertus démocratiques du journalisme sérieux ou même intellectuel : celui-ci, aussi bien que l'autre, est capable d'être veule, malhonnête et d'inventer la réalité. La charge la plus violente de ces chroniques est lancée contre les intellectuels et journalistes de gauche qui, lors de l'insurrection de Varsovie en août 1944, ont aligné leur présentation des événements sur la propagande soviétique :

Tout d'abord un message à l'ensemble des journalistes et des intellectuels de gauche : « Rappelez-vous qu'on finit toujours par payer sa malhonnêteté et sa couardise. Ne vous imaginez pas que, pendant des années, vous pouvez être les lèche-bottes propagandistes du régime soviétique, ou de tout autre régime, et retourner un beau jour à une décence mentale. Putain un jour, putain toujours[196].

Le *New Statesman*, l'hebdomadaire distingué de l'intelligentsia de gauche, se sentit visé au point que son rédacteur en chef téléphona à *Tribune* pour menacer d'un procès. Les colères d'Orwell contre la malhonnêteté journalistique n'épargnent pas ses proches : quand son collègue et ami Reginald Reynolds reprend à son compte dans *Tribune*, sans en vérifier la source, une histoire d'actes de barbarie qu'auraient commis des soldats anglais, Orwell l'attaque publiquement, *dans le même numéro*, et lui donne une leçon de journalisme sur le tri à faire entre les « récits d'atrocités » – tous bâtis sur les mêmes modèles, que les services de propagande de chaque pays s'échangent et recyclent d'une guerre à l'autre – et les témoignages fiables[197].

2. La réinvention de la chronique

Alors qu'Orwell avait publié dans les années 1930 trois livres où il racontait sa propre expérience des asiles de nuit pour chemineaux, des corons de mineurs anglais et des tranchées de la guerre d'Espagne, et pour lesquels il avait inventé une forme de description à la fois participante et distante qui a marqué l'histoire de la littérature de reportage, son journalisme des années 1940 relève d'un tout autre genre : la chronique hebdomadaire qui s'écrit chez soi, derrière un bureau. Si ce choix est largement forcé – sa santé chancelante lui interdisait d'être correspondant de guerre (au printemps 1945, une brève tentative dans la France libérée et l'Allemagne occupée l'a conduit tout droit à l'hôpital) –, il ne l'est pas entièrement puisqu'Orwell aurait pu opter pour l'éditorial ; mais cela aurait signifié devenir le porte-parole d'un groupe politique ou d'une rédaction ; or, même à *Tribune*, dont il partage pourtant alors la plupart des positions politiques, il veut garder les coudées franches, ne parler qu'en son nom propre et n'engager que lui.

La chronique (on disait autrefois le « feuilleton », on dirait aujourd'hui le « bloc-notes » ou le « blog ») le lui permet puisqu'elle relève de la conversation : son signataire vient chaque semaine s'entretenir avec les lecteurs du journal de trois ou quatre sujets qu'il a librement choisis, puisant à volonté dans l'actualité, grande ou petite, dans les incidents de sa vie présente ou passée, ou encore dans ses lectures. L'unité d'une chronique au fil des semaines ne tient pas au genre de thèmes dont elle traite (ceux d'Orwell sont aussi disparates que possible) mais exclusivement à la personnalité intellectuelle, politique et littéraire de son auteur. Son prix est dans l'originalité et la qualité des réflexions vers lesquelles, à partir d'un matériau à la limite quelconque, le chroniqueur entraîne son lecteur ; et dans l'intérêt et le plaisir particuliers que ce dernier y trouve. Dans un reportage ou un éditorial, les événements sont supposés être suffisamment intéressants et importants en eux-mêmes pour mériter d'être relatés ou commentés. L'art de la chronique, au contraire, est de tirer des faits les plus apparemment insignifiants, et généralement inaperçus, les enseignements les plus riches ; et de retourner les lieux communs les plus éculés pour en tirer les idées les plus inédites. C'est pourquoi elle est très souvent le refuge des mondains, des Narcisses, et plus encore des intellectuels de pouvoir qui, tranchant sur tous les sujets de la hauteur de leur moi, s'en font un moyen de jouer de leur autorité et de renforcer leur prestige.

En investissant ce genre, Orwell lui assigne les mêmes buts politiques qu'au reportage – « rendre les gens conscients de ce qui se passe en dehors de leur propre petit cercle » – mais en opérant en sens inverse : la chronique orwellienne ne confronte pas l'homme ordinaire aux événements lointains, comme fait le reportage ; elle lui fait découvrir que son « petit cercle » est d'ores et déjà bouleversé par « ce qui se passe en dehors ». Le forçant à porter un regard inédit, décalé sur son univers quotidien, elle lui fait prendre conscience que celui-ci est le lieu même où, jusque dans les petits riens, s'affrontent des forces puissantes, à certains égards colossales et impersonnelles, mais sur lesquelles lui, l'homme ordinaire, a cependant prise puisque c'est dans *son* monde que l'affrontement a lieu et que lui-même en est l'enjeu.

D'où la chronique orwellienne tire-t-elle sa capacité de rendre visible à des gens ordinaires ce qu'ils ont sous les yeux et de leur redonner confiance dans leur propre expérience ? D'abord de la complicité qu'Orwell crée immédiatement entre lui et ses lecteurs. En parlant de sa vie, il leur parle de la leur. Quand il se met lui-même en scène dans un bureau de tabac

aux prises avec un soldat américain éméché qui tient des propos antibritanniques[198], ou pestant contre cette corvée archaïque qu'est la vaisselle tout en « patouillant avec des lavettes et des bassines d'eau chaude »[199], ou subissant la morgue des boutiquiers en ces temps de rationnement et de marché noir[200], tous ceux qui le lisent peuvent reconnaître des expériences familières. Et quand, sous le titre ironique « La vie dans le monde civilisé », il reproduit la conversation entre les membres d'une famille en train de prendre le thé alors que les bombes volantes V1 bourdonnent au-dessus de leurs têtes, il n'a pas besoin de préciser à ses lecteurs que son propre appartement, comme celui de beaucoup d'entre eux, vient d'être rendu inhabitable par l'explosion de l'une de ces bombes : ils savent qu'il habite le même monde qu'eux[201].

Pour autant, Orwell ne parle jamais à la place de ses lecteurs, ni en leur nom ; jamais non plus au titre d'une théorie, d'une doctrine ou d'un savoir ; jamais d'en haut ni d'ailleurs ; il est toujours au milieu d'eux, toujours un des leurs. Mais il leur parle avec sa propre voix, la voix singulière qu'il s'est donnée à partir de ses propres expériences politiques.

Quand il ouvre la chronique « À ma guise », Orwell a quarante ans. Il a derrière lui neuf livres, quelques nouvelles et des centaines d'articles et émissions de radio, mais aussi une vie de militant politique qui en est inséparable. De son aveu même, en effet, toute son œuvre de romancier, d'essayiste, de journaliste est de part en part politique. « Ce à quoi je me suis le plus attaché au cours de ces dix dernières années, écrit-il en 1946, c'est à faire de l'écriture politique un art. Ce qui me pousse au travail, c'est toujours le sentiment d'une injustice et l'idée qu'il faut prendre parti. [...] C'est toujours là où je n'avais pas de visée politique que j'ai écrit des livres sans vie. [202] » Ce sont ses expériences politiques qui ont constitué pour Orwell à la fois la motivation et le matériau de son œuvre ; il a écrit sur elles et à partir d'elles pour les comprendre et les communiquer.

Qu'est-ce que faire ou vivre une *expérience politique* ? C'est éprouver dans ses émotions, dans ses sentiments, dans ses réactions les plus profondes et jusque dans son corps une réalité politique, c'est-à-dire une situation ou un événement dans lequel se manifeste un rapport politique entre des individus. Les événements et les situations qui donnent lieu à de telles expériences peuvent être décrits selon deux axes. Le premier est celui de la *domination* : à une extrémité de cet axe, l'expérience du dominant, comme être officier de la police coloniale en Birmanie entre 1922 et 1927 (« Comment j'ai tué un éléphant »[203]) ; à l'autre, l'écrasement et d'humiliation, par exemple la vie des clochards et des déclassés, de ceux qui n'ont rien et ne sont socialement rien, dont Orwell a partagé les conditions d'existence pendant quelques mois (*Dans la dèche à Paris et à Londres*).

Le second axe est celui de la *communauté* : à une extrémité, les expériences d'appartenance à un « nous » et de partage d'un monde commun, par exemple celle de la fraternité révolutionnaire et internationaliste dans les tranchées de la guerre d'Espagne (*Hommage à la Catalogne*), ou celle d'être un Anglais vivant sous les bombes allemandes et luttant comme ses voisins pour la liberté de son pays (« Le Lion et la Licorne »[204]) ; à l'autre, l'impossibilité de communiquer et la mise à l'écart : par exemple ne pas pouvoir témoigner, dans les journaux de gauche anglais, en 1937, de ce qu'il a vu en Espagne – expérience dont il tirera sa compréhension de l'isolement des individus dans les systèmes totalitaires comme celui de 1984.

À chacune de ces expériences correspondent ainsi des articles ou des livres au moyen

desquels Orwell a tenté de restituer l'intensité et la signification qu'elles ont eues pour lui. Sa vie peut ainsi être racontée comme la succession de ces expériences, à travers lesquelles il a simultanément fait son éducation politique et appris son métier d'écrivain. En littérature, Eric Blair est devenu George Orwell. En politique, la transformation a consisté, selon sa propre expression, à « faire un socialiste avec les os d'un Blimp [\[205\]](#) ».

De ces récits d'expériences fondatrices, on trouve dans les chroniques « À ma guise » deux exemples particulièrement remarquables.

La première expérience est celle de la hiérarchie de classes et de l'humiliation qu'elle engendre. L'épisode remonte à l'automne 1922 et n'a duré que quelques secondes. Sur le pont du paquebot qui l'emporte en Birmanie, le jeune Eric Blair voit l'un des maîtres de manœuvre de l'équipage « se glisser, comme un rat le long des cabines de pont, en dissimulant à moitié » le reste d'un pudding pris sur la table d'un passager.

Après plus de vingt ans, je ressens encore vaguement le choc d'étonnement que j'avais subi alors. Il m'a fallu du temps pour saisir toutes les dimensions de cet incident : mais est-ce une exagération de dire que cette révélation brutale de l'abîme entre la fonction et la récompense – la révélation qu'un artisan extrêmement qualifié, qui pouvait littéralement tenir toutes nos vies entre ses mains, était bien content de pouvoir dérober de la nourriture à notre table – m'en a appris bien davantage que ne l'auraient fait une demi-douzaine de pamphlets socialistes [\[206\]](#) ?

La seconde expérience est celle d'un mouvement de colère dirigé contre lui, mais dont il comprend après coup la dimension politique, révolutionnaire même. Un jour de décembre 1936, Orwell a une algarade avec un vieux chauffeur de taxi parisien : tous deux s'insultent copieusement et manquent d'en venir aux mains. Le lendemain matin, au milieu de jeunes militants venus de toute l'Europe, dans le train bondé qui l'emmène en Espagne se battre contre le fascisme et qui roule lentement dans la campagne, salué poings levés par les paysans français, Orwell réalise soudain que le chauffeur de taxi de la veille l'avait pris pour un richard anglais méprisant et que, dans l'ambiance de la France du Front populaire, il avait voulu « prendre un peu sa revanche sur les parasites qui étaient le plus souvent ses employeurs. [...] Les motivations de l'armée polyglotte qui remplissait le train, des paysans qui levaient le poing dans les champs, la motivation qui me poussait vers l'Espagne et celle qui avait incité le chauffeur de taxi à m'insulter étaient en fin de compte les mêmes [\[207\]](#) ».

Pourquoi Orwell raconte-t-il longuement, dans sa chronique, ces minuscules anecdotes d'il y a dix et vingt-cinq ans ? Elles valent en premier lieu comme une présentation de lui-même : celui qui signe maintenant George Orwell est l'écrivain journaliste dont le regard a été structuré par ces expériences-là. Elles sont destinées, ensuite, à enseigner l'attention aux petits faits : des incidents de la vie quotidienne qui ne vaudraient pas trois lignes dans la rubrique des chiens écrasés peuvent vous en apprendre davantage sur les véritables affrontements sociaux et politiques que les fracas de l'actualité et des discours qui l'accompagnent.

Mais elles relèvent également d'une stratégie de prise de distance à l'égard de ce qu'on nomme l'« actualité ». Un des pires maux du journalisme est vraisemblablement son obsession de la nouveauté – des *news*, comme on dit en anglais. Beaucoup de nouveautés sont dépourvues d'intérêt et beaucoup d'autres ne sont pas si nouvelles qu'elles en ont l'air. Pour mesurer ce qui change réellement, les progrès et les régressions, il ne faut pas avoir le nez collé sur les prétendus événements. Aussi Orwell ne cesse-t-il de citer de vieux almanachs, des vers anciens, des revues d'autrefois, des romans qui ont cinquante ou cent

ans, etc. Lisant un roman de la seconde moitié du XIX^E siècle où l’auteur, militant progressiste, décrit les ouvriers comme des sous-hommes qu’il ne sera jamais possible de civiliser, il conclut :

Les temps sont révolus où il semblait naturel de rayer d’un trait de plume toute une couche de la population comme des sauvages incurables. Le plus snob des tories n’écrirait pas aujourd’hui [de cette façon] sur la classe ouvrière londonienne. [...] Le progrès existe, si difficile que ce soit de le croire en cette époque de camps de concentration et de belles grosses bombes[[208](#)].

À l’inverse, lisant une revue anglaise de l’époque napoléonienne où les Français, ennemis mortels, sont traités avec le plus grand respect, il s’inquiète des propagandes haineuses et injurieuses de notre époque et mesure la régression d’un siècle à l’autre. En ancrant ainsi ses chroniques dans le passé, Orwell aide son lecteur à ne pas confondre modernité et progrès[[209](#)].

3. « Dire aux gens ce qu'ils n'ont pas envie d'entendre »

La méthode des chroniques « À ma guise » est donc, pour une large part, celle du petit fait politiquement significatif. Par exemple, il y a cette famille qu'Orwell croise à la gare de King's Cross et qui est tellement encombrée de bagages qu'elle ne peut monter dans aucun autobus. Pourquoi n'existe-t-il pas de service bon marché pour le transport des bagages entre les gares ? Parce que « notre société est organisée de façon à ce que ceux qui n'ont pas d'argent soient obligés de le payer tous les jours par des humiliations mesquines et des inconforts absolument inutiles – comme de devoir rentrer chez soi à pied, les doigts sciés par la ficelle de leur valise, alors qu'une demi-couronne leur aurait permis d'y aller en cinq minutes^[210] ». Il y a, particulièrement, tous les petits signes montrant que l'égalitarisme patriotique des deux premières années de guerre (qui avait incité Orwell à croire, à l'époque, que la situation politique anglaise était prérévolutionnaire) est en recul et que la bonne conscience des possédants est en hausse : hauts-de forme et pantalons à revers ressortent des placards ; et des grilles se dressent à nouveau autour des squares privés londoniens pour empêcher les enfants d'ouvriers d'y venir jouer.

Ces notations, qui font voir l'omniprésence de la lutte des classes jusque dans les plus infimes événements de la vie quotidienne, suscitent de vives réactions chez les lecteurs d'Orwell, pourtant de gauche et politisés. On l'accuse d'être un niveleur. Une vendeuse dans une boutique de mode chic, parfaitement consciente de l'abîme social et financier qui la sépare de ses clientes, lui demande si, plutôt que de chanter comme lui les louanges du rationnement vestimentaire, les socialistes ne devraient pas revendiquer que chaque femme ait les moyens d'oser le vison et chaque enfant d'étudier à Harrow ou Eton^[211]. Un lecteur s'indigne : si les squares sont propriété privée, celle-ci doit être respectée ; les propos d'Orwell contre les grilles qui les entourent « sont une justification du vol et devraient être jugés comme tels »^[212]. Comme s'il n'avait attendu que de telles occasions pour exprimer le point de vue politique à partir duquel il regarde la société, Orwell répond avec fermeté et véhémence. Il est absurde de vouloir envoyer tous les enfants dans des « public schools » puisque ces lieux ne valent que par la distinction sociale qu'ils produisent et reproduisent. Ensuite, « comme on ne peut pas donner à tout le monde certains produits de luxe (voitures puissantes, manteaux de fourrure, yachts, maisons de campagne, etc.), il est préférable que personne n'en possède^[213] ». Quant à la propriété du sol en Angleterre, depuis le XVII^e siècle au moins et le mouvement des *enclosures*, elle repose sur le droit du plus fort, et il n'y a pas plus parasite que le propriétaire foncier en zone urbaine : « Si rendre la terre d'Angleterre au peuple anglais est du vol, je suis ravi d'appeler cela du vol. ^[214] »

À lire ces déclarations et beaucoup d'autres dans ces chroniques, il est difficile de croire que, comme le veut une interprétation largement répandue, l'Orwell de *Tribune* aurait mis de l'eau dans le vin de son socialisme. Elles sont dans le droit fil du programme égalitaire affiché en 1941 dans *Le Lion et la Licorne* : nationalisation du sol et de l'industrie, disparition de la classe aristocratique parasite, limitation de l'écart des revenus dans une proportion de un à dix, suppression des *public schools*, etc.

En outre, elles font apparaître que la complicité entre Orwell et ses lecteurs n'exclut pas, bien au contraire, que leurs relations puissent avoir en même temps un caractère polémique. Mettant en pratique sa maxime aujourd'hui fameuse – « Parler de liberté n'a de sens qu'à

condition que ce soit la liberté de dire aux gens qu'ils n'ont pas envie d'entendre[215] » –, Orwell s'applique, avec un sens aigu de la provocation calculée, à prendre ses lecteurs à contrepied et à pratiquer l'anti-flatterie.

Comme il a consacré un paragraphe à la gloire de ses rosiers, une lectrice proteste que les fleurs sont un « sujet bourgeois » : il reparlera donc des fleurs et des prémices de l'arrivée du printemps, comme il consacrera toute une chronique à la fête de Noël, qui ne serait pas une fête si on n'y mangeait pas trop. Il veut ainsi faire sentir à ses lecteurs, qui sont souvent des militants ou en tout cas des gens de gauche convaincus, que le combat politique n'aurait pas de sens s'il n'était pas soutenu par un solide attachement au monde quotidien et ordinaire : pourquoi se battre pour le socialisme si celui-ci devait être synonyme d'un monde sans fleurs ni excès de table[216] ?

On s'indigne qu'il ait déclaré que les informations de la BBC sont plus fiables que celles de la presse écrite ; on l'engage à pourfendre *The Brains Trust*, une émission de débat jugée inepte. Orwell répond en adressant à ses lecteurs un questionnaire où il leur demande des critiques précises et informées sur la BBC, et des propositions constructives pour son amélioration ; quant à *The Brains Trust*, bien qu'il ne supporte pas personnellement cette émission, il estime que, malgré sa démagogie et ses facilités, elle a élevé les exigences de débat démocratique, comme le prouve d'ailleurs la hargne avec laquelle les réactionnaires élitistes la poursuivent[217].

Exaspéré par les contradictions des semi-pacifistes qui veulent gagner la guerre contre Hitler sans bombarder les villes allemandes, il soutient que le massacre des femmes et des plus de quarante ans n'est pas pire que celui de millions de jeunes hommes sur tous les fronts. L'argument est discutable et ne va sans doute pas au fond de la question que pose le bombardement délibéré, massif et systématique des populations civiles. Mais il a au moins le mérite de s'attaquer à l'hypocrisie qui veut que le massacre soit acceptable du moment qu'on a fait revêtir l'uniforme aux victimes ; et à la bonne conscience avec laquelle les générations plus âgées acceptent que les plus jeunes se fassent tuer pour elles[218]. Cela n'empêche pas Orwell, en tant que directeur littéraire de *Tribune*, de publier le poème d'un écrivain pacifiste et, quand un lecteur évidemment s'indigne qu'il fasse ainsi leur place à des idées qui sont en désaccord avec la ligne politique du journal, de lui répondre :

Si cette guerre a un sens, c'est d'être une guerre pour la liberté de pensée. En Grande-Bretagne, [...] la liberté d'expression est infiniment plus grande que dans un pays totalitaire. Je souhaite que cela reste vrai et, en donnant parfois une place à des opinions impopulaires, je crois que nous y contribuons[219].

C'est avec le même souci d'élargir l'horizon de ses lecteurs et de combattre leurs réflexes sectaires que les trois écrivains qu'Orwell évoque le plus longuement dans ces chroniques sont Anatole France, Jack London et Samuel Butler. Il les apprécie d'abord pour certaines qualités morales et politiques particulières, des qualités précisément qui les rendent suspects ou inacceptables aux yeux de tout socialiste ou marxiste orthodoxe. Il aime chez Anatole France son honnêteté intellectuelle et sa passion de la liberté, deux vertus trop peu répandues : « Par tempérament, il n'était pas un socialiste mais un radical. De ces deux animaux, le second est sans doute aujourd'hui le plus rare » – mais c'est évidemment ce qui fait tout son prix[220]. La caractéristique la plus précieuse de Jack London, sa forte attirance pour la brutalité et la violence, est particulièrement ambiguë ; mais c'est elle « qui lui a permis cette compréhension subjective du fascisme qui manque d'ordinaire aux

socialistes »[221]. Quant à Butler, « son point de vue est celui d'un conservateur » ; toutefois, à la différence de beaucoup de socialistes idéologues, « il n'a jamais perdu la faculté de se servir de ses yeux[222] ».

Orwell admire également certaines qualités littéraires de ces trois auteurs, notamment la clarté et l'exactitude de la langue de Butler. Il cite un long paragraphe de ses *Carnets*, qui, jusque dans son caractère évidemment provocateur, vaut comme un manifeste de son propre idéal d'écriture :

Je n'ai encore jamais rencontré un seul écrivain qui prît la moindre peine pour son style et qui fût en même temps lisible. Le fait que Platon s'y est repris à soixante-dix fois pour écrire une seule phrase suffit à me faire comprendre pourquoi je ne l'aime pas. On peut et on doit se donner beaucoup de peine pour écrire de manière claire, laconique et euphonique : on réécrira nombre de phrases deux ou trois fois ; mais le faire davantage est pire que ne pas réécrire du tout. On doit aussi se donner de la peine pour ne pas se répéter, pour ranger ce qu'on veut dire dans l'ordre qui permettra le mieux au lecteur de comprendre, pour supprimer les mots superflus et, surtout, pour éviter les digressions inopportunes. Chaque fois, cependant, on ne pensera pas à son propre style mais à la commodité du lecteur. [...] Je voudrais qu'il soit bien entendu que je ne me suis jamais donné la moindre peine pour mon style, que je n'y ai jamais pensé, et que je ne sais et ni ne tiens à savoir si même c'est un style, ou si ce n'est pas plutôt seulement – comme je le crois et l'espère – une franchise simple et commune. Il m'est inconcevable qu'on puisse se soucier de son style sans se perdre soi-même ainsi que ses lecteurs.

Les trois auteurs en question ne constituent évidemment pas le panthéon littéraire d'Orwell : il sait mettre à leur place Joyce et Flaubert[223]. Mais, pour le projet qui est le sien en tant qu'écrivain politique, « la franchise simple et commune » de Butler est une qualité première, celle-là qui donne aux chroniques « À ma guise » leur ton de conversation familière et leur franc-parler.

Orwell ne réécrivait pas ses phrases soixante-dix fois. Son ami George Woodcock l'a vu taper « directement à la machine un “À ma guise” presque parfait, sans seconde version[224] ». C'est le résultat de la transformation opérée, au prix de quinze ans d'effort sur sa propre écriture, pour « bannir le pittoresque au profit de l'exactitude », pour ne plus se laisser « prendre au piège des morceaux de bravoure littéraire, des phrases creuses, des adjectifs décoratifs, de l'esbroufe », pour parvenir à « cette bonne prose, [qui] est comme un carreau de fenêtre[225] ». Le « non style » est un style chèrement acquis. Cette facilité résulte également, comme le suggère Woodcock, de la continuité chez Orwell entre conversation quotidienne et écriture. « Il aimait discuter de ses idées dans de longs monologues entrecoupés de tasses de thé serré et de cigarettes de tabac noir roulées à la main. Et l'on pouvait, très peu de temps après, retrouver la discussion du soir dans un article. [226] » Les chroniques « À ma guise » prolongent avec le lecteur – celui de *Tribune* ou celui d'aujourd'hui – la conversation qu'Orwell ne cessait d'entretenir avec ses amis et ses connaissances. On y entend sa voix.

4. Journalisme et combat politique

Parmi les nombreux clichés qui brouillent l'image d'Orwell en France – empêchant qu'au-delà des hommages rituels à l'icône il soit lu pour ce qu'il est, l'un des plus importants penseurs et écrivains politiques du XX^E siècle ; et reconnu comme l'un des siens par sa propre famille politique, la gauche radicale –, il y en a deux dont cette publication des chroniques « À ma guise » pourrait aider à nous défaire.

Le premier est celui qu'a répandu depuis vingt-quatre ans le titre de l'essai de Simon Leys, *Orwell ou L'horreur de la politique*^[227]. Assurément Orwell aurait eu en horreur le « Tout est politique » des années 1960-1970 et sa conséquence : que ce qui comptait n'était jamais de savoir si une idée était vraie ou fausse mais uniquement d'où elle venait, de quelle idéologie elle relevait et quels intérêts elle servait. Il suffit pour s'en convaincre de lire sa critique d'une des expressions favorites de cette époque, qui avait déjà cours de son temps : « Faire le jeu de... », cette « formule magique destinée à cacher les vérités dérangeantes^[228] ». Mais attribuer une « horreur de la politique » à Orwell, c'est passer à côté de ce qui est le ressort profond de son engagement et de son écriture, et qui s'exprime pratiquement dans chacune de ses chroniques : avant d'être une sphère particulière de la vie sociale (avec ses institutions, ses partis, ses discours, ses idéologies), la politique est d'abord un ensemble d'expériences quotidiennes de domination et d'injustice, d'égalité et de fraternité, à travers lesquelles se fait ou se défait notre monde commun. Ainsi la lutte des classes traverse tout le tissu de l'existence commune. Elle est perceptible jusque dans les vieilles chansons de marin et dans la gestion des animaux utiles ou nuisibles dans les campagnes^[229]. Il n'y a pas de dualité chez Orwell entre l'homme ordinaire et le militant socialiste : la nécessité du combat politique naît primitivement de l'exigence de préserver le monde commun – avec ses valeurs de vérité, d'objectivité et de décence commune – de sa destruction par le prétendu « réalisme », qui n'est que le masque de la volonté de puissance.

Le second cliché est le portrait d'Orwell en « éternel exilé^[230] » : parce qu'il parle toujours en son nom propre, jamais au nom d'un « nous », et qu'il ne cesse de contester les modes de pensées de ceux auxquels il s'adresse, Orwell ne saurait jamais appartenir à aucune communauté ; il serait voué à l'errance et à la solitude, qui sont aussi le lot de Winston, le héros de *1984*. Il y aurait beaucoup à dire sur cette interprétation qui fait de lui un *outsider*, une sorte de « nomade » deleuzien. Pour aller à l'essentiel, l'Orwell d'« À ma guise » me semble beaucoup moins chic, car il est ancré dans deux communautés particulièrement fortes : il s'adresse aux Anglais en patriote et aux socialistes en militant. Il est vrai que, pendant neuf ans, entre son retour de Birmanie en 1927 et son enquête sur le monde ouvrier en 1936, Orwell a cherché à la fois sa place dans la société et sa voix d'écrivain. Mais, à partir de 1936, il a assumé avec constance et fermeté sa participation au mouvement socialiste ; et à partir de 1939 il a retrouvé sa fierté d'être anglais. Que ces deux appartenances soient vécues sur un mode critique, c'est l'évidence. Mais c'est au nom d'une vraie Angleterre, égalitaire et démocratique, qu'Orwell veut abolir l'actuelle classe dirigeante ; et, quand il s'en prend à deux pamphlétaires réactionnaires et catholiques qui sont dans « À ma guise » ses deux bêtes noires, il les accuse à la fois d'être anti-progressistes et anti-anglais^[231]. De la même manière, c'est au nom des exigences d'un véritable socialisme, démocratique et pluraliste, qu'il combat impitoyablement toutes les idées et toutes les pratiques qui témoignent, au sein

de la gauche anglaise, d'un état d'esprit totalitaire.

Ces deux clichés reposent en définitive sur l'idée qu'un journaliste, un écrivain ou un intellectuel ne peut pas être à la fois libre et militant : puisqu'il est un homme libre, Orwell ne peut qu'abriter en lui l'« horreur de la politique » ou être un pur regard, irrémédiablement séparé de ceux dont il parle comme de ceux à qui il parle.

Ce travail de dépolitisation d'Orwell est rendu plus aisé par le peu de visibilité – aujourd'hui comme hier – de la tradition politique dans laquelle il était ancré. Comme l'explique clairement Paul Anderson, confirmant les analyses de John Newsinger, Orwell « n'était pas au fond un socialiste parlementaire. [...] Il était issu de – et restait engagé dans – la gauche socialiste révolutionnaire dissidente anti-stalinienne [232] ». Son œuvre et sa pensée sont inscrites dans une culture politique aujourd'hui largement refoulée, émanant de petits groupes allant des socialistes révolutionnaires aux dissidents du trotskisme (ILP britannique, POUM espagnol, *Partisan Review* et *Politics* aux États-Unis, etc.), qui ont pris acte, dès les années 1930, du double échec historique du mouvement ouvrier et révolutionnaire (renoncement à combattre le capitalisme d'un côté, le totalitarisme stalinien de l'autre) sans cesser pour autant de chercher les voies d'une transformation socialiste de la société. Ainsi, pendant son bref séjour à Paris en mars 1945, Orwell découvre que certains de ses textes sont publiés dans *Libertés*, un hebdomadaire d'extrême-gauche aujourd'hui totalement oublié, créé dans la Résistance et animé par deux socialistes révolutionnaires, anciens oppositionnels communistes : recevant un accueil chaleureux de la rédaction, il en compare l'orientation politique avec celle de *Tribune* [233]. C'est là sa famille.

On ne rend pas vraiment justice à cette tradition si on la décrit exclusivement à travers ses organisations, ses journaux, ses théorisations, ses disputes et ses scissions. Elle a été, d'abord et avant tout, le fait d'hommes et de femmes qui n'ont jamais « perdu la faculté de se servir de leurs yeux ». Ce qui frappe quand on lit ceux d'entre eux qui écrivaient alors comme Simone Weil (« Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale », 1934), Boris Souvarine (*Cauchemar en URSS*, 1937), Franz Borkenau (*Spanish cockpit*, 1937) ou Victor Serge [234], c'est que ni les cadres idéologiques ni les contraintes du combat politique (qui ont inévitablement pesé sur eux comme sur tous les autres) n'ont pu les arracher au socle de leur expérience et de leur sens moral premier, ni entamer leur capacité de jugement. C'est pourquoi ils ont mieux compris le monde où ils vivaient que beaucoup d'autres qui n'ont pas pu ni voulu savoir.

La question décisive en politique n'est pas : « Avons-nous la théorie vraie ? » Les théories sont faillibles, partielles, et elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination. La question décisive est de garder, face aux événements et sous le poids des discours, le sens du réel et un certain « flair moral » [235]. La force et la singularité d'Orwell, au sein du monde littéraire et journalistique, est d'avoir su trouver, à travers chacun des genres qu'il a pratiqués – et tout particulièrement dans ses chroniques –, une écriture capable de transmettre ces vertus politiques et de les enseigner.

Chronique 6

Orwell et la lutte des classes^[236]

La lutte des classes – c’est-à-dire à la fois le combat que mène partout et à tout instant la classe dominante pour accaparer les richesses et renforcer son pouvoir, et la réaction des dominés pour tenter de contrecarrer cette domination – est omniprésente dans les livres et dans la pensée d’Orwell. Elle est d’abord pour lui un fait social massif, qui se manifeste et se diffracte en une multitude d’événements et de situations, jusque dans les détails les plus infimes de la vie quotidienne. Ensuite, il la regarde comme une injustice permanente : la lutte des classes a une dimension morale qui lui est intrinsèque ; celle-ci n’est pas surajoutée à un fait économique qui serait premier ; on peut dire qu’on ne voit la lutte des classes que si on éprouve soi-même ce sentiment d’injustice. Enfin – et ce point est décisif, non seulement pour l’écrivain mais aussi pour le genre de penseur politique qu’est Orwell –, la lutte de classe est pour lui l’objet d’une expérience vécue : il la ressent, il l’éprouve jusque dans son corps, soit au travers de certaines situations sociales et de certains événements dans lesquels il est impliqué, soit parce qu’il a assez d’empathie pour saisir comment les gens vivent et ressentent ce genre de situations et ces événements ; et assez d’empathie aussi pour les faire partager à ses lecteurs. La domination de classe est appréhendée chez Orwell à partir d’un sentiment spécifique qui est fondamental : *l’humiliation sociale*.

1. L'humiliation sociale et l'exigence d'égalité

Les expériences d'humiliation sociale sont légion dans les textes d'Orwell. Vécue à l'âge de vingt ans à peine et racontée un quart de siècle plus tard avec une émotion non dissimulée, celle que voici est emblématique.

Il y a presque un quart de siècle, j'étais en route pour la Birmanie sur un paquebot. Le navire n'était pas très grand, mais il était confortable, luxueux même, et, quand on ne dormait pas ou ne jouait pas sur le pont, on avait l'impression d'être toujours en train de manger. Les repas étaient extraordinaires, du genre que produisaient les lignes maritimes pour se faire concurrence, et entre les repas, il y avait les en-cas, pommes, glaces, biscuits et tasses de soupe, de peur que quiconque défaille de faim. En outre, les bars ouvraient à dix heures du matin et, comme nous étions en mer, l'alcool était plutôt bon marché.

Les navires de cette ligne avaient un équipage en grande partie indien, mais, outre les officiers et le steward, il y avait quatre maîtres de manœuvre européens pour tenir la barre. L'un d'eux, qui ne devait pourtant pas avoir bien plus de quarante ans environ, était un de ces vieux marins sur le dos desquels on s'attend à voir des bernaches. C'était un homme petit, puissant, ressemblant un peu à un singe, avec d'énormes bras couverts d'une toison de poils dorés. Une moustache blonde qui aurait pu appartenir à Charlemagne dissimulait complètement sa bouche. Je n'avais que vingt ans, j'étais extrêmement conscient de mon statut parasite de passager et j'admirais les maîtres de manœuvre, particulièrement le blond, comme des créatures divines à la même hauteur que les officiers. Jamais je n'aurais eu l'idée de parler à l'un d'entre eux avant qu'il ne m'adresse lui-même la parole en premier.

Un jour, pour je ne sais quelle raison, je suis remonté tôt après le déjeuner. Le pont était vide à l'exception du maître de manœuvre blond, qui se glissait comme un rat le long des cabines de pont en dissimulant à moitié quelque chose dans ses énormes mains. J'ai tout juste eu le temps de voir ce que c'était avant qu'il file devant moi et disparaisse par une porte. Il tenait une terrine contenant la moitié d'un pudding à la crème.

J'ai saisi la situation d'un seul coup d'œil – de toute façon, on ne pouvait pas se méprendre sur l'air coupable de l'homme. Le pudding était un reste pris sur la table d'un passager. Il lui avait été donné illicitement par un steward et il l'emportait vers les quartiers de l'équipage pour le dévorer en toute tranquillité. Après plus de vingt ans, je ressens encore vaguement le choc d'étonnement que j'avais subi alors. Il m'a fallu du temps pour saisir toutes les dimensions de cet incident : mais est-ce une exagération de dire que cette révélation brutale de l'abîme entre la fonction et la récompense – la révélation qu'un artisan extrêmement qualifié, qui pouvait littéralement tenir toutes nos vies entre ses mains, était bien content de pouvoir dérober de la nourriture à notre table – m'en a appris bien davantage que ne l'auraient fait une demi-douzaine de pamphlets socialistes[237] ?

Sur le paquebot de notre société, les parasites oisifs se partagent les richesses, tandis que celui qui, par son travail et sa compétence, le fait avancer est condamné à mendier honteusement des restes.

Le caractère injustifié et injustifiable de cette domination (et de l'effort permanent des dominants pour la rétablir sans vergogne sitôt qu'elle paraît s'atténuer) est clairement montré dans cet autre exemple emblématique, emprunté lui aussi aux chroniques *À ma guise*.

Je constate que les grilles font progressivement leur réapparition autour des squares londoniens. Elles sont en bois, certes, mais ce n'en sont pas moins des grilles. Les usagers légitimes des squares vont donc pouvoir faire usage à nouveau de leurs clés chéries et interdire aux enfants des pauvres d'y pénétrer. Quand on a enlevé les grilles qui entouraient les parcs et les squares, c'était principalement pour récupérer de la ferraille ; mais cela fut pris également comme un geste démocratique. Il y avait désormais davantage d'espaces verts ouverts au public, et l'on pouvait rester dans les parcs jusqu'à pas d'heure au lieu d'en être chassé à la fermeture par des gardiens patibulaires. On découvrit aussi, à cette occasion, que ces grilles étaient non seulement inutiles mais hideuses. [... Elles ne] servent qu'à se protéger de la populace. Mais les gens de la haute ont réussi à éviter ce changement, comme tant d'autres d'ailleurs, et partout les palissades en bois se dressent, sans souci du travail et du bois gaspillés. [AMG-36, 216-217]

Quinze jours plus tard, Orwell récidive, sans masquer son indignation ni la radicalité de son égalitarisme.

À propos de mes remarques sur les grilles qui entourent de nouveau les squares londoniens, un lecteur m'écrit : « Les squares dont vous parlez sont-ils publics ou privés ? S'ils sont privés, je pense que vos propos sont, pour parler clair, une pure et simple justification du vol, et qu'ils devraient être jugés comme tels. »

Si rendre la terre d'Angleterre au peuple anglais est du vol, je suis ravi d'appeler cela du vol. Dans son zèle pour la défense de la propriété privée, mon correspondant ne prend pas le temps de se demander comment les soi-disant propriétaires de la terre en ont pris possession. Ils l'ont purement et simplement accaparée de force, puis se sont offert les services de juristes pour leur fournir des actes de propriété. [...] Ils se sont emparés de l'héritage de leurs propres compatriotes tout à fait ouvertement, sans avancer le moindre prétexte, sauf la loi du plus fort. [...] S'il est souhaitable que chacun puisse être propriétaire de son propre domicile et s'il est sans doute souhaitable qu'un paysan possède autant de terres qu'il peut effectivement en cultiver, l'existence d'un propriétaire foncier dans les zones urbaines n'a en revanche ni justification ni fonction. C'est seulement un individu qui a trouvé le moyen de faire du public sa vache à lait sans rien donner en retour. Il fait monter le prix des loyers, il rend l'aménagement de l'espace urbain plus difficile et il interdit les espaces verts aux enfants : c'est littéralement tout ce qu'il fait, à part toucher ses rentes. La disparition des grilles dans les squares était un premier pas dirigé contre lui. C'était un tout petit pas, mais un pas appréciable, comme le montre le mouvement actuel de rétablissement des grilles. Pendant près de trois ans, les squares sont restés ouverts et leur gazon sacré a été piétiné par les enfants de la classe ouvrière – une vision qui suffit à faire grincer les dentiers des boursicoteurs. Si c'est du vol, alors tout ce que je peux dire, c'est : vive le vol[238] !

La domination de classe, concède Orwell, était peut-être inévitable dans le passé. Mais aujourd'hui, les progrès techniques et le développement économique devraient permettre d'assurer à chaque être humain des conditions de vie décentes. Et si la domination et l'inégalité de classe sont injustifiées, alors elles doivent être abolies. Tout le monde devrait être socialiste.

Le socialisme relève d'un sens commun si élémentaire que je m'étonne parfois qu'il ne soit pas déjà réalisé. Le monde est un radeau voguant à travers l'espace avec, potentiellement, abondance de provisions pour tous ; l'idée que nous devons tous coopérer en veillant à ce que chacun effectue sa juste part de travail et reçoive sa part équitable de provisions paraît si manifestement évidente qu'on a envie de dire que nul ne saurait manquer de la faire sienne, à moins d'avoir quelque raison corrompue de s'accrocher au présent système[239].

Orwell défend ici un point de vue qu'on peut qualifier de *rationaliste* sur la lutte de classes et sur le socialisme.

Il ne faut donc pas chercher chez lui une théorie des classes sociales et de la lutte des classes, mais plutôt une connaissance et une compréhension de celle-ci à travers les faits de la vie quotidienne et à travers des expériences qui sont celles de tout un chacun – et particulièrement à partir des siennes propres.

Cette approche non théorique de la lutte de classes, qui est celle à la fois d'un militant et d'un écrivain, le conduit à rejeter la théorie dominante à gauche sur la question, la théorie marxiste, et à la déclarer tout simplement fausse et égarante : fausse parce qu'elle ne permet pas de décrire correctement la lutte de classes en Angleterre à cette époque ; égarante, parce que, d'une part, elle ne fournit pas la compréhension dont on a besoin pour agir efficacement au sein de la société anglaise (elle tourne à vide), et que, d'autre part, si elle était suivie, elle conduirait à ce qu'on peut voir en Union soviétique : à un régime qui n'a rien à voir avec le socialisme. Dans la seconde partie du *Quai de Wigan*, Orwell parle de « cette manière éminemment stupide qu'on a aujourd'hui de traiter de la question de classe[240] ».

Mais ce n'est pas un hasard si cette seconde partie du *Quai de Wigan* (elle constitue un essai autonome qui doit être lu comme le premier grand essai politique d'Orwell et qui pourrait s'intituler « pourquoi, comment, et malgré quels obstacles je suis devenu socialiste ») s'ouvre sur trois chapitres qui constituent, pour reprendre un terme de Bourdieu, une extraordinaire *auto-socioanalyse* : l'analyse par Orwell de ses origines et de sa

position de classe, et de l'itinéraire social, politique et intellectuel qui l'a conduit à opter pour le socialisme en 1936.

L'idée fondamentale qu'Orwell tire de cette auto-analyse peut être brièvement résumée ainsi : les classes sociales ne sont pas définies seulement économiquement mais aussi culturellement ; l'appartenance de classe est constitutive de l'identité de chacun ; par conséquent, bien que l'abolition des classes soit éminemment souhaitable, personne ne peut vouloir vraiment la société sans classe puisqu'elle signifierait la dissolution de sa propre identité.

2. Classe sociale et identité

2.1. Qu'est-ce qu'une classe sociale ? L'irréductibilité de la dimension culturelle et identitaire

Les classes sociales ne sauraient être définies de manière purement économique : elles incluent d'emblée une dimension culturelle et mettent donc en jeu l'identité profonde des individus. Il faut souligner que cette dimension culturelle et identitaire n'est pas surajoutée à la dimension économique ; elle ne relève pas d'une superstructure ; elle est fondamentale et première au même titre que la richesse ou le revenu.

Dans le système de classe anglais, en tout cas, l'appartenance à une classe sociale est toujours *aussi* une affaire de statut et de représentation de soi.

Le système de classe anglais a pour caractère essentiel de ne pouvoir s'expliquer *entièrement* en termes d'argent. Grosso modo, il s'agit d'une stratification par l'argent sur laquelle vient se greffer un obscur système de caste ; comme un bungalow moderne construit à bon marché hanté par des fantômes médiévaux. [...] Un officier de marine et son épicier auront très probablement les mêmes revenus, mais ils ne sont pas des personnes équivalentes et ils ne seront du même côté de la barrière que lors de grands événements comme une guerre ou une grève générale – et peut-être même pas[241].

Du point de vue économique, le doute n'est pas permis, il n'y a que deux classes, les riches et les pauvres. Mais socialement parlant il y a toute une hiérarchie de classes, et les mœurs et règles de conduite apprises dans l'enfance ne sont pas seulement très différentes d'une classe à l'autre mais – et ceci est l'essentiel – elles accompagnent l'individu de sa naissance à sa mort[242].

On trouve la même idée exactement dans *Le Peuple anglais* (écrit en mai 1944) :

Les clivages de classe en Angleterre [...] ne recoupent pas exactement les clivages économiques ; alors que notre pays est essentiellement industriel et capitaliste, nous sommes hantés par le spectre d'un système de castes[243].

Ainsi la bourgeoisie anglaise est-elle hantée par le fantôme aristocratique, et cela a des effets sur son comportement politique :

La classe dominante anglaise ne s'est jamais transformée en bourgeoisie à part entière. Elle n'est jamais devenue purement urbaine ni purement marchande. L'ambition d'être un gentleman-farmer [...] a survécu à tous les changements. [...] La probité relative des membres de la classe dominante anglaise [...] tient probablement à l'image de propriétaires féodaux qu'ils se faisaient d'eux-mêmes[244].

Mais c'est encore plus vrai de la classe moyenne supérieure, à laquelle la famille d'Orwell appartenait. Cette fraction de la classe moyenne est supérieure non par ses revenus (qui peuvent être inférieurs à ceux de la classe moyenne typique, voire avoisiner ceux de la classe ouvrière) mais parce qu'elle a une idée supérieure et aristocratique d'elle-même. Par exemple, les fonctionnaires de l'Empire se voient eux-mêmes comme une *noblesse d'État*. C'est par la description de cette classe, vue de l'intérieur, que commence la seconde partie du *Quai de Wigan*.

[Avant la guerre] la classe moyenne supérieure trouvait sa raison d'être dans une tradition qui, bannissant les occupations mercantiles, vouait de manière presque exclusive ses représentants aux carrières de l'armée, de la fonction publique et à l'exercice des professions libérales[245].

Orwell reprend ce tableau dans *Le Peuple anglais*.

Au sein même de la classe moyenne, on constate une division très nette, culturelle et non financière, entre ceux qui ont des prétentions à la distinction (*gentility*) et ceux qui n'en ont pas. Selon la classification habituelle, tous ceux qui se situent entre les capitalistes et les simples salariés peuvent être réunis sous l'étiquette « petite bourgeoisie ». Autrement dit, le médecin de Harley Street, l'officier de l'armée, l'épicier, le fermier, le haut fonctionnaire, le notaire, le ministre du culte, l'instituteur, le directeur de banque, l'entrepreneur de maçonnerie et le marin pêcheur propriétaire de son bateau font tous partie de la même classe. Mais personne en Angleterre n'a le sentiment qu'ils

appartiennent à une même classe, et la distinction (*distinction*) entre eux est moins une distinction des revenus qu’une distinction d’accent, de manières et, jusqu’à un certain point, de point de vue (*outlook*). Quiconque est tant soit peu sensible à ces différences de classes considérera qu’un officier de l’armée gagnant 1 000 livres par an occupe un rang social plus élevé qu’un commerçant en gagnant 2 000 par an. [...] En fait, les membres de la classe moyenne sont classés hiérarchiquement selon leur degré de ressemblance avec l’aristocratie[246].

2.2. La séparation entre les classes : la paroi de verre

L'appartenance de classe est donc, pour chaque individu, constitutive de son identité. Elle s'inscrit dans son corps, dans ses gestes, ses pensées, ses sentiments et sa vie quotidienne. Il en résulte des barrières infranchissables entre les individus. Ainsi, dans *Le quai de Wigan*, quand Orwell raconte sa descente au fond d'une mine, il commence par décrire à la fois l'extrême pénibilité du travail des mineurs et leurs corps athlétiques, dont il exalte la beauté. Puis il se compare à eux : il ne pourra jamais et n'aurait jamais pu être mineur. Il a le sentiment d'appartenir presque à une autre race.

Je pourrais faire un cantonnier passable, un médiocre jardinier ou même un ouvrier agricole de dixième ordre. Mais quels que soient les efforts que je déploierais ou l'entraînement auquel je m'astreindrais, je ne serai jamais capable d'être un mineur : c'est un travail qui me tuerait en l'espace de quelques semaines[247].

Si j'atteins l'âge de 60 ans, j'aurais sans doute produit trente romans, soit de quoi remplir deux rayonnages d'une bibliothèque ordinaire. Dans le même laps de temps, un mineur moyen aura extrait 8 400 tonnes de houille : assez pour recouvrir Trafalgar Square sous près de 60 cm de charbon, ou pour approvisionner en combustible sept familles nombreuses pendant plus d'un siècle[248].

C'est un exemple de la barrière absolument étanche qui existe entre les classes sociales. Ce qui était possible avec les clochards de *Dans la dèche* est impossible avec les ouvriers de Wigan.

Vous pouvez vous improviser trimardeur en endossant quelques vieilles nippes et en vous présentant à la porte du premier asile de nuit venu, mais il n'y a pas de baguette magique qui puisse faire de vous un terrassier ou un mineur de fond. [QW, 175]

Il ne s'agit pas seulement du travail, mais aussi du langage, de l'accent, des manières, des idées, des goûts, etc. Parlant des ouvriers chez lesquels il a mangé, dormi et vécu, Orwell constate :

Bien que me trouvant au milieu d'eux, je n'étais pas *l'un d'eux*, et cela, ils le comprenaient aussi bien sinon mieux que moi[249].

Quelque sympathie que vous leur portiez, quelque intérêt que vous trouviez à leur conversation, il y a toujours cette maudite différence de classe qui est là comme une gale, comme le petit pois sous les douze matelas de la princesse. Ce n'est pas une question d'antipathie ou de répugnance instinctive, mais uniquement de *différence* et c'est assez pour empêcher toute réelle communion de pensée ou de sentiment. [...] Où que vous alliez, vous rencontrez la malédiction de cette différence de classe qui se dresse devant vous comme un mur de pierre. Ou plutôt non : comme la paroi de verre d'un aquarium (*the plate-glass pane of an aquarium*), si facile à oublier en pensée mais si prompte à se rappeler à votre souvenir si vous essayez de la traverser[250].

Il faudrait, me semble-t-il, distinguer ici entre deux choses (ce qu'Orwell ne fait pas toujours très clairement dans *Le quai de Wigan*). Il y a, d'une part, les diverses formes de répulsion, de mépris social reposant sur de fausses idées, sur des préjugés au sens étroit et péjoratif du terme (par exemple « les ouvriers sentent mauvais ») ; ce mépris et ces préjugés constituent ce qu'Orwell appelle (en un sens large du terme) le snobisme, et celui-ci peut, et doit même, être vaincu. Et il y a, d'autre part, les distinctions : langage, goût, mode de pensée, attitude envers la société et envers la vie, etc. Celles-ci persistent. Donc, on peut détruire en soi-même ce qui conduit à la haine ou au mépris de classe : Orwell s'y est employé pendant les dix années de sa vie où il a opéré une transformation de lui-même ; il a voulu tuer systématiquement en lui les racines du mépris de classe, du snobisme. Mais on *ne peut pas* abolir les différences. Et surtout, il n'est pas certain qu'on puisse même le *vouloir*.

2.3. On ne peut pas vouloir l'abolition des classes sociales et, dans l'immédiat, on ne le doit pas

Orwell avance ici une idée que je crois très forte et très importante (et que je ne me souviens pas avoir lue ailleurs que chez lui) : *il est en réalité impossible de vouloir l'abolition des différences et distinctions de classes*, et donc à peu près impossible de vouloir l'avènement d'une société sans classes puisque *cela reviendrait à vouloir l'abolition de sa propre identité*. Ceux qui parlent d'abolir les différences de classes et de réaliser la société sans classe parlent en l'air et sont inconséquents : ils ne voient pas, ou ne veulent pas voir, ce que cela signifierait réellement pour eux-mêmes. Ils ne le veulent donc pas vraiment.

Il est *nécessaire* de souhaiter que les distinctions de classe (*class-distinctions*) disparaissent, mais votre souhait n'a aucune efficacité tant que vous ne saisissez pas tout ce qu'il implique. Il faut regarder la réalité en face : abolir les distinctions de classes signifie abolir une partie de soi-même. Me voilà, moi, typique représentant de la classe moyenne. Il m'est facile de dire que je veux la disparition des distinctions de classes ; mais pratiquement tout ce que je pense et tout ce que je fais résulte de distinctions de classe. Toutes mes idées – mes idées du bien et du mal, de l'agréable et du désagréable, du laid et du beau – sont pour l'essentiel des idées *classe moyenne* ; mon goût en matière de livres, de nourriture et de vêtements, mon sens de l'honneur, mes manières de tables, mon accent, et même les mouvements caractéristiques de mon corps sont les produits d'un certain type particulier d'éducation et d'une certaine niche à mi-hauteur dans la hiérarchie sociale[251].

Pour sortir de tout ce fichu bazar de classe, je ne dois pas détruire seulement mon snobisme personnel, mais aussi la plupart de mes goûts et de mes préjugés. Je dois me changer moi-même si entièrement qu'on ne reconnaîtra plus en moi la même personne. Ce que cela implique, ce n'est pas seulement d'améliorer les conditions de vie de la classe ouvrière ou d'éviter les formes les plus stupides de snobisme, mais l'abandon complet de l'attitude envers la vie qui est celle des classes moyenne et supérieure. Et savoir si je dirai Oui ou Non dépend probablement du degré auquel je saisis ce qui m'est demandé là[252].

Autrement dit, si je prends au sérieux tout ce que cela implique, si je le comprends vraiment et si je tire les conséquences, alors moi, membre de la classe moyenne, je ne peux pas *vouloir* la société sans classe.

Une société sans classes ne signifie peut-être pas cet état des choses béatifique où nous continuerons tous à nous comporter exactement comme avant, sauf qu'il n'y aura plus ni haine de classe ni snobisme ; peut-être désigne-t-elle un monde morne où plus rien de nos idéaux, de nos codes, de nos goûts – de notre « idéologie », en fait – n'aura de signification. Cette histoire d'abolition des classes n'est peut-être pas aussi simple qu'elle paraissait ! Au contraire, c'est une furieuse chevauchée dans les ténèbres, il se pourrait bien qu'au bout du chemin le sourire soit sur la face du tigre[253].

Orwell revient sur ce point à la fin de la seconde partie du *Quai de Wigan* : je ne peux pas abolir mon identité de classe ; et je ne peux même pas vouloir l'abolir. Ce serait un suicide ; et, si on me le demande, je risque d'aller plutôt chez les fascistes.

Je ne peux pas prolétarianiser mon accent, pas plus que la plupart de mes goûts et mes croyances, et même si je le pouvais je ne le voudrais pas. Pourquoi ? Je ne demande à personne de s'exprimer dans mon langage. Pourquoi quelqu'un voudrait-il que je m'exprime dans le sien ? Il vaudrait infiniment mieux tenir pour acquis ces misérables stigmates de classe et les mettre une bonne fois pour toutes au placard. Ils sont assimilables à des différences raciales, et l'expérience montre qu'il est *possible* de travailler avec des étrangers – y compris des étrangers qui vous déplaisent – quand cela est vraiment nécessaire. Économiquement parlant, je suis embarqué sur le même bateau que le mineur, le terrassier et le garçon de ferme. Faites m'en souvenir et je me placerai à leurs côtés. Mais, culturellement parlant, je suis autre chose que ce mineur, ce terrassier ou ce garçon de ferme. Soulignez cette différence, et vous m'armerez contre eux[254].

Ces textes appellent plusieurs remarques.

(a) Le discours sur l'abolition des classes sociales est, pour Orwell, du sentimentalisme, et le sentimentalisme est politiquement inconsistant et inconstant : en vérité, il n'engage à rien.

On retrouve là une constante de la pensée d'Orwell : sa critique des idées et des proclamations qui ne prêtent pas à conséquence parce qu'on n'en a pas regardé en face toutes les implications et que celles-ci ne sont donc pas assumées. La quasi-totalité des déclarations révolutionnaires sont en réalité des « phrases » :

Toute opinion révolutionnaire tire une partie de sa force de la secrète conviction que rien ne peut être changé[255].

(b) Critiquer les bourgeois et plus encore les petits bourgeois en exigeant d'eux qu'ils renoncent à leur identité de classe, c'est les jeter dans les bras du fascisme.

(c) Nul n'a à renoncer à son identité de classe. Chez Orwell, il ne saurait être question de fusion des intellectuels avec la classe ouvrière, Il ignore le complexe de l'intellectuel ou du petit-bourgeois devant la classe ouvrière. Il considère qu'il n'a pas à « se mettre sur les positions de la classe ouvrière ». On ne trouve pas non plus chez lui de mythologie de la classe ouvrière (ni dans *Le Quai de Wigan* ni ailleurs).

(d) Si on ne peut pas vouloir la disparition de sa classe et de soi, on peut apprendre à perdre ses préjugés. Mais cela exige une transformation de soi, une transformation qui ne soit pas seulement intellectuelle mais aussi pratique, et qui mette en jeu son propre corps. C'est celle qu'Orwell a opérée en allant vivre chez les clochards ou dans les corons.

(e) Mais cette transformation de soi ne veut pas dire négation de soi, humiliation de soi (ce qui serait entrer dans une nouvelle forme de domination). Elle ne doit impliquer aucune sorte de reniement. Comme il le dira à l'automne 1940 dans « « De droite ou de gauche, c'est mon pays », il s'agit pour lui de « bâtir un socialiste sur les ossements d'un Blimp (*to build a Socialist on the bones of a Blimp*) [256] » – le Blimp qu'il a été dans sa jeunesse par son éducation familiale et par la formation qu'il avait reçue pour devenir un policier de l'Empire[257].

(f) Le socialisme ne peut naître que d'une alliance de classes, alliance qui exclut les possédants et les dominants, mais qui intègre toutes les autres classes sociales avec leurs différences distinctives. Cette alliance implique trois choses : (1) Des valeurs communes : celles de la décence commune. Le socialisme d'Orwell est un socialisme de l'homme ordinaire et de la décence commune. (2) Une base commune : l'égalité. Le socialisme d'Orwell est un égalitarisme. (3) Un cadre commun et une appartenance commune. Ce cadre, c'est l'Angleterre. Le socialisme d'Orwell est un socialisme à l'anglaise ; ce que cherche Orwell, dès 1936, c'est une voie proprement anglaise vers le socialisme.

J'ai abordé ailleurs la première condition : le lien entre socialisme et décence commune[258]. Je dirai ici quelques mots sur l'égalitarisme d'Orwell et sur sa conception des relations entre classes, race et nation.

3. L'égalitarisme

L'abolition des classes et des distinctions de classe est un horizon extrêmement lointain, et doit le rester. En revanche, l'égalité est un objectif politique immédiat. Elle est aussi essentielle au socialisme que l'appropriation collective des moyens de production. On a même envie de dire, bien qu'Orwell ne s'exprime jamais exactement en ces termes, que la collectivisation n'est, à certains égards, qu'un moyen de réaliser l'égalité.

3.1. Collectivisation, socialisme et égalité

La collectivisation des moyens de production (c'est-à-dire de la terre, des industries, du système bancaire et financier, etc.) s'impose aux yeux d'Orwell pour plusieurs raisons.

(1) Le collectivisme est plus efficace que le capitalisme de laisser-faire. Je n'insiste pas sur ce point qui est un trait d'époque : dans les années 1930 et 1940, c'est une opinion largement répandue que la crise de 1929 a marqué les limites et la fin du capitalisme de libre entreprise, et que les systèmes planificateurs et collectivistes se sont montrés, face à cette crise, les plus efficaces, qu'il s'agisse du relèvement de l'économie allemande par le nazisme, des succès de la planification soviétique ou même du new deal rooseveltien (que beaucoup interprètent en ce sens). Quoi que nous puissions penser de cette idée soixante-dix ou quatre-vingts ans plus tard, c'était une évidence pour beaucoup de gens à l'époque, et Orwell la partage. Une des conséquences de cette conviction est que la collectivisation des moyens de production lui apparaît comme une mesure essentiellement technique, dictée par des soucis d'efficacité, et que, du coup, elle n'est pas emblématique du socialisme. Ce qui est emblématique du socialisme, pour Orwell, c'est l'égalité.

(2) Ce qui compte davantage dans la collectivisation pour Orwell, c'est qu'elle ôte aux riches un des moyens principaux de leur domination – et donc qu'elle va dans le sens de l'égalité. Elle est un outil de l'égalité, une condition de l'égalité. Mais elle n'apporte à elle seule ni l'égalité ni le socialisme. C'est la leçon qu'il faut tirer de la révolution bolchevique et de l'évolution du système soviétique. Dès avant la Seconde Guerre mondiale, Orwell reprend à son compte les analyses de certains dissidents américains du trotskisme avec qui il est en contact à travers *Partisan Review* : l'Union Soviétique n'est pas une société socialiste, mais un « collectivisme oligarchique » ; une nouvelle oligarchie bureaucratique s'est substituée à l'oligarchie aristocratique et bourgeoise du régime tsariste et asservit la population à un degré bien pire encore. La collectivisation est donc sans doute une condition nécessaire du socialisme, mais elle est loin d'en être une condition suffisante.

Cette idée est exprimée avec beaucoup de clarté dans *Le Lion et la Licorne* :

Il est devenu manifeste depuis quelques années que la « propriété collective des moyens de production » ne suffit pas à définir le socialisme. Il faut y ajouter aussi une égalité approximative des revenus (il suffit qu'elle soit approximative), la démocratie politique, et l'abolition de tout privilège héréditaire, en particulier dans le domaine de l'éducation. Ce sont là les indispensables garanties contre la formation d'une nouvelle classe dirigeante. La propriété centralisée ne change, en tant que telle, pas grand-chose si les gens n'ont pas un niveau de revenu à peu près égal et n'ont aucun moyen de contrôler d'une manière ou d'une autre le gouvernement. Si ce n'est pas le cas, « l'État » ne sera qu'un parti politique se mandatant lui-même, et l'on assistera à un retour de l'oligarchie et de privilèges fondés, cette fois, non pas sur l'argent mais sur le pouvoir[259].

Il y a dans ce texte, écrit en 1941, deux idées importantes pour la suite de l'œuvre d'Orwell. Premièrement : ce qu'a manqué la révolution bolchevique, ce n'est pas seulement la liberté mais aussi l'égalité ; comme le dit la fable satirique de *La Ferme des animaux*, les dirigeants ont voulu être « plus égaux que les autres ». Commentant ce livre dans une lettre à Dwight MacDonald (5 déc. 1946), Orwell explique : « Le tournant du récit, c'est le moment où les cochons gardent pour eux le lait et les pommes[260] », autrement dit : où ils s'octroient des privilèges et s'installent en caste supérieure – soit, selon Orwell, au moins dès 1921 et la répression de la révolte de Kronstadt. Deuxièmement, il faut insister sur la fin de la citation et la mention d'« une oligarchie et de privilèges fondés non pas sur l'argent mais sur le pouvoir ». L'idée d'Orwell, dès cette époque, est que les formes modernes de domination vont

désormais reposer moins sur l'argent que sur le pouvoir en tant que tel : le pouvoir pour le pouvoir.

3.2. Les formes de l'égalité

Que signifie l'« égalité » pour Orwell ?

D'abord une égalité relative des revenus. Dans *Le Lion et la Licorne*, Orwell revendique que l'écart entre les revenus ne dépasse pas un rapport de un à dix.

À l'intérieur de ces limites, un certain sentiment d'égalité est possible. Un homme qui gagne 3 livres par semaine [c'est-à-dire : 150 £ par an] et celui qui en perçoit 1 500 par an peuvent avoir l'impression d'être des créatures assez semblables – ce qui est inenvisageable si l'on prend le duc de Westminster et un clochard de l'Embankment[261].

L'idée ici est que, si les écarts de revenus sont trop grands, il n'y a plus de monde commun, de monde partagé entre ceux qui sont aux deux bouts de l'échelle : les écarts trop élevés de revenus détruisent les rapports sociaux et la société elle-même. – C'est une idée à méditer aujourd'hui, en 2010.

Ensuite, l'égalité dans l'éducation : la suppression des *public schools*, qui n'enseignent rien d'autre que le snobisme, c'est-à-dire le culte de la distinction sociale.

Enfin, à l'image de la Barcelone des débuts de la révolution espagnole, la disparition des marques extérieures de distinction sociale dans le vêtement par exemple, dans les voitures, etc. Dans *Le Lion et la Licorne*, il écrit :

À court terme, la répartition équitable des sacrifices, le « communisme de guerre », est plus importante que les changements économiques radicaux. Il est tout à fait nécessaire que l'industrie soit nationalisée, mais il est encore plus urgent que disparaissent des monstruosité comme les maîtres d'hôtel et les « rentes confortables »[262].

Ainsi, dans les premiers mois de la guerre, Orwell s'est sincèrement réjoui de la disparition d'un certain nombre de ces marques de domination et de richesse. En 1944, dans ses chroniques *À ma guise*, il fait l'éloge du rationnement vestimentaire comme petit pas en avant vers l'égalité et la démocratie, et il compte la réapparition progressive des marques socialement distinctives comme un symptôme du retour de la vieille domination de classe[263]. Et à celles et ceux qui demandent : « Ne devrions-nous pas toujours égaliser vers le "haut" plutôt que vers le "bas" ? », il répond :

Dans un certain nombre de cas, je pense que c'est impossible. Tout le monde ne peut pas avoir une Rolls-Royce. On ne peut même pas donner à toutes un manteau de fourrure, surtout en temps de guerre. Quant à la suggestion que tout le monde devrait aller à Eton ou Harrow, elle est absurde. Ce qui fait la valeur de ces endroits, aux yeux même de ceux qui les fréquentent, c'est justement leur caractère exclusif. Donc, comme on ne peut pas donner à tout le monde certains produits de luxe (des voitures puissantes, par exemple, des manteaux de fourrures, des yachts, des maisons de campagne et que sais-je encore), il est préférable que personne n'en possède[264].

Je souligne que celui qui écrit ceci n'est pas le patriote révolutionnaire exalté de 1940, mais l'Orwell prétendument assagi de *Tribune*.

4. Classe, race et nation

Une des originalités fortes de la pensée d'Orwell est la manière dont il articule entre elles la question des classes et la question de la nation – articulation qui, comme on sait, a toujours été un problème difficile pour la pensée marxiste et pour la pensée socialiste en général. Du côté de l'orthodoxie, son patriotisme et sa description de l'Angleterre sous les traits d'une famille – divisée certes, mais une famille tout de même – lui ont été fortement reprochés. Pour y voir un peu plus clair sur cette affaire, je propose de faire un détour par les questions de l'internationalisme et du racisme ; elles aideront à voir ce qui en jeu dans la question nationale pour Orwell.

4.1. Lutte de classes, impérialisme et racisme

Dans ses « Notes en chemin » de 1940, Orwell relate une scène dont (comme celle du quartier-maitre dérochant les restes de pudding des passagers) il a été le témoin au cours de son voyage vers la Birmanie, dix-huit ans plus tôt :

Le paquebot dans lequel j'avais fait le voyage était venu s'amarrer à Colombo et la nuée habituelle de coolies était montée à bord pour s'occuper des bagages. Quelques policiers, dont un sergent blanc, les dirigeaient. Un des coolies avait pris une longue malle d'uniforme en fer-blanc et la portait avec tant de gaucherie qu'il mettait en danger la tête des gens. Quelqu'un l'a injurié pour sa maladresse. Le sergent de police s'est retourné, a vu ce que faisait cet homme et lui a balancé un tel coup de pied au derrière qu'il a traversé le pont en titubant. Plusieurs passagers, dont des femmes, ont murmuré leur approbation.

À présent, transférez la scène à la gare de Paddington ou sur les docks de Liverpool. Elle ne pourrait tout simplement pas avoir lieu. Un porteur anglais que l'on aurait frappé frapperait en retour, ou en tout cas il y aurait de grandes chances qu'il le fasse. Le policier ne le frapperait pas pour une si infime raison, et certainement pas devant témoins. Et surtout, les spectateurs seraient indignés. Le plus égoïste des millionnaires anglais, s'il voyait un compatriote frappé de cette façon, ressentirait au moins une animosité momentanée. Et pourtant nous avons là des gens ordinaires, corrects, des gens avec un revenu d'environ 500 livres par an, qui observaient cette scène sans autre émotion que celle d'un certain assentiment. Ils étaient blancs, et le coolie était noir. En d'autres mots, c'était un sous-homme, une autre espèce d'animal[265].

Il y a deux idées importantes à tirer de la description de cette scène par Orwell.

Premièrement, si les mécanismes de l'exploitation conduisent à traiter les exploités comme des sous-hommes, alors le racisme, qui conduit à ne plus voir l'autre comme un être humain à part entière est une condition nécessaire de l'exploitation à outrance. À la différence du nationalisme, le racisme est une invention des dominants et une conséquence de leur volonté d'exploitation.

Le racisme n'est pas seulement une aberration de professeurs fous, et il n'a rien à voir avec le nationalisme. Le nationalisme est sans doute désirable, jusqu'à un certain point ; en tout cas il est inévitable. Les populations ayant une culture nationale très évoluée n'aiment pas être gouvernées par des étrangers, et l'histoire de pays comme l'Irlande et la Pologne est en grande partie l'histoire de ce fait. [...] Mais le racisme est quelque chose de tout à fait différent. Ce n'est pas l'invention de nations conquises mais de nations conquérantes. C'est une manière de pousser l'exploitation au-delà des limites normalement possibles en prétendant que les exploités *ne sont pas des êtres humains*[266].

Deuxièmement, Orwell souligne qu'une telle scène serait impossible en Angleterre, autrement dit que, s'il s'était agi non d'un coolie de Colombo mais d'un docker de Liverpool, les riches passagers du bateau et même le policier se seraient sentis suffisamment semblables à ce docker pour que l'affaire ne se passe pas de la même manière : le policier n'aurait pas frappé, ou le docker aurait réagi et se serait battu avec le policier, ou les passagers n'auraient pas approuvé, etc. Autrement dit, l'appartenance nationale crée un sentiment de communauté qui est favorable à une atténuation des inégalités et, au bout du compte, à la démocratie.

C'est cette idée que je voudrais développer maintenant.

4.2. Le sentiment d'appartenance nationale est, jusqu'à un certain point, un contrepoids à la domination de classe

C'est évidemment dans *Le Lion et la Licorne*, c'est-à-dire à l'époque du patriotisme révolutionnaire, qu'Orwell développe cette idée avec le plus de force.

Il n'y a pas jusqu'à la distinction entre pauvres et riches qui ne s'estompe quelque peu quand on considère la nation de l'extérieur. Il ne saurait être question de nier l'inégalité des richesses en Angleterre. Cette inégalité est chez nous plus flagrante que dans tout autre pays européen – il suffit pour s'en convaincre de se promener dans n'importe quelle rue. Du point de vue économique, l'Angleterre se compose de deux nations, sinon de trois ou quatre. Mais les gens dans leur grande majorité ont néanmoins le *sentiment* d'appartenir à la même nation et ont conscience qu'il y a entre eux plus de ressemblance qu'entre eux et les étrangers. Le patriotisme est en général plus fort que la haine de classe, et en tout cas plus fort que n'importe quel internationalisme. Si l'on excepte une brève période, en 1920 (à l'époque du mot d'ordre « Bas les pattes devant la Russie ! »), la classe ouvrière britannique n'a jamais pensé ou agi en adoptant un point de vue internationaliste. Pendant deux ans et demi, les ouvriers anglais ont assisté à la lente agonie de leurs camarades espagnols sans jamais leur venir en aide, ne serait-ce que par une simple grève. (Il est vrai qu'ils leur ont apporté un certain soutien financier. Cependant, les sommes collectées par les divers fonds d'aide à l'Espagne ne correspondent même pas au vingtième de celles pariées pendant le même laps de temps dans les concours de pronostics des matches de football.) Mais quand leur pays (le pays de lord Nuffield et de M. Montagu Norman) s'est trouvé menacé, leur attitude a changé du tout au tout[267].

Cette dernière phrase est une référence à un fait qui a beaucoup impressionné Orwell : l'élan patriotique qui, au moment où la menace a surgi d'un possible débarquement de l'armée allemande en Angleterre, en mai-juin 1940, a entraîné un million et demi de jeunes hommes à s'enrôler en quelques jours dans une milice de défense territoriale : la *Home Guard*[268]. Il y revient quelques pages plus loin.

Il n'y a pas sous le soleil de pays où la division de la société en classes soit plus marquée qu'en Angleterre. C'est le pays des snobismes et des privilèges, un pays principalement gouverné par des vieillards et des imbéciles. Mais toute hypothèse à son sujet doit tenir compte de son unité émotionnelle, de la tendance de presque tous ses habitants à éprouver les mêmes sentiments et à faire bloc dans les moments de crise grave[269].

D'où l'image d'Épinal, assumée comme telle par Orwell, sur laquelle se termine la 1^{ère} partie du *Lion et la Licorne* : la société anglaise représentée comme une grande famille.

L'Angleterre n'est pas la pierre précieuse sertie dans une mer d'argent de la fameuse phrase de Shakespeare, ce n'est pas non plus l'enfer dépeint par le docteur Goebbels. Elle ressemblerait davantage à une famille [...]. Il y a des parents riches devant qui on multiplie les courbettes, des pauvres qui ne méritent pas les égards dus à un chien, et un épais mystère sur l'origine des revenus familiaux. C'est une famille où les jeunes sont généralement tenus sous le boisseau et où l'essentiel du pouvoir revient à des oncles gâtifiant et à des tantes à demi grabataires – mais c'est une famille. Une famille avec son langage à elle, ses souvenirs partagés, et qui serre les rangs dans l'adversité. Une famille où le pouvoir est détenu par les membres les moins qualifiés pour l'exercer – voilà peut-être la meilleure façon de résumer en une seule phrase l'Angleterre[270].

Trois ans plus tard, quand il écrit *Le Peuple anglais* (1944), Orwell en tire l'idée de l'impossibilité d'une guerre civile sociale en Angleterre.

La guerre civile est *moralement* impossible en Angleterre. Quoi qu'il advienne, le prolétariat de Hammersmith n'ira jamais se soulever pour massacrer la bourgeoisie de Kensington : ils ne sont pas assez différents l'un de l'autre. Même les changements les plus radicaux devront forcément se produire de manière pacifique et dans le cadre d'une apparente légalité [...] La grande masse de la population veut des changements profonds mais refuse la violence[271].

Et il en conclut à l'échec, en Angleterre, de toute idéologie de la guerre sociale.

Les Anglais dans leur grande majorité n'accepteront jamais un credo dont les caractéristiques dominantes sont la haine et l'illégalité. Les idéologies extrémistes du continent – pas seulement le communisme et le fascisme, mais l'anarchisme, le trotskisme et même le catholicisme ultramontain – ne sont acceptées comme telles que par

l'intelligentsia, qui constitue une sorte d'îlot de sectarisme au milieu de l'inconséquence générale[272].

Mais Orwell n'en conclut pas pour autant que l'union nationale, même dans les conditions de la guerre pourrait abolir la lutte de classes. Celle-ci est, pendant la guerre, aussi vive que jamais. Ce sont deux réalités concurrentes qui coexistent.

Y aurait-il aujourd'hui quelqu'un pour oser soutenir que la lutte au couteau entre le profit individuel et le bien public ne se poursuit pas sous nos yeux ? L'Angleterre lutte pour survivre, le monde des affaires n'en continue pas moins à lutter pour réaliser des profits. On ne peut guère ouvrir un journal sans voir ces deux processus contradictoires s'étaler au grand jour côté à côté. Sur la même page, vous trouverez un appel du gouvernement vous incitant de manière pressante à l'économie et une réclame vous incitant à dépenser votre argent pour l'achat d'un quelconque colifichet. Achetez des bons de la défense, mais n'oubliez pas que "Guinness is good for you". Financez un Spitfire, mais achetez-vous aussi du whisky, une crème de beauté et des chocolats fourrés[273].

4.3. Il y a un lien entre la question nationale et la question démocratique

Il en résulte que, contrairement à ce qu'on prétend trop facilement à gauche, la démocratie anglaise n'est pas seulement formelle, pour la raison qu'il existe, jusqu'à un certain point, « un accord profond entre dirigeants et dirigés ». Et Orwell prend pour exemple la pire chose qui soit pour un socialiste révolutionnaire : l'assentiment populaire aux gouvernements d'union nationale des années 1930.

La démocratie anglaise ne relève pas autant de l'imposture qu'elle le paraît parfois. Un observateur étranger ne voit que la gigantesque inégalité des richesses, l'iniquité du système électoral, la mainmise de la classe dirigeante sur la presse, la radio et l'éducation, et en conclut que la démocratie n'est en l'occurrence qu'une élégante appellation de la dictature. Mais c'est négliger qu'un profond accord existe malheureusement bel et bien entre dirigeants et dirigés. Quelque désagréable que cela soit à admettre, il est à peu près sûr qu'entre 1931 et 1940 le gouvernement « national » correspondait à ce que voulait la grande masse des gens. Il a toléré les taudis, le chômage et la pusillanimité de notre politique étrangère : oui, tout comme l'opinion publique elle-même. [...] Malgré les campagnes de quelques milliers d'hommes de gauche, il est à peu près certain que la majorité du peuple anglais approuvait la politique étrangère de Chamberlain. Mieux, il est presque certain aussi que c'était la même lutte intérieure qui se déroulait dans l'esprit de Chamberlain et dans celui de l'homme de la rue[274].

Orwell voit dans cette « unité émotionnelle » du peuple anglais une raison du respect des principes libéraux et démocratiques :

[L'Angleterre] est le seul grand pays qui ne soit pas obligé de pousser vers l'exil ou les camps de concentration des centaines de milliers de ses ressortissants[275].

L'idée ici est que la démocratie n'a de sens que si les membres de la société se sentent entre eux des liens réels malgré les différences de classes. S'il n'y avait que des différences de classe, s'il y avait réellement deux ou trois nations séparées, alors le discours marxiste sur le caractère formel et illusoire de la démocratie serait vrai. Mais s'il ne l'est pas, c'est en partie à cause des liens réels qui existent entre les membres de la société et du fait que, par conséquent, en Angleterre, la lutte des classes ne prend pas, et selon Orwell ne prendra jamais, les formes d'une lutte à mort pour l'élimination de l'autre.

5. La lutte de classes : lutte pour la richesse ou pour le pouvoir ?

Pour terminer cette présentation trop courte, je voudrais aborder une question que je ne peux qu'évoquer, sans pouvoir la traiter comme elle le mériterait. Dès le début des années 1940, Orwell considère que, dans le monde contemporain, la lutte des classes doit être comprise de moins en moins comme une lutte économique et pour l'accaparement des richesses, et de plus en plus comme une lutte pour le pouvoir en tant que tel. Les nazis, écrit-il, visent « uniquement le pouvoir et non telle ou telle forme de société. Être rouges ou blancs leur importait peu, pourvu que cela leur permette de rester au sommet[276] ».

Dans un de ses essais les plus importants, « James Burnham ou l'ère des organisateurs », il écrit :

À l'époque où écrivait Machiavel, l'inspirateur de Burnham, l'existence de classes distinctes était non seulement inévitable, mais souhaitable. Tant que les méthodes de production restaient primitives, la grande masse de la population était nécessairement contrainte à un travail manuel monotone et épuisant ; et il fallait que certains individus fussent libérés de ce travail, sans quoi la civilisation n'aurait pu se maintenir, et moins encore progresser. Mais tout ce schéma a été bouleversé par l'arrivée de la machine. La division de la société en classes n'a plus la même justification, si tant est qu'elle en ait une, puisqu'il n'y a plus de raison technique qui impose à l'être humain ordinaire de vivre comme une bête de somme[277].

La justification économique de la lutte des classes ayant disparu, la seule justification devient la recherche du pouvoir pour lui-même, à laquelle Orwell ne voit à cette époque pas d'autre explication que socio-psychologique – ce qui ne paraît pas très satisfaisant.

Il est vrai que les tâches pénibles n'ont pas disparu ; la division en classes est probablement en train de se rétablir sous une forme nouvelle, et la liberté individuelle est en déclin ; mais puisque cette évolution est aujourd'hui techniquement évitable, elle doit avoir des causes psychologiques, que Burnham n'essaie nullement de découvrir. La question qu'il devrait poser – mais qu'il ne pose jamais – est celle-ci : pourquoi cette avidité pour le pouvoir à l'état brut devient-elle une motivation humaine essentielle précisément aujourd'hui, alors que la domination des uns par les autres cesse d'être nécessaire[278].

L'idée est la suivante : Burnham tient que l'appétit de pouvoir est une constante de la nature humaine et que Machiavel avait raison : les sociétés humaines ont toujours été gouvernées par des oligarchies et elles le seront toujours. L'idée est fausse, dit Orwell. D'une part, il n'y a aucune raison de poser un tel instinct naturel ; d'autre part, à l'époque de Machiavel, il y avait des justifications économiques à la domination de classe. Donc, c'est seulement à notre époque que la lutte de classes se manifeste comme recherche pure de pouvoir. Elle a donc désormais des causes psychologiques. Et c'est ce qu'il faudrait expliquer.

Le point important est qu'on ne peut plus aujourd'hui, aux yeux d'Orwell, rendre compte de l'existence de la domination de classe en termes principalement économiques (ou *en dernière instance* économiques) : parce qu'une autre organisation est techniquement possible, tout simplement. Orwell revient sur ce thème dans une chronique *À ma guise* (29 novembre 1946) :

Lorsque l'on examine ce qui s'est passé depuis 1930, il n'est pas facile de croire à la survie de la civilisation. Je ne suggère pas, à partir de ce constat, que la seule solution est de renoncer à la politique quotidienne, de se retirer dans un lieu éloigné et de se concentrer soit sur son salut personnel, soit sur la création de communautés autonomes en prévision du jour où les bombes atomiques auront fait leur travail. Je pense qu'il faut poursuivre la lutte politique, exactement comme un médecin doit tenter de sauver la vie d'un patient, même s'il a de grandes chances de mourir. Mais il me semble que nous n'irons nulle part tant que nous ne reconnaissons pas que le comportement politique est

en grande partie non rationnel, que le monde souffre d'une sorte de maladie mentale qu'il va falloir diagnostiquer si nous voulons pouvoir la guérir. Le point important est que la grande majorité des calamités qui s'abattent sur nous ne sont absolument pas nécessaires. On pense communément que le désir des êtres humains est de se sentir confortables. Eh bien, nous avons aujourd'hui la possibilité de nous sentir confortables, ce qui n'était pas le cas de nos ancêtres. La nature peut parfois riposter par un tremblement de terre ou un cyclone, mais elle a été en grande partie vaincue. Et pourtant, au moment même où il y a, où il pourrait y avoir, suffisamment de tout pour chacun, toutes nos énergies, ou presque, sont dévolues à essayer de nous prendre les uns aux autres des territoires, des marchés et des matières premières. Au moment même où les biens pourraient être distribués à tous de telle sorte qu'aucun gouvernement ne puisse craindre d'opposition sérieuse, la liberté politique est déclarée impossible et la moitié du monde est dirigée par des forces de police secrète. Au moment même où les superstitions s'effondrent et où une attitude rationnelle devant l'univers devient possible, le droit à penser ses propres pensées est nié comme jamais auparavant. Le fait est que les êtres humains n'ont commencé à se battre sérieusement les uns contre les autres qu'à partir du moment où il n'y avait plus vraiment de raison de le faire.

Il n'est pas facile de trouver une explication économique directe au comportement de ceux qui dirigent à présent le monde. Le désir du pouvoir pur paraît être bien plus fort que le désir de fortune. Cela a souvent été remarqué mais, étrangement, le désir de pouvoir paraît avoir été accepté comme un instinct naturel, ayant toujours existé à toutes les époques, tout comme le désir de nourriture. En réalité, il n'est pas plus naturel, au sens où il serait une nécessité biologique, que l'ivrognerie ou le goût du jeu. Et s'il est vrai, comme j'en suis persuadé, qu'il a atteint, à notre époque, de nouveaux niveaux de démence, la question devient alors : quelle caractéristique particulière de la vie moderne transforme en une motivation humaine importante l'impulsion à brutaliser les autres ? S'il était possible de répondre à cette question – rarement posée, jamais sérieusement débattue –, il pourrait y avoir quelques bonnes nouvelles sur la première page de votre journal du matin[279].

Cette conception a suscité diverses critiques marxistes, notamment celle d'Isaac Deutscher dans son article : « 1984 ou le mysticisme de la cruauté »[280]. Selon lui, Orwell est un rationaliste, mais un rationaliste désespéré par les éléments irrationnels dans le monde, dont le rationalisme (par définition) ne pourrait pas rendre compte, alors que le marxisme, lui, le pourrait. Dès lors, confronté à l'irrationalisme de la politique, le rationaliste sombrerait dans les vieilleries métaphysiques et, en l'occurrence, dans le mysticisme de la cruauté.

Comme exemple de supériorité du marxisme sur le rationalisme à comprendre l'irrationalité du monde réel, Deutscher donne... les procès de Moscou. Le choix de cet exemple est assez étrange mais intéressant, car il n'est pas du tout certain qu'il existe de bonnes explications marxistes des procès de Moscou. Et surtout, – toute question d'explication mise à part –, s'il y a une chose bien avérée, c'est que les rationalistes conséquents comme Bertrand Russell ou George Orwell ont été perspicaces sur la nature véritable du régime soviétique beaucoup plus tôt et beaucoup plus définitivement que la quasi-totalité des marxistes ! On peut penser notamment qu'Orwell a été beaucoup plus perspicace que Deutscher, notamment, quand celui-ci estimait que, bien que le stalinisme fût totalitaire, il n'était pas contre-révolutionnaire et qu'il était « une étape certes tragique et violente, voire barbare dans ses excès, mais au fond inéluctable dans le processus de transition au socialisme[281] ». Cette position relève typiquement de ce qu'Orwell, dans un de ses essais politiques majeurs de 1946, a baptisé le « gradualisme catastrophique » : l'attitude intellectuelle et politique qui consiste à justifier les crimes passés au nom du sens de l'histoire, tout en prétendant que les choses pour l'instant ne peuvent aller mieux qu'elles ne vont. Si vous objectez aux violences et aux tyrannies qui se commettent au nom du socialisme, on vous répond : « On ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs » ; et si vous demandez « Eh bien ! Où est l'omelette ? », on vous répond : « Tout ne peut pas se réaliser en un clin d'œil »[282].

Une fois admis que le marxiste n'a, sur ce sujet, aucune espèce de leçon à donner au rationaliste la question soulevée par Orwell – en quel sens et dans quelle mesure la lutte des

classes ne doit-elle pas être comprise d'abord comme une lutte pour le pouvoir *en tant que tel* ? – reste posée.

Chronique 7

Sur le contrôle des esprits^[283]

La réception de l'œuvre d'Orwell en France, soixante ans après sa mort, me paraît pouvoir être caractérisée par trois traits. Premièrement, c'est un auteur populaire, communément considéré comme une sorte de prophète de notre époque, mais il est tenu en piètre estime dans le monde intellectuel qui ne le reconnaît ni comme penseur digne de ce nom ni comme un véritable écrivain^[284]. Deuxièmement, il est connu essentiellement pour deux ouvrages, *1984* et *La Ferme des animaux*, mais la signification politique et intellectuelle de ceux-ci échappe largement si on ignore le reste de son œuvre et, notamment, ses essais qui, couplés avec ses romans et avec son œuvre de journaliste et d'écrivain reporter, font de lui, un penseur politique et un écrivain politique de premier plan. Troisièmement, c'est un penseur de gauche qui, à partir de 1936 et jusqu'à sa mort en 1950, s'est toujours réclamé d'un socialisme égalitaire et démocratique ; mais la gauche en France ne l'a jamais reconnu comme un des siens, ne s'en est jamais servi, ni hier, ni aujourd'hui, où on nous annonce pourtant avec fracas un renouveau de la pensée de gauche radicale.

Je voudrais proposer ici quelques éléments de réflexion sur la pensée d'Orwell à partir d'un de ses apports majeurs à la pensée politique : sa description et sa critique d'un mode de domination nouveau, apparu au XX^E siècle, et qu'on peut appeler *le contrôle des esprits*.

1. Le nouveau contrôle des esprits

Ce mode de domination consiste en (a) un système de dispositifs intellectuels, psychologiques et langagiers, (b) qui assure, non pas seulement une coercition et une restriction de la pensée (comme dans les tyrannies et dictatures classiques), mais un façonnage et une fabrication de celle-ci ; (c) dans la production de ce système de contrôle et dans l'exercice de cette domination, les intellectuels jouent un rôle majeur.

La présentation et la critique de ce mode de domination est l'objet même de *1984*. Ce roman se présente sous la forme d'une satire où ce mode de domination est exclusif et porté à son paroxysme. Ce qui est mis en avant dans *1984*, ce ne sont pas les camps de concentration et l'État policier, ce sont essentiellement des dispositifs intellectuels et psychologiques. Bien sûr, la police et la torture sont présents et nécessaires au régime, mais ils sont là avant tout comme les supports de ces dispositifs.

Le roman met particulièrement en valeur cinq de ces dispositifs : (1) la liquidation de la *vérité* en tant qu'*exactitude* : $2+2=5$; (2) la liquidation de la *réalité des faits*, et notamment celle des faits passés (par la fabrication des archives et destruction de la mémoire) ; (3) la liquidation de la *vérité* en tant que *véracité* et *sincérité* (par le moyen du *contrôle de la pensée* qui est une autocensure méthodique, et par celui de la *double pensée*, qui est la cohabitation au sein d'un même esprit d'une croyance et de la croyance contraire) ; (4) la destruction des émotions et des sentiments humains élémentaires (amour, solidarité, etc.) ; (5) la fabrication d'un *langage artificiel* (*novlangue*) destiné à favoriser cette triple séparation de l'individu d'avec la réalité, d'avec les autres, et d'avec soi-même.

Dans le roman, la mise en place de ce dispositif de contrôle des esprits ne concerne pas les couches populaires et ouvrières de la société, qui sont les 85% de la population, mais uniquement la classe intellectuelle, elle-même hiérarchiquement divisée entre une couche intellectuelle moyenne ou intermédiaire assez nombreuse (notamment des antijournalistes, des antiécrivains, des antilinguistes, etc.) et une petite caste supérieure dirigeante, dont le représentant dans le roman est un philosophe – un philosophe-bourreau, certes, mais un philosophe, et même un philosophe roi. Je n'emploie pas cette expression par hasard : quiconque connaît la *République* de Platon (qui est un rêve d'intellectuel aspirant au pouvoir) verra la parenté entre les deux systèmes : un peuple livré à ses instincts, une classe intermédiaire de gardiens de l'ordre, une élite de philosophes dirigeants et manipulateurs.

Un des traits remarquables de ce système de domination est que ceux qui l'imposent se l'appliquent également à eux-mêmes. Les intellectuels de *1984* (y compris ceux de la caste dirigeante) s'appliquent avec rigueur à eux-mêmes les dispositifs de contrôle de l'esprit que j'ai rappelés.

2. Théorie, littérature et expérience

La description et la critique de ce nouveau mode de domination prend des formes littéraires – celles de romans satiriques (*La Ferme des animaux*, 1984) ou celle d'essais comme Orwell en écrit un certain nombre sur cette question – et non la forme d'une théorie. Pourquoi Orwell joue-t-il la littérature contre la théorie ?

Parce que le but d'un système de contrôle des esprits est la destruction de l'expérience de l'homme ordinaire. Par expérience de l'homme ordinaire, j'entends la capacité que nous avons tous d'être en relation avec le monde réel qui nous entoure (ce que nous voyons et touchons du doigt) et avec nous-mêmes (nos émotions, nos sentiments, et notamment nos sentiments moraux élémentaires) pour comprendre le monde où nous vivons et juger de ce que nous devons faire. Le but d'un système de contrôle des esprits est de détruire à la fois le sens du réel et le sens moral élémentaire. Or, dans ce travail de destruction, les théories ou les doctrines politiques peuvent jouer et jouent souvent un rôle considérable.

Cela, Orwell l'a éprouvé lui-même après les six mois qu'il a passés en Espagne en 1937. À son retour en Angleterre, il se trouve confronté au rejet systématique d'un certain nombre de faits dont il a été le témoin oculaire, et au rejet des sentiments de justice et de solidarité les plus élémentaires^[285]. Le système de contrôle des esprits fonctionne dans l'Angleterre libérale, chez des intellectuels de gauche qui ne craignent pourtant strictement rien pour leur vie et leur carrière s'ils dénoncent les faits et les injustices en question. Mais ils refusent de les voir.

Quelques mois plus tard, pendant un séjour dans un sanatorium, Orwell relit Dickens. Dickens est un écrivain non politique, sentimental et bourgeois ; il ignore tout de la classe ouvrière de son époque et ne s'y intéresse absolument pas ; mais, dit Orwell, il a un sens de l'injustice, un sens de la « décence ordinaire » qui est bien supérieur à celui des théoriciens de la gauche d'aujourd'hui. Il y a un flair moral chez l'homme ordinaire qui lui fait comprendre tout de suite, par exemple, que les procès de Moscou sont une infamie – un flair que n'a pas l'intellectuel qui ira chercher toutes les ressources de la théorie marxiste pour justifier l'injustifiable.

Le Parti vous disait de rejeter le témoignage de vos yeux et de vos oreilles. C'était son commandement ultime, et le plus essentiel. Le cœur de Winston défaillit quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux arguments qu'il serait incapable de comprendre et auxquels il pourrait encore moins répondre. Et cependant, c'était lui qui avait raison ! Ils avaient tort, et il avait raison. Il fallait défendre l'évident, le bêta et le vrai (*the obvious, the silly and the true*). Les truismes sont vrais, cramponne-toi à cela. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est humide, et les objets qu'on lâche tombent vers le centre de la terre. Avec le sentiment [...] qu'il posait un axiome important, il écrivit : « La liberté, c'est de dire que deux et deux font quatre. Quand cela est accordé, le reste suit. »^[286]

Si la théorie peut aussi facilement devenir un instrument du système de contrôle des esprits, elle ne peut pas, en politique, être la boussole qu'elle prétend être. La seule boussole, c'est précisément cette expérience de l'homme ordinaire que le contrôle des esprits veut détruire. Et quel est en revanche, depuis quatre siècles, au moins en Europe, le lieu où les individus s'efforcent de décrire et de comprendre leurs expériences du monde et d'eux-mêmes ? La littérature et, plus, particulièrement le roman.

Si Orwell a explicitement voulu devenir un écrivain politique et faire – comme il l'a écrit –

« de l'écriture politique un art », c'est parce que la seule boussole véritable en politique, c'est l'expérience de l'homme ordinaire, en général, et les expériences politiques en particuliers, c'est-à-dire les expériences d'humiliation sociale et d'oppression, ou d'exclusion, ou inversement les expériences de solidarité, de fraternité, d'appartenance à une communauté. C'est sur la description de telles expériences qu'Orwell a bâti simultanément son œuvre d'écrivain et sa réflexion de penseur et de militant politique. Les deux sont chez lui indissociables.

Pour revenir au contrôle des esprits, ce qui a permis à Orwell d'en comprendre l'importance et les mécanismes, c'est précisément son imperméabilité à la théorie politique dominante de son temps et sa sensibilité à l'expérience c'est-à-dire aux faits et à ses propres sentiments moraux.

Mais direz-vous, il ne suffit pas d'être attentif à l'expérience : encore faut-il en tirer des leçons correctes. Et aux leçons qu'Orwell prétend tirer de ses expériences, on peut faire au moins trois objections.

3. Première objection : en quoi ce mode de domination est-il nouveau ?

Il y a eu dans le passé des régimes tyranniques et policiers qui se sont efforcés de contrôler les actes et l'expression des pensées. Ils cherchaient souvent, par la police secrète et la délation, à connaître les pensées les plus privées. Mais ils ne cherchaient pas, à proprement parler à entrer dans les consciences et à les façonner. L'instance qui l'a fait est la religion (à travers des dispositifs comme l'Inquisition ou la confession). Et c'est précisément au moment où la religion cesse de jouer un rôle prééminent dans la direction des consciences que s'instaure la possibilité d'un contrôle et d'un façonnement politiques des esprits.

Dès la fin des années 1930, Orwell est conscient qu'il y a là une innovation d'une importance cruciale pour l'homme et la civilisation en général : le titre initial de 1984 était *Le dernier homme en Europe*. Et il est conscient, notamment, que c'est un problème majeur pour le mouvement socialiste auquel il vient de se joindre. Mais les théoriciens officiels du socialisme justement (et notamment marxistes) sont incapables de prendre la mesure de cette innovation parce que leur théorie, datant du XIX^E siècle et enfermée dans son économisme, ne laisse aucune place à l'émergence de ce nouveau mode de domination.

4. Deuxième objection : nous avons déjà le concept d'« idéologie dominante »

« Idéologie » est un concept qu'Orwell évite, ou qu'il n'emploie que *cum grano salis*. Pour au moins deux raisons.

Premièrement, il est lié à l'économisme marxiste et à l'idée d'explication en dernière instance par l'infrastructure économique. Aux yeux d'Orwell, c'est un schéma qui peut être éclairant dans un certain nombre de cas, mais il refuse d'en faire un principe d'explication général. Ce schéma est notamment inopérant pour rendre compte de ce nouveau mode de domination, lequel, comme on va le voir, peut apparaître dans des systèmes économiques et sociaux extrêmement différents : il peut se mettre en place aussi bien dans des sociétés organisées selon un principe capitaliste que dans des sociétés organisées selon un principe collectiviste.

Deuxièmement, une idéologie, même si elle est au service d'une classe et de ses intérêts, a une autonomie relative, c'est-à-dire un certain degré d'existence propre : du point de vue des tenants d'une idéologie, au moins, leur idéologie est *vraie*, et vraie non parce qu'elle est la leur, mais... parce qu'elle est vraie, c'est-à-dire conforme à la manière dont le monde est. Cela signifie que l'idéologie a, aux yeux de ses défenseurs tout au moins, une substance propre, une consistance : qu'elle est capable d'une manière ou d'une autre de rendre des comptes à la réalité et qu'elle est soumise à une exigence de vérité. Même si le défenseur de l'idéologie en question n'a que des pseudo-critères de vérité, qui sont tels que ses propres croyances sont à ses propres yeux infalsifiables (il peut toujours faire retomber son idéologie sur ses pieds, par rapport à n'importe quel fait), il n'en est pas moins persuadé que ses croyances sont vraies indépendamment du fait qu'il les croit : qu'elles sont par elles-mêmes et en elles-mêmes vraies.

De cette consistance propre de l'idéologie, résulte le fait qu'elle est durable, qu'elle a une certaine stabilité, et que, par conséquent, on peut critiquer un régime et ses actes en lui opposant sa propre idéologie. Dans 1984, il est clairement expliqué qu'une des faiblesses des régimes totalitaires passés, comme le fascisme et le stalinisme, est d'avoir voulu justifier leur action au nom d'une idéologie, et même d'avoir essayé, dans une certaine mesure, de rendre le réel conforme à cette idéologie.

Dans le système de 1984, ce qui est donné comme « devant être cru » à un moment donné n'a absolument aucune consistance propre ni aucune autonomie. Il n'est pas demandé à Winston de croire que « $2+2=5$ » parce que, selon l'idéologie du régime, il aurait été établi d'une manière ou d'une autre que « $2+2=4$ » est faux et que « $2+2=5$ » est vrai. La seule raison pour laquelle il lui est demandé de croire que « $2+2=5$ » est que le régime a décidé que c'est présentement ce qu'il faut croire ; et il faudra croire, de la même manière, que « $2+2=3$ » ou de nouveau que « $2+2=4$ » sitôt que le régime l'aura décidé. La marque d'obéissance et de fidélité au régime, ce n'est pas de croire à une idéologie déterminée présentée comme vérité, mais de croire à ce qui est donné à croire pour la seule raison que c'est donné à croire et pour le temps que c'est donné à croire. *L'instabilité absolue des croyances et leur changement permanent est un des traits essentiels du système du contrôle des esprits.*

C'est un point crucial pour comprendre le concept proprement orwellien de totalitarisme. Dans son essai « Littérature et totalitarisme », Orwell compare l'Église du Moyen Âge et les États-partis totalitaires de la façon suivante :

Dans l'Europe médiévale, l'Église vous dictait ce que vous deviez croire, mais elle vous laissait au moins conserver une même croyance du berceau à la tombe. [...] Ce qui caractérise l'État totalitaire, c'est qu'il régent la pensée, mais ne la fixe pas. Il établit des dogmes intangibles, puis les modifie d'un jour à l'autre. Il a besoin de dogmes parce qu'il a besoin de la soumission absolue de ses sujets, mais il ne peut éviter les changements, dictés par les impératifs de la politique de la force. Il se proclame infaillible et, en même temps, s'emploie à détruire l'idée même de vérité objective[287].

Orwell pense ici, notamment, aux changements de ligne des partis communistes, aux virages à 180 degrés comme le Pacte germano-soviétique. Ce changement permanent des croyances est donc déjà présent, jusqu'à un certain point, dans les régimes totalitaires réels. Mais les régimes totalitaires existants, parce qu'ils ont voulu justifier leur pouvoir et leurs actes au nom d'une idéologie, sont restés, si l'on peut dire, timides, embarrassés et contradictoires dans ce domaine. Si l'on va jusqu'au bout de la logique du système du contrôle des esprits, comme Orwell le fait dans *1984*, il n'y a plus à s'embarrasser d'idéologie, et le concept d'idéologie lui-même n'apparaît plus comme un concept pertinent pour décrire un tel régime.

5. Troisième objection : le concept de totalitarisme est un concept contesté

J'ai employé sans crier gare les concepts de totalitarisme et d'État totalitaire. Ce qui suscite inmanquablement la troisième objection, qui est elle-même triple. (1) On dira : il y a de nombreux de penseurs antitotalitaires, et certains sont particulièrement brillants et profonds ; Orwell a simplement fourni une illustration (d'ailleurs simpliste et caricaturale, et sous une forme certes populaire et efficace mais littérairement des plus médiocres) d'idées que les véritables penseurs du totalitarisme ont développées bien plus profondément que lui. (2) D'autres observeront qu'il y a aujourd'hui beaucoup de doutes et de critiques (parmi les historiens notamment, mais pas seulement) sur la pertinence du concept de totalitarisme et sur la possibilité d'en faire un usage non idéologique et rigoureux. Le concept de totalitarisme ne serait-il pas un concept aujourd'hui inutilisable, et Orwell, par conséquent, un penseur aujourd'hui dépassé ? (3) Enfin, certains, à l'extrême-gauche notamment, déclareront que le concept de totalitarisme est un concept de droite, irrécupérablement de droite, juste fabriqué pour persuader que toute tentative d'émancipation conduit directement au goulag. Et dans ce cas, quelles qu'aient été les bonnes intentions subjectives d'Orwell, il serait au bout du compte un penseur sinon de droite, en tout cas inutilisable par la gauche. Il y a là un ensemble de questions importantes qui devraient nous entraîner très loin. Dans les limites de cet exposé, je m'en tiendrai à trois remarques.

Premièrement, Orwell (je l'ai souligné) n'est pas un théoricien ; il n'a pas de théorie sur le capitalisme ; il n'en a pas sur le socialisme ; de la même manière, il ne saurait être considéré comme un théoricien du totalitarisme. En particulier, il n'a pas de théorie sur ce qui définit un régime comme totalitaire, ni de critère à proposer pour classer les régimes en totalitaires et non totalitaires. Si on cherche cela chez lui, on sera déçu.

Deuxièmement, ce qu'il y a de plus original et de plus remarquable chez lui, c'est (comme je l'ai dit en commençant) sa description fine des mécanismes intellectuels et psychologiques de destruction de l'expérience et de contrôle des esprits, mécanismes qu'on peut appeler totalitaires au sens où ils ont pour but une emprise totale sur l'esprit de chacun. Comme l'explique bien le philosophe américain James Conant :

Tel qu'[Orwell] l'emploie, le terme "totalitarisme" désigne des stratégies (à la fois pratiques et intellectuelles) qui [...] sont appelées ainsi parce qu'elles ont pour but de parvenir à un contrôle *total* de la pensée, de l'action et de sentiments humains[288].

Cet usage du terme « totalitaire » est conforme à celui de son inventeur probable, le libéral antifasciste italien Giovanni Amendola qui écrivait en avril 1923 :

Le fascisme ne vise pas tant à gouverner l'Italie qu'à monopoliser le contrôle des consciences italiennes. Il ne lui suffit pas de posséder le pouvoir : il veut posséder la conscience privée de tous les citoyens, il veut la « conversion » des Italiens[289].

L'usage orwellien du terme totalitaire, poursuit Conant, « ne recouvre pas seulement des formes de régimes politiques, mais aussi des types de pratiques et d'institutions plus envahissantes et plus spécifiques (diverses pratiques journalistiques comptent parmi ses exemples favoris). Mais par-dessus tout, Orwell applique ce terme aux *idées des intellectuels* – et pas seulement à celles qui ont cours dans [...] les "pays totalitaires", mais à des idées qui

circulent dans tout le monde industriel moderne[290] ». Par conséquent, les mécanismes « totalitaires », en ce sens du mot, sont à l'œuvre aussi bien dans les régimes typiquement totalitaires que dans les pays qui se réclament du libéralisme.

Troisièmement : est-ce à dire que cette présence de mécanismes, de modes de pensée et d'idées totalitaires dans les pays se réclamant du libéralisme conduit à effacer toute différence et à proclamer qu'ils sont eux aussi des régimes totalitaires ? La réponse d'Orwell à cette question est claire : il n'a pas cessé de refuser avec véhémence toute équivalence ou assimilation entre les démocraties libérales et les régimes totalitaires. Il est exact que pendant une courte période avant-guerre (de 1937 à 1939, en gros), il a eu tendance à adopter l'idée : « fascisme et démocratie libérale, c'est blanc bonnet et bonnet blanc », notamment à cause de sa critique radicale de l'impérialisme colonial pratiqué par les démocraties libérales (impérialisme dont il avait une expérience vive). C'est une époque où il ne dispose pas encore d'idées complètement claires sur la question du totalitarisme. Mais dès 1939-1940, un changement se produit dans ses idées. D'une part, grâce à ses relations avec les milieux trotskistes dissidents américains et plus précisément new yorkais – les intellectuels de *Partisan Review* essentiellement – et avec d'anciens kominterniens comme Borkenau, il acquiert des idées plus précises sur la nature du régime soviétique et le caractérise comme un « collectivisme oligarchique ». D'autre part, le pacte germano-soviétique joue pour lui le rôle d'un révélateur et le libère définitivement de toute réserve dans sa critique du communisme soviétique.

À partir de cette date, Orwell a un discours très clair : oui, les démocraties libérales ont tous les défauts qu'on voudra ; elles sont remplies d'injustices, impérialistes, et la démocratie y est à bien des égards, extrêmement limitée et contrôlée. Néanmoins, il reste une différence de nature entre elle et les régimes totalitaires : c'est qu'à côté des mécanismes de contrôle des esprits, il existe simultanément toutes sortes de dispositifs qui servent à garantir la liberté de pensée et d'expression et qui fonctionnent. Là encore, les intellectuels théoriciens se trompent et nous trompent parce qu'ils nient les faits, et les gens ordinaires voient juste :

Entre 1929 et 1934, tous les communistes orthodoxes adhéraient à la croyance que [...] la démocratie capitaliste n'était certainement pas préférable au fascisme. Et pourtant, quand Hitler a pris le pouvoir, des dizaines de milliers de communistes allemands – défendant toujours la même doctrine, qui n'a été abandonnée que plus tard – se sont enfuis en France, en Suisse, en Angleterre, aux États-Unis ou dans tout autre pays démocratique qui voulait bien les laisser entrer. Leurs actions ont démenti leurs paroles ; ils ont « voté avec leurs pieds », selon l'expression de Lénine[291].

Les gens ordinaires le savent, même si les intellectuels l'ignorent. Ils s'accrocheront fermement à l'« illusion » de la démocratie et à la conception occidentale de l'honnêteté et de la décence commune. Il est inutile de chercher à les séduire avec le « réalisme » et la politique du pouvoir, en prêchant les doctrines de Machiavel avec le jargon de Lawrence & Wishart [l'éditeur du Parti communiste britannique] [292].

La différence entre démocraties libérales et régimes totalitaires est une différence réelle, qui correspond à l'expérience ; elle doit être maintenue ; et nous avons donc politiquement besoin du concept de totalitarisme. Mais l'indispensable reconnaissance de cette différence ne doit pas servir masquer un fait tout aussi crucial : que les mécanismes psychologiques et intellectuels totalitaires du contrôle des esprits peuvent être mis en œuvres dans des systèmes économiques, sociaux et politiques très divers, y compris les démocraties contemporaines.

6. Ce mode de domination peut s'articuler à des systèmes économiques, sociaux et politiques très divers

Ce mode de domination est d'abord parfaitement compatible avec l'appropriation collective des moyens de production, donc avec ce qui, aux yeux notamment de la vulgate marxiste, passe pour le trait distinctif du socialisme. Il faut même aller plus loin. Il est la forme privilégiée que peut prendre la domination si celle-ci doit se reconstituer dans une économie collectiviste. Si la domination n'a plus pour base la propriété des moyens de production, sa base tendra à devenir le contrôle des esprits.

Cela ne veut évidemment pas dire que, dans un tel régime, il n'y aurait plus d'inégalité économique. Bien au contraire, la reconstitution de privilèges économiques est immédiate. On peut s'appuyer ici sur *La Ferme des animaux* : quand les cochons, c'est-à-dire les dirigeants du Parti, commencent à exercer leur domination sur la ferme, simultanément ils expliquent, selon la formule célèbre, qu'ils sont plus égaux que les autres, et ils accaparent le lait et les pommes. Pour Orwell, le régime issu de la révolution bolchevique n'a rien à voir avec le socialisme précisément, entre autres raisons, parce qu'il n'est pas égalitaire, et cela dès l'époque de Lénine. Les privilèges économiques y sont dévolus désormais à ceux qui se sont assuré le contrôle des esprits.

Mais ces mécanismes du contrôle des esprits, Orwell les identifie aussi en régime capitaliste. Par exemple, il analyse longuement les mécanismes de manipulation de l'opinion par la grande presse anglaise, qui est aux mains d'un tout petit nombre de grands propriétaires privés, ainsi que les mécanismes d'autocensure et le mépris des faits dans l'ensemble de la presse britannique, qu'elle soit de droite ou de gauche.

Le point crucial, pour Orwell, est le suivant : qu'ils soient greffés sur des systèmes capitalistes ou sur des systèmes collectivistes, ce sont exactement les mêmes mécanismes.

Deux courtes remarques pour souligner l'actualité de ces analyses. (1) S'agissant des mécanismes de contrôle des esprits dans les pays capitalistes, un des meilleurs continuateurs des réflexions d'Orwell est aujourd'hui Chomsky, avec son analyse de *La Fabrication du consentement*^[293] ; la référence de Chomsky à Orwell est explicite et permanente. (2) Les analyses orwelliennes pourraient être utiles, me semble-t-il, pour comprendre le modèle original qui est en train de se construire en Chine, qui combine un capitalisme particulièrement sauvage et violent avec un régime resté fondamentalement totalitaire, où le contrôle des esprits est poussé extrêmement loin.

7. Critiquer son propre camp

Selon une erreur de lecture intéressée qui date de la guerre froide, Orwell montrerait que tout projet émancipateur aboutit au goulag. Il a clairement démenti cette interprétation en juin 1949. Selon une erreur de lecture symétrique (et tout aussi intéressée) des interprètes marxistes, ou même plus généralement d'un certain nombre d'interprètes de gauche, Orwell, intellectuel sentimental et petit-bourgeois, reculerait devant les dures nécessités de la lutte des classes et serait finalement, sinon un traître à la classe ouvrière et à la gauche, un allié fort peu sûr[294]. Dans les deux cas, l'erreur repose sur le même présupposé : l'identification du régime soviétique avec le socialisme, ou même avec une version imparfaite du socialisme. Du point de vue d'Orwell, il est clair que le régime soviétique n'est pas et n'a jamais été socialiste ; et qu'il en est même l'opposé.

L'enjeu de la critique orwellienne est de montrer, au contraire, que, si l'on veut avancer vers le socialisme, un préalable indispensable est la critique de ce mode de domination, non seulement en tant qu'il est présent dans les régimes qui se réclament du socialisme, mais en tant que ses mécanismes sont d'ores et déjà à l'œuvre dans les partis, organisations, journaux, etc., et chez les intellectuels qui se réclament du socialisme.

Comme l'a pertinemment souligné Michael Walzer, entre autres, la critique d'Orwell est une « critique interne au socialisme[295] », une critique à l'intérieur de son propre camp. Comme l'a expliqué Judith Shklar, « l'intellectuel qui ne peut pas supporter les intellectuels n'est certes pas une espèce rare ; mais ce qui singularise Orwell, c'est qu'il a traduit son mépris dans la vision d'une société gouvernée par les objets de son dédain. L'État totalitaire qu'il a imaginé n'est pas tout à fait celui de Staline, non plus que celui d'Hitler. Le parti intérieur, qui dispense l'Angsoc et dirige l'aire n°1 dans *1984*, est composé d'intellectuels radicaux anglo-américains[296] ».

Évidemment, celui qui porte la critique dans son propre camp passe facilement pour ou un allié objectif du camp adverse, ou un traître tout court, ou un naïf idéaliste qui n'a pas compris la théorie vraie et scientifique et qui finira nécessairement du mauvais côté.

Chronique 8

Ni anarchiste ni tory

Orwell et « la révolte intellectuelle »[\[297\]](#)

1. Hétérodoxie et vérité

En ouverture de son dernier essai, inachevé, consacré à Evelyn Waugh (un écrivain qui mérite très certainement, comme Peter Wilkin l'a suggéré, d'être appelé un « anarchiste tory » [\[298\]](#), en entendant par là essentiellement un anticonformiste de droite), Orwell écrit :

En quelques décennies, dans des pays comme la Grande-Bretagne et les États-Unis, l'intelligentsia littéraire est devenue suffisamment vaste pour constituer un monde en soi. Une conséquence importante est que les opinions qu'un auteur a peur d'exprimer ne sont pas celles qui sont désapprouvées par l'ensemble de la société. Dans une large mesure, ce qui est encore plus ou moins considéré comme hétérodoxe est devenu l'orthodoxie. Il est absurde de prétendre qu'aujourd'hui, par exemple, il y a quelque chose d'audacieux ou d'original à se proclamer anarchiste, athée, pacifiste, etc. Ce qui est audacieux, ou en tout cas ce qui n'est pas chic (*unfashionable*), c'est de croire en Dieu ou d'approuver le système capitaliste [\[299\]](#).

Dans nos sociétés, la censure à laquelle les écrivains et les penseurs sont soumis (ou, plus exactement, l'autocensure qu'ils s'appliquent à eux-mêmes) ne vient pas principalement de l'État ni de l'opinion publique, mais du contrôle que le monde intellectuel exerce sur lui-même, c'est-à-dire sur eux. Il en résulte que les esprits libres sont conduits à enfreindre les codes littéraires et culturels dominants : les codes qui assurent aux intellectuels littéraires leur distinction (au sens de Bourdieu) et donc leur part de pouvoir dans la société, et qui assurent également à celui qui les maîtrise et les respecte reconnaissance, récompenses et pouvoir au sein du monde littéraire lui-même. Ces codes littéraires et culturels sont constamment changeants puisque la meilleure et même la seule manière d'acquérir du pouvoir dans ce monde-là est de disqualifier ses concurrents en les présentant à la fois comme dépassés ou désuets (ringards) et comme communs (vulgaires, petit-bourgeois). Quiconque récusé ces codes s'expose donc à une double disqualification à la fois esthétique et sociale. Ce qui n'a pas manqué d'arriver à Orwell, en France particulièrement où, depuis le milieu du XIX^E siècle, le poids de l'intelligentsia littéraire dans la vie culturelle et politique est particulièrement considérable.

Comme Waugh, « le romancier anglais qui a défié ses contemporains avec le plus d'éclat [\[300\]](#) », Orwell a constamment défié les orthodoxies (notamment celle de l'intelligentsia de gauche dominante à son époque et à laquelle il appartenait) et défendu, selon l'appréciation de Waugh lui-même, « un nouvel humanisme de l'homme ordinaire [\[301\]](#) ». Mais l'hétérodoxie, si elle est nécessaire, n'est pas une vertu suffisante. Par elle-même, elle ne protège ni contre les illusions ni contre l'aveuglement sur soi-même ni contre le narcissisme [\[302\]](#). Ainsi Orwell juge « fausse et dans une certaine mesure perverse » [\[303\]](#) l'hétérodoxie que Waugh a manifestée dans ses idées et ses attitudes : sa conversion au catholicisme, sa « croyance romantique dans l'aristocratie [\[304\]](#) », son snobisme, etc.

De manière générale l'imposition du nouveau code et la disqualification de l'ancien obéissent à une logique qui est bien plus proche de celle des changements de mode que des changements qui devraient résulter de la recherche d'un progrès intellectuel, culturel et moral. Un changement de code ne nous dit jamais si le nouveau est meilleur ou pire (politiquement et moralement) que l'ancien. Mais, de ce fait bien connu, Orwell ne tire, contrairement à beaucoup aujourd'hui, aucune conclusion relativiste. Il poursuit :

On ne peut pas juger de la valeur d'une opinion simplement par la quantité de courage qu'il a fallu pour la soutenir. Il y a encore autre chose, qui est la vérité et la fausseté ; il est possible de défendre des idées vraies pour des raisons

incorrectes, et – même s'il n'existe pas de progrès dans l'intelligence humaine – les idées dominantes d'une époque sont parfois démonstrablement moins bêtes que celles d'une autre[305].

Peut-être pourrait-on dire de Waugh ce qu'Orwell écrit d'un autre satiriste de l'*establishment* et « anarchiste tory » (et le seul personnage auquel Orwell ait jamais appliqué cette expression dans ses écrits) – Jonathan Swift : « C'était un des hommes que les insanités du parti progressiste de leur époque ont poussés vers une sorte de conservatisme pervers. [306] » Quand on lit la seconde partie du *Quai de Wigan*, il est aisé de voir quelles sont les « insanités » des militants et penseurs socialistes qui auraient pu pousser Orwell vers un « conservatisme pervers », c'est-à-dire vers la posture de l'anarchiste tory. Mais *le fait est* que Orwell a surmonté ses dégoûts et ses désaccords et que, sans les abandonner ni les mettre sous le boisseau, il est devenu un socialiste – un socialiste d'un genre particulièrement radical, égalitaire et démocratique – et qu'il l'est resté jusqu'à sa mort.

2. Pourquoi Orwell n'est pas devenu un Waugh

Mais qu'est-ce qui a détourné Orwell du destin politique d'un Swift ou d'un Waugh, un destin qui était particulièrement probable étant donné ses origines sociales, son éducation, et ce qu'il était à dix-huit ans ? On se souvient du portrait qu'il a rétrospectivement tracé de lui-même :

À dix-sept, dix-huit ans, j'étais à la fois un petit snob poseur et un révolutionnaire. [...] Je n'hésitais pas à me parer de la qualité de « socialiste », mais [...] il m'était toujours impossible de me représenter les ouvriers comme des êtres humains ». [...] J'ai l'impression d'avoir passé une moitié de mon temps à vilipender le système capitaliste, et l'autre moitié à pester contre les receveurs d'autobus[307].

À mon avis, trois choses au moins l'ont détourné de cette trajectoire : (1) un ensemble de sentiments moraux et sociaux égalitaires, profondément enracinés dans sa propre expérience ; (2) un rapport politique, et non intellectuel ou théorique, au politique : son souci premier n'était pas les idées mais la volonté et l'action ; (3) une analyse rationnelle de l'état du monde en 1936.

(1) Orwell est en permanence conscient de – et révolté contre – l'omniprésence de la domination de classe, qu'il a découverte et comprise non pas à travers les livres[308] mais à travers l'expérience fondamentale de l'humiliation sociale. Par exemple, cette expérience qu'il fait (il a vingt ans à peine) sur le paquebot qui l'emporte en Birmanie, quand il voit un quartier-maître dérober furtivement « une terrine contenant la moitié d'un pudding à la crème ». Vingt-cinq ans plus tard, il revit encore l'émotion suscitée en lui par cette scène :

Après plus de vingt ans, je ressens encore vaguement le choc d'étonnement que j'avais subi alors. Il m'a fallu du temps pour saisir toutes les dimensions de cet incident : mais est-ce une exagération de dire que cette révélation brutale de l'abîme entre la fonction et la récompense – la révélation qu'un artisan extrêmement qualifié, qui pouvait littéralement tenir toutes nos vies entre ses mains, était bien content de pouvoir dérober de la nourriture à notre table – m'en a appris bien davantage que ne l'auraient fait une demi-douzaine de pamphlets socialistes[309] ?

Des expériences de cette sorte (ou, inversement, des expériences de fraternité, c'est-à-dire d'abolition temporaire de la domination de classe, vécues parmi les parias ou avec les paysans espagnols, par exemple) sont partout présentes dans ses écrits. De telles expériences sont au fondement du socialisme si celui-ci est compris avant tout non comme une philosophie de l'histoire ou comme une théorie économique ou sociologique mais essentiellement comme la croyance qu'il est possible d'établir une société libre et égale parmi les êtres humains, c'est-à-dire une société sans domination de classe. Pour Orwell, le combat pour affaiblir et abolir la domination de classe n'est pas seulement une perspective à long terme ou un horizon : c'est le prisme à travers lequel il voit et juge tous les événements, des plus grands (ceux de la politique mondiale) aux plus infimes (ceux de la vie quotidienne).

Il n'est pas inutile de préciser ici que, contrairement à ce que suggèrent des présentations trop souvent édulcorées de ses idées, Orwell est un socialiste résolument égalitariste : dans une chronique « À ma guise » où il est question de la fin du rationnement vestimentaire et du retour des revers de pantalon à la fin de la guerre, il rejette expressément l'idée que l'égalité pour laquelle il faut combattre ne doit jamais être un nivellement par le bas, mais toujours une égalisation vers le haut.

Mais ne devrions-nous pas toujours égaliser vers le « haut » plutôt que vers le « bas » ? Dans un certain nombre de cas, je pense que c'est impossible. Tout le monde ne peut pas avoir une Rolls-Royce. On ne peut même pas donner à

toutes un manteau de fourrure, surtout en temps de guerre. Quant à la suggestion que tout le monde devrait aller à Eton ou Harrow, elle est absurde. Ce qui fait la valeur de ces endroits, aux yeux même de ceux qui les fréquentent, c'est justement leur caractère exclusif. Donc, comme on ne peut pas donner à tout le monde certains produits de luxe (des voitures puissantes, par exemple, des manteaux de fourrures, des yachts, des maisons de campagne et que sais-je encore), il est préférable que personne n'en possède [\[310\]](#).

(2) Orwell ne raisonne pas en politique comme un intellectuel mais comme un politique : l'action et la volonté sont pour lui premiers. Le test auquel il soumet toute déclaration politique et tout programme est : voulez-vous effectivement ce que vous dites vouloir ? Il applique au moins trois versions de ce test :

(a) si ce que vous dites vouloir n'a aucune chance de se réaliser, si vos discours et votre agitation n'auront aucune prise sur la réalité, alors vous ne le voulez pas vraiment ; par exemple, les conservateurs de tous poils qui voudraient revenir au capitalisme de laisser-faire ou à de petites communautés rurales ; ils se font simplement plaisir en se racontant des histoires :

(b) si vous ne voulez pas les moyens de ce que vous dites vouloir, alors vous ne le voulez pas effectivement ; par exemple, les pacifistes qui déclarent être opposés à Hitler, mais refusent la guerre contre lui, ou les armes pour la faire ;

(c) si vous ne voulez pas les conséquences probables de ce que vous prétendez vouloir, alors vous ne le voulez pas effectivement ; par exemple la gauche britannique qui prétend vouloir l'indépendance de l'Inde, mais cache au peuple que celle-ci entraînera probablement une baisse du niveau de vie en Angleterre.

On n'en finirait pas de citer les sarcasmes d'Orwell contre tous les discours ou engagements politiques qu'il juge être de la « blague » (*humbug*) ou du « fantasme masturbatoire ». La politique est clairement pour lui le lieu de l'effectivité. Orwell est un réaliste. Non au sens burnhamien de la *realpolitik* et du cynisme – c'est-à-dire du culte de la puissance et du mépris des valeurs morales communes – mais au sens où la politique commence par la reconnaissance que les pierres sont dures et que deux et deux ne feront jamais cinq.

(3) Le socialisme apparaît à Orwell comme le moyen le plus rationnel, c'est-à-dire à la fois le plus juste et le plus efficace, de faire face à la crise des années 1930, qu'il interprète à l'instar de la plupart des contemporains comme une crise à la fois économique et « de civilisation ». Le capitalisme de « laisser-faire » est en échec, et il y a dans la population un désir profond et légitime de sécurité (c'est-à-dire d'une organisation rationnelle de l'économie, d'une protection contre le chômage, d'un système de santé accessible à tous, d'une éducation publique et gratuite, etc.), désir que le capitalisme privé est incapable de satisfaire et qui suppose la mise en place d'un État providence. Les fascismes et le communisme s'appuient sur ces aspirations et semblent à cette époque plus efficaces, mais ils ne s'attaquent pas seulement aux libertés : ils créent de nouvelles formes de domination qui ne reposent plus sur l'argent mais sur la force brutale et sur le pouvoir nu. La seule issue *rationnelle* (il faut insister ici sur la dimension rationaliste de la réflexion d'Orwell) est un socialisme démocratique qui combine l'efficacité économique du collectivisme avec la sauvegarde des libertés politiques et culturelles. Dans la Seconde Partie du *Quai de Wigan*, Orwell n'hésite pas à déclarer :

Tout être capable de se servir de son cerveau voit bien que le socialisme, en tant que système appliqué sans réticence à

l'échelle mondiale, offre une issue à nos maux. Le socialisme nous garantirait au moins de quoi manger, même s'il venait à nous priver de tout le reste. En un sens, le socialisme est si conforme au bon sens le plus élémentaire que je m'étonne parfois qu'il n'ait pas déjà triomphé[311].

3. Orwell et l'échec du socialisme

Mais, dans le même livre où il fait cette déclaration, Orwell reconnaît simultanément, avec une lucidité exceptionnelle à gauche, que le socialisme, non comme idée mais comme réalisation, a échoué partout : il a échoué en URSS, où il s'est transformé en une des pires tyrannies de l'histoire, qui s'est faite l'ennemie non seulement de la liberté mais aussi de l'égalité en créant un nouveau type de domination de classe, une domination bureaucratique ; il a échoué en Allemagne et en Italie, où il a été défait par les fascismes ; il a échoué en Grande-Bretagne et en France, où il a été incapable d'entraîner une majorité des classes populaires et moyennes dans un projet de transformation sociale et démocratique radicale. Aussi, Orwell n'a-t-il jamais cessé, de 1936 à sa mort, de poser et de se poser la question : pourquoi le socialisme a-t-il jusqu'ici échoué ?

Sa réponse – qu'il esquisse dans la seconde partie du *Quai de Wigan* et qu'il développera, précisera et complexifiera dans les treize années suivantes – peut être résumée grossièrement en deux points.

Premièrement, le socialisme a été réduit à tort à une forme d'organisation économique : au collectivisme. Certes, celui-ci est une condition nécessaire du socialisme (tant qu'il y a un capitalisme privé, la domination de classe se maintient) ; mais, en tant que tel, il est parfaitement compatible avec de nouvelles formes de domination de classe reposant non plus sur l'argent mais sur l'organisation (sur le *management*) et sur le pouvoir recherché et exercé pour lui-même ; et le collectivisme est même susceptible de favoriser l'émergence de ces nouvelles formes de domination. Dans sa recension de *La Route de la servitude* de l'économiste libéral Friedrich Hayek (1944), Orwell écrit :

Il y a beaucoup de vrai dans la partie critique de la thèse du professeur Hayek. On ne dira jamais assez – et d'ailleurs on l'a fort peu dit – que le collectivisme n'est pas démocratique par nature, mais qu'au contraire il confère à une minorité tyrannique des pouvoirs tels que les inquisiteurs espagnols n'auraient jamais osé en rêver[312].

Deuxièmement, dans ce processus antidémocratique, la classe intellectuelle (prise au sens large) joue un rôle décisif : au travers de l'avant-garde de type léniniste ou des comités des réformateurs socialistes experts comme la *Fabian Society*, les intellectuels ont pris les commandes à l'intérieur du mouvement socialiste ; de manière plus générale, ils tendent à développer et à répandre dans l'ensemble de la société des manières de penser et des attitudes comme le mépris des faits et de la vérité objective, et le rejet de la décence commune, en faveur des pratiques de la *realpolitik* et du culte du pouvoir.

À ces efforts des intellectuels pour établir un contrôle des esprits au service des anciens ou des nouveaux pouvoirs (à l'intérieur du mouvement socialiste comme dans l'ensemble de la société), Orwell oppose un socialisme de l'homme ordinaire, dont les fondements ne sont pas dans une doctrine ou dans une théorie (lesquelles sont trop souvent des moyens de pouvoir) mais dans l'expérience vécue par chacun dans son propre environnement social et local : la capacité de chacun à voir de ses propres yeux et à juger à partir des valeurs de base communes. Tous les romans, essais et articles qu'Orwell a écrits à partir de 1936 peuvent être lus comme destinés à renforcer la confiance de ses lecteurs dans leur propre expérience, ou à élargir celle-ci.

Dans cette entreprise, certains écrivains et penseurs conservateurs, libéraux ou

anarchistes, dont simultanément Orwell désapprouve radicalement les conceptions philosophiques et politiques, constituent à ses yeux des alliés utiles et significatifs. Ce sont des alliés pour deux raisons. D'une part, ils sont beaucoup plus lucides que la majorité des écrivains et penseurs socialistes sur les nouvelles formes de contrôle des esprits et sur leurs dangers. D'autre part, contre le snobisme de nombreux intellectuels prétendument progressistes et contre leur mépris pour les mentalités populaires (c'est-à-dire, contre l'effort de ces intellectuels pour recréer en permanence des « distinctions » sociales et culturelles qui sont en réalité des armes puissantes au service d'une politique de domination), ces écrivains et ces penseurs conservateurs, libéraux et anarchistes se trouvent souvent défendre des expériences, des valeurs et des réactions qui sont, en réalité, bien plus démocratiques, c'est-à-dire égalitaires, que celles des intellectuels supposés progressistes.

Ici se pose la question : pour décrire cette stratégie originale et hétérodoxe de lutte contre l'emprise, au sein de la gauche, des modes de pensée antipopulaires et antidémocratiques, les termes de « socialisme » ou de « socialisme démocratique » sont-ils les plus appropriés ? Est-ce qu'une caractérisation plus complexe comme celle d'« anarchiste tory » ne serait pas plus exacte ?

4. « Anarchiste tory » ? L'enjeu du débat

Ce qui est en jeu ici n'est pas une simple affaire d'-ismes. Lire Orwell comme étant fondamentalement un anarchiste tory a, de mon point de vue, deux conséquences, que je crois désastreuses[313].

(1) Si Orwell est, en réalité, c'est-à-dire, dans ses réactions profondes, un « anarchiste tory », s'il est, par conséquent, un « anarchiste tory » essayant d'être ou de se proclamer « socialiste », il est condamné à être un penseur irrémédiablement incohérent, un penseur qui cache derrière une façade socialiste une attitude politique profondément différente. La lecture d'un tel penseur peut être aussi stimulante et passionnante qu'on voudra ; il n'en reste pas moins qu'un penseur irrémédiablement incohérent ne peut pas être un penseur réellement important et sérieux, c'est-à-dire un penseur dont les idées offrent une compréhension profondément nouvelle de nos problèmes politiques.

(2) Si Orwell est fondamentalement un conservateur, tant comme homme que comme penseur, alors la gauche et l'extrême-gauche ont eu raison d'avoir de fort soupçons à son égard dans le passé et de rester aujourd'hui très réticentes à s'approprier ses idées et à faire de ses écrits une source utile d'inspiration : si Orwell est au bout du compte un conservateur, il ne saurait être une référence ou un guide fiable pour les gens de gauche et d'extrême-gauche.

Pour contribuer à ce débat, je me propose, dans la suite de cet exposé, d'essayer de clarifier la relation que la pensée d'Orwell entretient avec le conservatisme (elle n'est pas symétrique, à mon avis, de celles qu'il entretient avec le libéralisme et avec l'anarchisme, lesquelles ne sont d'ailleurs pas symétriques entre elles non plus).

Cette relation entre Orwell et le conservatisme peut être abordée sous des aspects divers. Par exemple, au travers des questions du patriotisme et de l'anglicité (*Englishness*). Un livre récent et fort intéressant de Philip Bounds, *Orwell and Marxism*, vient d'apporter de nouvelles lumières sur cette question ; il montre notamment qu'une « tentative pour transfigurer la politique socialiste par une injection de patriotisme anglais a été centrale dans la culture de gauche des années 1930. Les plus importants défenseurs de cette nouvelle forme de "patriotisme radical" ont été un groupe d'intellectuels membres du parti communiste ou proches de lui. [314] ». À la lumière de cet apport nouveau de la recherche, il devient encore plus clair que le patriotisme d'Orwell en 1939 ne saurait être qualifié de « tory », mais qu'il doit être bien plutôt relié à certaines idées sur la relation entre anglicité et lutte pour la liberté, notamment au sein de ce que l'on appelait alors la « tradition radicale anglaise »[315]. Si ceci est vrai, il devient beaucoup plus difficile de voir (comme on l'a souvent fait) dans l'explosion du patriotisme orwellien en 1939 une simple résurgence des idées et des émotions de sa jeunesse.

Mais je voudrais ici me concentrer plutôt sur le débat philosophique et politique entre conservatisme et socialisme tel qu'Orwell le présente dans un essai qui ne compte pas parmi les plus connus mais qui mérite d'être regardé de près : « La révolte intellectuelle ».

5. « La révolte intellectuelle »

« La révolte intellectuelle » a été publié sous la forme d'une série de quatre articles, parus au rythme d'un par semaine en janvier et février 1946 dans le *Manchester Evening News*. Puis l'ensemble a été republié en un bloc, en avril de la même année, dans la revue allemande *Neue Auslese*, accompagné d'un *Nachwort* (une postface) dont l'original anglais est perdu.

Dans cet essai, Orwell dresse sa propre carte du débat politico-intellectuel tel qu'il se le représente à cette époque, c'est-à-dire à un moment où les idées de la dernière période de sa vie, celles qui vont se condenser dans *1984*, sont déjà pleinement développées ou en train de s'élaborer. Cette carte peut être facilement complétée (1) par les recensions d'un certain nombre de livres écrits par des auteurs qui sont ici simplement mentionnés ou traités brièvement (Hayek, Maritain, etc.), et (2) par les idées exprimées de manière beaucoup plus complète dans ses grands essais politiques contemporains[316].

Le point de départ explicite de l'essai est le projet de confronter entre elles les réactions inquiètes d'un certain nombre de penseurs contemporains face à la bureaucratisation croissante de la vie économique et sociale, et à la menace que celle-ci représente tant pour l'autonomie des individus que pour les formes de la vie en commun.

Indubitablement, partout, la tendance va vers une économie planifiée et s'éloigne d'une société individualiste dans laquelle les droits de propriété sont absolus et où l'accumulation d'argent est la motivation principale. Cependant, en parallèle avec cette évolution, nous avons connu une révolte intellectuelle qui ne vient pas simplement du malaise des propriétaires devant la menace qui touche leurs privilèges. Sinon une majorité, du moins une large portion des meilleurs esprits de notre temps sont consternés par la tournure des événements et doutent fort que la seule sécurité économique soit un objectif qui en vaille la peine. La forme russe du socialisme a provoqué une déception très étendue et, plus profondément encore, on sent une méfiance à l'égard de toute la machine civilisatrice et de ses buts implicites[317].

Cette tendance lourde de nos sociétés laisse-t-elle une chance à l'instauration d'une société plus libre, plus égale et plus fraternelle ?

Orwell examine dans les quatre articles successifs, qui constituent donc les quatre chapitres de l'essai, quatre types de réponse. Je les résumerai très brièvement.

Le premier chapitre est consacré aux *pessimistes*, ceux qui refusent de croire à la possibilité d'une société à la fois libre et égale. Orwell en évoque diverses sortes ; je les classerai en quatre groupes. (1) Les *néopessimistes* dont le paradigme est le poète T. E. Hulme, mort en 1917, qui a influencé des auteurs comme T. S. Eliot (et sa revue *Criterion*), Wyndham Lewis, Malcolm Muggeridge, Graham Greene et Evelyn Waugh. Sur le plan littéraire et culturel, ils peuvent être des modernistes. Certains d'entre eux ont eu, au moins dans les années 1930, des sympathies pour l'idée d'une révolution fasciste. Ils ont en commun qu'ils refusent « de croire que la société humaine puisse être fondamentalement améliorée. L'homme n'est pas perfectible »[318]. (2) Ceux qui développent une critique antitotalitaire aboutissant à l'idée que « la tentative d'établir la liberté et l'égalité finit toujours par un État policier »[319] (ou, comme on le dira dans les années 1970 en France, que toute aspiration révolutionnaire conduit au Goulag). (3) Ceux qui défendent le capitalisme libéral, comme notamment Hayek, qui en ces temps keynésiens était à contre-courant. (4) Enfin il y a Burnham, apologiste à la fois de la révolution managériale (qui doit permettre le dépassement du capitalisme aussi bien que du socialisme) et du machiavélisme

(c'est-à-dire de l'idée que la politique n'est rien d'autre qu'une lutte pour le pouvoir, et que tous les discours sur les idéaux et les valeurs ne sont que des mensonges, conscients ou non).

Le deuxième chapitre est consacré aux *socialistes de gauche*, qu'Orwell appelle aussi « socialistes utopiens ». Ce sont des optimistes, comme tous les socialistes, mais leur caractéristique est qu'ils sont restés fidèles à l'idée originelle du socialisme et n'ont pas basculé dans le socialisme bureaucratique ni dans le culte du pouvoir, comme l'ont fait typiquement les intellectuels communistes ou fabiens[320]. Les principales figures en sont Arthur Koestler (un ancien kominternien) et Ignazio Silone (un ancien dirigeant de premier plan du PC italien). Les lecteurs du *Zéro et l'infini* et de *L'École des dictateurs* auront sans doute du mal à accepter que leurs auteurs soient considérés comme des optimistes. Mais ceux-ci le sont (à cette époque encore du moins) au sens où Orwell l'est aussi, et que je préciserai un peu plus loin.

Le troisième chapitre est consacré aux *réformateurs chrétiens*, c'est-à-dire à ceux qui estiment qu'il existe une certaine convergence entre les valeurs chrétiennes et celles du socialisme, ou qui considèrent (à bon droit selon Orwell) « que, si notre civilisation ne se régénère pas moralement, elle risque de périr »[321]. Deux familles de pensée l'intéressent ici particulièrement. (1) Ceux qui cherchent à élaborer un christianisme social et démocratique, dont la principale figure est le philosophe français Jacques Maritain, pour lequel Orwell nourrit manifestement une haute estime (beaucoup plus que pour Emmanuel Mounier qu'il tient pour un compagnon de route du PC). (2) Ceux qui rejettent le socialisme et l'industrialisme, et prônent une société de petites communautés à dominante rurale, ce qu'Orwell brocarde sous le nom de « médiévalisme ». Ici la figure principale est G. K. Chesterton[322].

Le quatrième chapitre traite des *pacifistes* et *anarchistes* (dont je ne dirai rien puisque je me concentre ici sur la relation entre le socialisme et les divers conservatismes).

Cette revue des opinions sur l'évolution de la société contemporaine fait apparaître qu'il y a pour Orwell au moins trois débats fondamentaux : (1) le débat « optimisme ou pessimisme ? », où le politique touche à l'anthropologie et l'économie ; (2) le débat sur le bonheur, où le politique touche à la philosophie ; (3) le débat sur la « crise spirituelle », où le politique touche à la morale et à la religion.

6. Premier débat : optimisme contre pessimisme

Ce conflit n'est pas une affaire de tempérament, de verre demi-plein ou demi-vidé. La question est : une société libre et égale, une société libérée de la domination de classe est-elle possible ? La réponse d'Orwell est : « oui ». Il est clairement dans le camp des optimistes. Mais la nature de cet optimisme doit être précisée. Il faut distinguer ici, en effet, deux sortes d'optimisme, que je propose d'appeler *l'optimisme de la nécessité* et *l'optimisme de la possibilité*.

Un optimiste de la nécessité croit qu'une société libre et égale existera nécessairement un jour. Il peut croire en un progrès continu à travers des réformes et par le moyen de l'éducation, comme Condorcet ; ou il peut croire en un progrès à travers des conflits et des reculs apparents, à travers un processus dialectique, comme les marxistes. Ces deux formes d'optimisme de la nécessité sont, aux yeux d'Orwell, illusoires ; politiquement, elles sont ou inefficaces ou dangereuses.

L'optimisme à la Condorcet est de toute évidence injustifié, car nous n'avons absolument aucune garantie que l'Histoire avancera constamment dans la bonne direction, et il mène à l'illusion que des idées éclairées et des plans de réforme feront le travail à notre place. Ici, ce sont les pessimistes qui marquent le point.

Il y a un risque à ignorer les néo-pessimistes car, jusqu'à un certain point, ils ont raison. Tant que l'on pense à court terme, il est sage de ne pas trop espérer du futur. Les plans pour l'amélioration de l'humanité tombent régulièrement à l'eau et le pessimiste a bien plus souvent que l'optimiste l'occasion de s'écrier « Je vous l'avais bien dit ! » En général, les prophètes de malheur ont eu plus souvent raison que ceux qui s'imaginaient qu'un véritable pas en avant serait accompli grâce à l'enseignement pour tous, au vote des femmes, à la Société des Nations, et autres choses du même genre[323].

Quant à l'optimisme dialectique, il sert à justifier la perpétuation sans fin des pires crimes, comme Orwell l'a montré de manière convaincante dans « Le gradualisme catastrophique ».

Il est logique de fermer les yeux sur la tyrannie et les massacres une fois posé que le progrès est inéluctable. Si chaque époque est forcément meilleure que la précédente, alors toutes les folies et tous les crimes qui font avancer le processus historique peuvent être justifiés[324].

Pour l'optimiste de la possibilité, l'optimiste « à la Orwell », nous avons toutes les raisons de refuser le dogme selon lequel une société libre et égale serait inévitable ; mais nous avons également toutes les raisons de rejeter l'idée, non moins dogmatique, qu'une telle société serait impossible et que la domination de classe, sous une forme ou sous une autre, serait inévitable. Ici, les pessimistes ont diverses objections. Mais Orwell a de fortes réponses.

La *première objection* est des plus classiques ; elle repose sur l'idée que la soif de pouvoir et de richesses est inscrite dans la nature humaine.

On raconte l'histoire humaine comme une longue suite de jalousies, de vols et d'oppression : l'homme, dit-on, tentera toujours de profiter le plus possible de son voisin ; il accaparera toujours davantage de biens pour lui et sa famille ; il est pécheur par nature et ne peut devenir vertueux par décret. En foi de quoi, quand bien même l'exploitation économique pourrait être dans une certaine mesure contrôlée, la société sans classe est à jamais impossible[325].

La réponse d'Orwell est qu'il s'agit d'une idée arriérée, correspondant à un stade primitif de l'histoire humaine où l'abondance était inimaginable.

Pour moi, la bonne réponse à cette thèse est qu'elle date de l'âge de pierre. Elle présuppose que les biens matériels seront à jamais désespérément rares. Si la soif de pouvoir des êtres humains pose effectivement un grave problème,

rien ne nous dit que la soif de richesses soit chez eux une caractéristique permanente. Si nous sommes égoïstes en matière économique, c'est que nous vivons tous dans la terreur de la pauvreté. Mais, quand un bien existe en abondance, personne n'essaie de s'en procurer plus qu'il n'en a besoin. Personne n'essaie de s'accaparer un coin d'air, par exemple. Le millionnaire comme le mendiant se contente d'autant d'air qu'il peut en respirer[326].

La deuxième objection, tout aussi classique, est qu'une démocratie véritable et une société sans domination de classe seraient complètement irréalisables.

La société est inévitablement gouvernée par des oligarchies qui conservent le pouvoir par la force et l'imposture, et dont l'unique objectif est le pouvoir, toujours plus de pouvoir pour eux-mêmes[327].

La réponse d'Orwell est qu'il s'agit là aussi d'une conception que les développements de la technique ont rendue totalement désuète.

Une grande partie de l'enseignement de Machiavel a été invalidé par l'essor de la technologie moderne. À l'époque où Machiavel écrivait, l'égalité humaine était, sinon impossible, du moins certainement indésirable. Au milieu de la pauvreté générale du monde, une classe privilégiée était nécessaire afin de maintenir en vie les arts de la civilisation. Dans le monde moderne, où il n'existe pas de raison matérielle empêchant tous les êtres humains d'atteindre un niveau de vie relativement élevé, cette nécessité disparaît. L'égalité humaine est techniquement possible[328].

Cette réponse est particulièrement importante. Même si Orwell n'aime pas beaucoup « l'âge de la machine », il est clair pour lui que c'est seulement grâce à la révolution industrielle et à ce que les marxistes ont appelé « le développement des forces productives » que le socialisme a cessé d'être une utopie et a pu devenir un programme économique et politique véritable. Par conséquent, toute idée de retour en arrière est une chimère. Il nous faut nous confronter aux nombreux risques de « l'âge de la machine » ou renoncer à la politique. Ce réalisme orwellien n'a rien à voir avec le « réalisme » de Burnham (qui n'est qu'un autre nom du culte de la puissance). La même exigence de réalisme disqualifie non seulement ce qu'Orwell appelle le médiévalisme d'Eliot et de Chesterton, mais également l'analyse économique beaucoup plus sérieuse d'Hayek.

C'est Hayek, en effet, qui exprime avec le plus de force la *troisième objection* : la centralisation économique prônée par les socialistes conduit à la tyrannie. Orwell commence par répondre qu'il y a dans la population un désir profond et légitime de sécurité, c'est-à-dire d'État-providence.

La défense compétente du capitalisme par Hayek, par exemple, est un travail inutile puisque rares sont les gens qui voudraient retourner au capitalisme d'autrefois. Confrontés à un choix entre le servage et l'insécurité économique, les masses, dans tous les pays, choisiraient sans doute carrément le servage, en tout cas si on lui attribuait un autre nom[329].

Ainsi formulée, cette réponse n'est certes pas fausse, mais elle est faible, parce qu'elle reste dans les termes du dilemme posé par Hayek : sécurité ou liberté.

Mais, en réalité, poursuit Orwell – et cette seconde réponse paraît plus convaincante –, le capitalisme de laisser-faire ne garantit pas la liberté : il mène, n'en déplaise à Hayek, à la constitution de monopoles et, donc, à des tyrannies privées, qui sont pires que l'État tyran.

Un retour à la « libre » concurrence signifie pour la grande masse des gens une tyrannie sans doute pire encore – parce que plus irresponsable – que celle de l'État. L'ennui avec la concurrence, c'est qu'il y a toujours un gagnant. Le professeur Hayek nie que le capitalisme libéral mène nécessairement au monopole, mais dans la pratique c'est bien là que ce système a mené[330].

Le capitalisme d'Hayek, c'est l'insécurité plus la tyrannie.

L'idée que l'extension des pouvoirs de l'État, si elle est démocratiquement contrôlée, est

moins dangereuse pour la liberté que l'extension des pouvoirs des intérêts privés est fréquemment exprimée par Orwell, même quand il s'agit de domaines aussi sensibles que celui de l'information. En avril 1947, il va jusqu'à suggérer que certains journaux de la presse populaire pourraient être avantageusement nationalisés.

Cette suggestion a toujours provoqué une exclamation d'horreur. Il semble que nationaliser la presse serait du « fascisme », alors que la « liberté de la presse » consiste à permettre à quelques millionnaires de contraindre plusieurs centaines de journalistes à falsifier leurs opinions[331].

La *quatrième objection* est celle des conservateurs antitotalitaires : le perfectionnisme conduit au totalitarisme.

Les sociétés qui cherchent à établir un « paradis sur Terre » finissent toujours dans la tyrannie. [...] S'il a pour but la société parfaite et pense savoir comment l'atteindre, un homme d'État ne se laissera arrêter par rien pour forcer les autres à suivre le même chemin, et ses idéaux politiques seront inextricablement liés à son désir de rester au pouvoir. En pratique, on ne parvient jamais à la société parfaite, et le terrorisme employé dans ce but n'engendre rien d'autre qu'un besoin de terrorisme sans cesse renouvelé[332].

En conséquence, la tentative d'établir la liberté et l'égalité aboutit toujours à un État policier.

La bonne réponse, écrit Orwell, est de « dissocier le socialisme de l'utopisme ».

Toute l'argumentation néo-pessimiste consiste en gros à fabriquer un épouvantail pour pouvoir le démolir ensuite. Cet épouvantail, c'est la perfectibilité humaine. Les socialistes sont accusés de croire que la société peut devenir – et même, qu'après l'instauration du socialisme, elle sera – entièrement parfaite ; donc que le progrès est inévitable. Mettre en pièces ce genre de croyances est un jeu d'enfant, bien évidemment. La réponse – il faudrait la clamer plus haut et fort qu'on ne fait ordinairement – est que le socialisme n'est pas un perfectionnisme, ni même sans doute un hédonisme. Les socialistes ne se prétendent pas capables de rendre le monde parfait ; ils s'affirment capables de le rendre meilleur[333].

Nous sommes ici conduits au problème du bonheur, qui est un problème à la fois philosophique et politique.

7. Deuxième débat : La question philosophique et politique du bonheur

Pour Orwell, le bonheur est clairement une question politique, et peut-être même la question politique par excellence.

Certes, aucun individu sincère ne prétend que le bonheur soit *aujourd'hui* la condition de vie normale des êtres humains adultes ; mais peut-être pourrait-il le devenir, et c'est sur cette question que porte toute controverse politique sérieuse[334].

La première idée d'Orwell sur ce sujet est qu'il est impossible de croire en un bonheur parfait et complet, parce qu'il est impossible de donner un sens à une telle idée.

Tous les efforts pour décrire un bonheur *permanent* ont été des échecs. [...] Les utopies "favorables" sont invariablement peu appétissantes et elles manquent d'ailleurs de vitalité. [...] Les êtres humains sont incapables de décrire, voire d'imaginer le bonheur si ce n'est en termes de contraste[335].

Le bonheur est toujours relatif aux maux auxquels il permet d'échapper. Une conséquence de cette relativité du bonheur est que, même dans des vies terriblement difficiles et malheureuses, il y a généralement des moments de bonheur. Dans *Politique contre Littérature*, Orwell évoque ainsi « la part infime de bonheur qui échoit à la plupart des hommes[336] ».

Mais, inversement, il ne faut pas oublier qu'il y a, dans toutes les vies, une « horreur de l'existence », qui est la part de vérité du pessimisme.

Notre esprit est le plus souvent habité – c'est du moins le cas chez tout être normal – par la conviction que l'homme est un animal plein de noblesse et que la vie vaut la peine d'être vécue ; mais il y a aussi une sorte de moi intime qui reste atterré, au moins par intermittence, devant l'horreur de l'existence. [...] D'après tout ce qu'il nous est donné de voir, l'horreur et la douleur font nécessairement partie de la perpétuation de la vie sur cette planète, et les pessimistes comme Swift ont donc toute latitude pour déclarer : « Si l'horreur et la douleur doivent toujours être notre lot, comment la vie pourrait-elle être sensiblement améliorée ? [337] »

Ces réflexions conduisent Orwell à rejeter vigoureusement le matérialisme hédoniste du paradis terrestre, surtout quand il est décrit dans la version « techniciste » qu'en donne Wells.

C'est un monde dont les idées-forces sont un hédonisme éclairé et la curiosité scientifique. Tous les maux et toutes les misères dont nous souffrons aujourd'hui ont disparu. Ignorance, guerre, pauvreté, saleté, maladie, frustration, faim, peur, surmenage, superstition – tout cela a disparu. Ainsi exprimé, il est impossible de nier qu'il s'agit du genre de monde que nous espérons tous. Nous voulons tous éliminer les choses que Wells veut éliminer. Mais existe-t-il réellement quelqu'un qui désire vivre dans une utopie wellsienne ? Au contraire, ne *pas* vivre dans un tel monde, ne *pas* s'éveiller dans un jardin hygiénique de banlieue infesté d'institutrices nues, est en fait devenu un objectif politique conscient. Un livre tel que *Le Meilleur des Mondes* est l'expression de la véritable peur que ressent l'homme moderne devant la société hédoniste rationnelle qu'il pourrait avoir la capacité de créer. Un écrivain catholique a dit récemment que les utopies sont maintenant techniquement possibles et que, en conséquence, *comment éviter l'utopie* est devenu un problème sérieux[338].

Néanmoins, il y a dans l'humanité une aspiration très profonde au bonheur sous la forme d'une société libre et égale. Comme cette aspiration est largement répandue, elle constitue une force motrice politique tout à fait réelle et effective.

Le désir de la perfection terrestre a une très longue histoire derrière lui. Si l'on étudiait la généalogie des idées représentées par des écrivains comme Koestler et Silone, on verrait qu'elle remonte aux premiers chrétiens et aux révolutions des esclaves de l'Antiquité, par le biais de rêveurs utopistes tels que William Morris et de démocrates mystiques tels que Walt Whitman, en passant par Rousseau, par les *diggers* et les *levellers* anglais ainsi que par les

révoltes paysannes du Moyen Âge. Les pamphlets de Gerrard Winstanley – le *digger* de Wigan, dont la tentative de mise en place d'un communisme primitif a été écrasée par Cromwell – sont étrangement proches de la littérature moderne de gauche. Le « paradis terrestre » n'a jamais été réalisé mais, en tant qu'idée, il ne semble pas qu'il doive jamais disparaître, en dépit de la facilité avec laquelle il peut être vilipendé par les pragmatiques politiques de toutes tendances. Ce concept se fonde sur la croyance en une nature humaine ayant un comportement plus décent à l'origine et capable d'un développement indéfini. Cette croyance a été la force motrice principale du mouvement socialiste, y compris des sectes clandestines qui ont préparé la route de la révolution russe, et on peut très bien affirmer que les utopiens, pour l'instant une minorité éparpillée, sont les véritables défenseurs de la tradition socialiste[339].

Finalement, le vrai but du socialisme n'est pas le bonheur, mais la fraternité. Le bonheur est « par-dessus le marché ».

Le véritable objectif du socialisme n'est pas le bonheur. Le bonheur, jusqu'ici, a été une conséquence et, pour autant que nous le sachions, il en sera peut-être toujours ainsi. Le véritable objectif du socialisme est la fraternité humaine. C'est ce que tout le monde pense plus ou moins, bien que ce ne soit pas souvent dit, ou en tout cas pas suffisamment fort. Si les hommes s'épuisent dans des luttes politiques déchirantes, se font tuer dans des guerres civiles ou torturer dans les prisons secrètes de la Gestapo, ce n'est pas afin de mettre en place un paradis avec chauffage central, air conditionné et éclairage *a giorno*, mais parce qu'ils veulent un monde dans lequel les hommes s'aiment les uns les autres au lieu de s'escroquer et de se tuer les uns les autres[340].

La dimension morale est constitutive du socialisme d'Orwell. D'où la question : la religion, chrétienne, en particulier, peut-elle jouer ici un rôle véritable ?

8. Troisième débat : socialisme et religion

Il est clair, aux yeux d'Orwell, que les penseurs chrétiens peuvent fournir aujourd'hui une contribution utile au camp progressiste.

Le fait que des écrivains et des penseurs de la stature de Maritain, Eliot, Reinhold Niebuhr et Christopher Dawson aient été forcés non seulement à s'intéresser à la politique contemporaine mais aussi à se mettre dans les rangs de ce qu'on appelle, de manière vague, le camp « progressiste », permet de contrebalancer l'optimisme un peu facile et le matérialisme mal élaboré qui sont une des faiblesses du mouvement de gauche[341].

Mais Orwell est plus que sceptique sur la possibilité d'une synthèse entre christianisme et socialisme.

Si la croyance en la vie après la mort et le désir du bonheur terrestre ne sont pas irréconciliables, ils tirent dans deux directions opposées. [...] L'idée de se soumettre à la volonté de Dieu et l'idée d'un contrôle croissant de la nature par les êtres humains sont ressenties comme antinomiques. [...] Le christianisme, de par sa nature, est « détaché des contingences », tandis que le socialisme est, de par sa nature, « de ce monde »[342].

Les chrétiens sont pris dans un dilemme.

La religion chrétienne comprend des doctrines qui en sont une partie intégrante et qu'un très grand nombre de personnes ne veulent plus accepter. La croyance en l'immortalité, par exemple, est presque certainement en baisse. Si l'Église s'accroche à de telles doctrines, elle ne pourra pas attirer la grande masse des gens ; mais si elle les abandonne, elle aura perdu sa raison d'être et pourrait très bien disparaître[343].

Sur ce dernier point, il vaut la peine de noter qu'Orwell est particulièrement sévère contre les penseurs chrétiens qui adoptent une stratégie de conciliation et qui déclarent que « même les doctrines les plus centrales de la religion chrétienne ne doivent pas être prises dans un sens littéral »[344]. Manifestement, il y a là pour lui une mystification qui masque un problème très sérieux non seulement pour les chrétiens mais pour les socialistes également. Orwell n'est pas loin, en effet, d'attribuer l'accroissement de la faim de pouvoir dans le monde moderne à « la mort de Dieu » ou, plus précisément, à l'affaiblissement de la croyance dans l'immortalité de l'âme.

Il n'y a guère de doute que le culte moderne de la puissance ait un rapport avec le sentiment que la vie ici et maintenant est la seule vie qui existe. Si la mort met fin à tout, il devient beaucoup plus difficile de croire que vous pouvez être dans le vrai, même si vous êtes vaincu. Les hommes d'État, les nations, les théories, les causes que l'on défend sont presque inévitablement jugés à l'aune de leur succès matériel[345].

Ainsi, selon Orwell, cette crise spirituelle ouvre de « terribles possibilités » et elle a déjà des conséquences ravageuses en politique. Mais il est difficile de voir comment le christianisme pourrait aider dans cette situation : il fait partie du problème, et il ne peut donc pas être la solution.

Enfin, Orwell déplore, parmi les penseurs chrétiens qui sont ses contemporains, une tendance forte au refus de la modernité prise comme un tout, une tendance évidente dans les écrits de G. K. Chesterton et de T. S. Eliot, mais qui est particulièrement nocive dans ce qu'il appelle d'une formule frappante les « *silly-clever religious book* »[346] : les livres religieux « bêta-malins », comme a joliment traduit Bernard Hoepffner.

Les cibles préférées de ces gens-là sont T. H. Huxley, H. G. Wells, Bertrand Russell, le professeur Joad et autres écrivains associés, dans la pensée populaire, à la science et au rationalisme. [...] Une des raisons pour lesquelles ces gens-là ont toujours droit à d'extraordinaires louanges dans la presse est qu'en politique ils sont invariablement affiliés à la réaction[347].

Cette attaque, qui est récurrente dans les chroniques *À ma guise* et ailleurs, vaut la peine d'être relevée pour au moins deux raisons. Premièrement, il est difficile quand on lit une page comme celle-ci de faire d'Orwell un antimoderniste. Deuxièmement, quand, dans « Politique contre Littérature », Orwell caractérise l'attitude politique de Swift, il n'hésite pas à déclarer que « en dépit de ses dons infiniment supérieurs, son point de vue implicite est très semblable à celui des innombrables conservateurs bêtement malins de notre époque »[\[348\]](#).

Cette remarque concernant Swift nous amène à évoquer en conclusion l'unique figure à laquelle, comme je l'ai dit plus haut, Orwell ait jamais appliqué dans ses écrits l'étiquette « anarchiste tory ».

9. La définition orwellienne de l'anarchisme tory. Orwell contre Swift

Swift critique autant qu'on voudra l'*establishment*, mais ce n'est pas un libéral (« ses idées ne sont pas celles d'un libéral » et « il n'est pas un enthousiaste des institutions représentatives »). Ce n'est pas un démocrate (« rien n'indique qu'il aime la démocratie »). Il méprise le peuple et les gens ordinaires (« il ne semble pas avoir une meilleure opinion des gens ordinaires que de leurs dirigeants »). Quoiqu'il critique constamment l'aristocratie, il en partage la vision du monde (« il défend une conception aristocratique tout en voyant bien que l'aristocratie de son époque est dégénérée et méprisable »). Il est hostile à l'égalité (il n'est « pas favorable à une plus grande égalité sociale »). C'est un révolté et un iconoclaste, mais il n'est pas de gauche. C'est un pessimiste profond ; il a même de la vie une conception désespérée ; il n'aime pas les hommes et il est incapable, comme le montre la 4^{ème} partie des *Voyages de Gulliver*, de concevoir un bonheur simplement humain.

Il dénonce l'injustice et l'oppression, mais rien n'indique qu'il aime la démocratie[349].

Mais faut-il en déduire que Swift était d'abord et avant tout un ennemi de la tyrannie et un champion de la pensée libre ? Non : ses idées, pour autant qu'on puisse les discerner, ne sont pas celles d'un libéral. Il est hors de doute qu'il hait les grands seigneurs, les rois, les évêques, les généraux, les dames à la mode, les ordres, les titres et les hochets en tout genre, mais il ne semble pas avoir une meilleure opinion des gens ordinaires que de leurs dirigeants, ni être favorable à une plus grande égalité sociale, ni s'enthousiasmer pour les institutions représentatives[350].

On peut légitimement voir en Swift un révolté et un iconoclaste, mais on ne saurait pour autant le considérer comme « de gauche »[351].

C'est au terme de cette analyse qu'Orwell applique à Swift la qualification d'« anarchiste tory ».

C'est un anarchiste tory, qui méprise l'autorité sans croire à la liberté, et qui défend une conception aristocratique tout en voyant bien que l'aristocratie de son époque est dégénérée et méprisable[352].

Il me paraît difficile de ne pas en conclure que toute application de cette même expression à Orwell manifeste ou une incompréhension radicale ou un détournement plus ou moins délibéré de ses idées.

Toutefois, cette critique politique de Swift comme « anarchiste tory » n'empêche nullement Orwell d'apprécier l'immense talent de Swift, qui est toujours resté un de ses auteurs favoris, et ne l'empêche pas non plus de reconnaître sa clairvoyance (et donc aussi son utilité) politique sur la question du totalitarisme.

La contribution majeure de Swift à la pensée politique, au sens strict du terme, reste sa critique, notamment développée dans la troisième partie [des *Voyages de Gulliver*] de ce que l'on appellerait aujourd'hui le totalitarisme. Il anticipe avec une lucidité extraordinaire l'« État policier » hanté par les mouchards, avec ses perpétuelles chasses aux hérétiques et ses procès pour trahison, organisés à seule fin de neutraliser le mécontentement populaire en le transformant en hystérie guerrière[353].

Sur le plan politique, Orwell lit Swift exactement comme il lit Hayek, Burnham ou Chesterton : comme des gens qui ont des idées et des pseudo-solutions complètement fausses, et même dangereuses, mais qui, sur un certain nombre de points peuvent être infiniment plus perspicaces et pertinents que la plupart des penseurs de gauche. Mais utiliser des conservateurs politiquement intelligents (voire, dans le cas de Swift, littérairement

géniaux) ne veut pas dire être, de quelque façon que ce soit, l'un d'entre eux.

Chronique 9

Russell, Orwell, Chomsky : une famille de pensée et d'action^[354]

Pour quoi associer les noms de Russell, Orwell et Chomsky dans le programme de ce colloque ? Quelles parentés y a-t-il entre leurs pensées mais aussi entre leurs engagements militants respectifs ? Quel genre de lumières pouvons-nous espérer d'eux sur le problème qui nous occupe aujourd'hui : « rationalité, vérité et démocratie » ?

Ce problème peut se résumer très grossièrement de la manière suivante. Il est largement admis que les tyrannies s'appuient sur le mensonge et les préjugés, et que la démocratie suppose l'existence d'un espace public des raisons où s'affrontent pacifiquement des citoyens éclairés. Mais il est largement admis aussi que le savoir confère habituellement à celui qui le possède une supériorité et une autorité sur celui qui ne le possède pas. De nombreux penseurs en ont conclu à l'existence d'un antagonisme irréductible entre vérité et rationalité d'une part, et démocratie de l'autre. Parmi eux, les uns, « amis de la vérité » ou supposés tels, ont considéré que, pour le bien de tous, la réalité du pouvoir devait revenir à ceux qui savent ; de la *République* de Platon à l'*Ère des managers* de Burnham, les variantes de cette conception sont innombrables. Les autres, « amis de la démocratie » ou supposés tels, ont considéré que le savoir n'était en réalité rien d'autre qu'un pouvoir, que les idées de raison et de vérité objective étaient des obstacles à toute politique d'émancipation, et que les seules philosophies appropriées à la démocratie étaient des variantes plus ou moins radicales et plus ou moins sophistiquées de la formule « à chacun sa vérité ».

Le relativisme, nous dit-on, garantit le droit des dominés et des minorités à défendre leur propre vision du monde. Certes, il peut arriver qu'il leur offre temporairement une protection efficace. Mais, fondamentalement, il est contradictoire avec tout projet d'émancipation car il dépossède les dominés des armes de la critique. Comme Paul Boghossian le fait observer dans *La Peur du savoir*,

si [selon cette conception] les puissants ne peuvent plus critiquer les opprimés parce que les catégories épistémiques fondamentales sont inévitablement liées à des perspectives particulières, il s'ensuit également que les opprimés ne peuvent plus critiquer les puissants. Voilà qui menace d'avoir des conséquences profondément conservatrices^[355].

En détruisant l'espace des raisons, le relativisme enferme les plus faibles dans le seul espace des rapports de force où ils seront, par définition, toujours les vaincus. En 1984, dans *Rationalité et cynisme* – une critique dévastatrice des courants de pensée postmodernes et de ce qu'on nomme aujourd'hui la *French Theory* –, Jacques Bouveresse écrivait :

Proposer comme on le fait quelquefois, de liquider définitivement des valeurs »dépassées « comme la rationalité critique ou communicative, la vérité et l'humanité, est une façon curieuse de concevoir le progrès, puisque cela revient à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés^[356].

1. Qu'est-ce qu'un libéral ?

La conviction qu'il existe un lien intime et nécessaire entre liberté et démocratie, d'une part, et rationalité et vérité objective, d'autre part, est au cœur de ce qu'Orwell appelle la « mentalité libérale (*liberal habit of mind*) », un adjectif qu'il entend en son sens originel.

On peut espérer que la mentalité libérale – qui conçoit la vérité comme quelque chose qui existe en dehors de nous, quelque chose qui est à découvrir, et non comme quelque chose que l'on peut fabriquer selon les besoins du moment – survivra[357].

Et dans le long éditorial qu'il rédige en 1946 pour soutenir la revue *Polemic* contre les attaques des intellectuels communistes, il déclare :

Polemic [...] soutient certaines valeurs morales et intellectuelles [...] que l'on appelle de façon un peu vague les valeurs libérales – si l'on utilise le terme « libéral » dans son acception ancienne d'« ami de la liberté ». Son principal but est de défendre la liberté de pensée et de parole qui a été péniblement conquise au cours des quatre cents dernières années, [...] de défendre une conception du bien et du mal, et de l'honnêteté intellectuelle, qui a été à l'origine de tout progrès véritable au cours des siècles passés, et sans laquelle la continuité même de la vie civilisée n'est en aucune façon assurée[358].

Dans *Où meurt la littérature*, écrit quelques mois plus tôt, Orwell avait expliqué qu'en Angleterre, la mentalité libérale était menacée d'être détruite principalement de deux façons. Assurément, par la puissance du capitalisme et par le dirigisme étatique, par « la concentration de la presse entre les mains de quelques milliardaires, l'emprise du monopole sur la radio et le cinéma [...], les pressions d'organismes officiels comme le ministère de l'Information [359] », etc. Mais aussi, et peut-être plus encore, par le reniement des valeurs libérales par les intellectuels eux-mêmes, et particulièrement chez ceux qui devraient y être le plus attachés : les intellectuels de gauche.

Notre époque a ceci de remarquable que ceux qui se révoltent contre l'ordre existant, ou du moins la plupart et les plus représentatifs d'entre eux, se révoltent également contre l'idée d'intégrité individuelle. [...] Dans le passé, au moins au cours des siècles dominés par le protestantisme, l'idée de révolte et celle d'intégrité intellectuelle étaient intimement liées. L'hérétique, en matière politique, morale, religieuse ou esthétique – était quelqu'un qui refusait d'aller contre sa conscience. C'est ce que résumaient les paroles de l'hymne revivaliste :

Ose être un Daniel

Ose te dresser seul

Ose être ferme dans tes convictions

Ose les faire connaître.

Pour mettre cet hymne au goût du jour – commente Orwell avec une ironie amère –, il faudrait transformer chacune de ces exhortations en interdiction[360].

La « mentalité libérale » dont Orwell se réclame est une tradition de pensée et d'action qui a ses racines dans l'histoire, et notamment dans les combats menés pour les libertés de conscience et d'expression contre les Églises officielles et les États despotiques. Ce n'est donc pas une doctrine en bonne et due forme, encore moins une théorie ; c'est une attitude, à la fois intellectuelle, morale et politique, qui associe étroitement le courage du non conformisme et le souci de sincérité, la probité tant à l'égard des faits qu'à l'égard des idées, et la reconnaissance de ce que la vérité n'est pas au pouvoir des hommes – qu'elle ne saurait être « construite » (comme on dit aujourd'hui) par eux.

Une des personnalités intellectuelles qu'Orwell admirait le plus est Bertrand Russell, précisément à cause de la fermeté et de la constance de son attitude libérale.

Il est réconfortant de savoir qu'un homme comme lui existe. Tant que lui et quelques autres de sa trempe seront en vie et en liberté, nous aurons l'assurance que subsistent dans le monde des îlots de santé mentale. [...] Il a un tour d'esprit essentiellement marqué par la *probité*, (*an essentially decent intellect*) par une sorte d'intelligence chevaleresque qui est infiniment moins répandue que la simple intelligence (*cleverness*). Rares sont les hommes qui, au cours des trente dernières années se sont montrés aussi obstinément réfractaires aux balivernes dictées par les modes du moment. En ces temps de panique et de mensonge universels, voilà un auteur dont la fréquentation est salutaire[361].

2. Libéralisme, socialisme, anarchisme

La mentalité fondamentalement libérale de Russell a sa source dans la grande tradition libérale anglaise du XIX^E siècle, celle de John Stuart Mill, et, à travers elle, dans celle des Lumières. Comme il l'expose clairement au début de *Political Ideals*, le critère à partir duquel juger un régime politique ou un système social doit être, selon lui, le degré auquel il favorise le libre développement de l'individu. La liberté, entendue au sens juridico-politique, est moins un but en soi que la condition première de ce développement.

Les idéaux politiques doivent reposer sur ceux de la vie individuelle. [...] Les hommes politiques ne doivent rien prendre en considération qui soit extérieur ou supérieur aux hommes, aux femmes et aux enfants qui, dans leur diversité, composent le monde. [...] Pour autant que cela soit au pouvoir d'un être humain, sa vie réalisera ses meilleures potentialités si elle contient trois choses : des impulsions créatrices et non possessives, de l'égard (*reverence*) pour les autres, et du respect pour l'impulsion fondamentale qui est en soi. Les institutions politiques doivent être jugées selon le bien ou le mal qu'elles font aux individus. Est-ce qu'elles encouragent la créativité et non la possessivité ? Est-ce qu'elles intègrent ou favorisent une attitude d'égard mutuel entre les humains ? Est-ce qu'elles préservent le respect de soi[362] ?

Il est très remarquable que cette profession de foi typiquement libérale figure en ouverture d'un texte qui se révèle vite être un manifeste pour un socialisme anarchisant.

Nous sommes en 1916. Depuis le déclenchement de la Première Guerre mondiale, Russell lutte avec l'énergie du désespoir pour la paix et milite en faveur de l'objection de conscience, un combat qui le conduira bientôt en prison pour six mois. C'est alors qu'il prend conscience que, dans un monde industrialisé où tout pousse à la concentration de puissances économiques et étatiques qui ôtent à l'individu le contrôle sur sa propre existence, les valeurs libérales auxquelles il continue de croire ne pourront être promues que dans le cadre politico-économique d'un socialisme anti-autoritaire. L'entrée en guerre de la Grande-Bretagne sous un gouvernement libéral a montré, aux yeux de Russell, que « le libéralisme traditionnel est incapable de forger des institutions susceptibles de défendre ses propres valeurs[363] ». Il le dira lui-même clairement en 1920 :

Je suis de ceux qui, en conséquence de la guerre, sont passés du libéralisme au socialisme, non parce que j'aurais cessé de vénérer la plupart des idéaux libéraux, mais parce que je ne vois plus guère de place pour eux à moins d'une transformation complète de la structure économique de la société[364].

Le capitalisme et le salariat, explique Russell, sont « deux monstres jumeaux qui dévorent la vie des individus [365] » et doivent être abolis. Après un examen des différentes doctrines en vigueur (marxisme, anarchisme, anarchosyndicalisme), il opte alors pour le socialisme de guilde, une variante de socialisme autogestionnaire et anti-étatiste, qui était influente en Grande-Bretagne à cette époque.

Cette évolution rapide de la pensée de Russell pendant la Première Guerre mondiale et à l'époque de la révolution bolchevique met en lumière le fil qui relie la mentalité libérale originelle et le socialisme anti-autoritaire, et c'est un lien sur lequel Noam Chomsky ne cesse d'insister. Le libéralisme, explique-t-il, est né au XVIII^E siècle, avant l'essor du capitalisme industriel ; les grands penseurs libéraux, et même un Adam Smith, avaient une mentalité pré-capitaliste. Au XIX^E siècle, plusieurs tendances lourdes deviennent prédominantes, qui sont antagonistes des valeurs libérales : l'industrialisation développe des formes de division et de mécanisation du travail destructrices des capacités créatrices des individus ; les firmes

capitalistes deviennent des puissances au moins égales à celles des États, et plus opaques et plus tyranniques qu'eux. En continuant dans ces conditions nouvelles d'identifier liberté et propriété privée, les doctrines et les partis libéraux trahissent les valeurs libérales originelles.

Contrairement à sa version contemporaine, le libéralisme classique [...] s'attachait principalement au droit des individus à contrôler leur propre travail et à la nécessité d'un travail créatif libre sous son propre contrôle – le droit à la liberté et à la créativité humaine. Pour un libéral classique, le travail salarié capitaliste aurait paru totalement immoral parce qu'il entrave le besoin fondamental des gens à contrôler leur propre travail : vous êtes l'esclave de quelqu'un d'autre. [...] En fait, il n'existe pas de points de vue plus antithétiques que libéralisme classique et capitalisme. [...] Si vous prenez les principes de base du libéralisme classique et que vous les appliquez à la période moderne, je pense que vous approcherez d'assez près les principes qui animaient la Barcelone révolutionnaire de la fin des années 1930 – ce qu'on appelle l'« anarcho-syndicalisme ». Je crois que c'est le niveau le plus élevé auquel les humains sont arrivés dans leur tentative d'appliquer ces principes libertaires qui, selon moi, sont les plus justes[366].

La description de la Barcelone révolutionnaire, qu'Orwell découvre en décembre 1936, compte parmi les pages les plus fortes d'*Hommage à la Catalogne*. Cette expérience, et plus encore celle qu'il vit pendant quelques mois sur le front d'Aragon au sein des milices du POUM, est évidemment celle de l'égalité – d'une égalité qui n'est pas comprise comme une fin en soi, comme une uniformisation des individus, mais comme la condition d'une liberté et d'une fraternité authentiques.

On faisait là l'expérience d'un avant-goût du socialisme, et j'entends par là que *l'état d'esprit* qui régnait était celui du socialisme. Un grand nombre des mobiles normaux de la vie civilisée – snobisme, thésaurisation, crainte du patron, etc. – avaient absolument disparu. L'habituelle division en classe de la société avait disparu [...]. Il n'y avait là que les paysans et nous, et nul ne reconnaissait personne pour son maître. Bien entendu, un tel état de choses ne pouvait durer[367].

Si cette expérience est aussi décisive pour Orwell, c'est qu'elle rencontre sa conviction que les diverses formes de socialisme par en haut, dirigées par des intellectuels – qu'il s'agisse du réformisme technocratique fabien ou du parti d'avant-garde léniniste –, ne pourront jamais conduire qu'à un changement de maître : le socialisme authentique est un socialisme par en bas, qui s'appuie sur l'expérience de l'homme ordinaire et sur les valeurs de la décence commune.

À propos de Beatrice Webb, l'une des fondatrices de la Société fabienne, Orwell écrit que « pour beaucoup de ceux qui se réclament du socialisme, la révolution n'est pas un mouvement de masses auquel ils espèrent s'associer, mais un ensemble de réformes que nous, les gens intelligents, allons imposer aux basses classes[368] ». Quant au modèle léniniste du parti d'avant-garde, doté de la théorie juste et chargé d'éclairer les masses sur le chemin de leur avenir, la critique qu'il en dresse dans une lettre à Dwight Macdonald du 5 décembre 1946, en réponse à une question de ce dernier sur la morale qu'on doit tirer de *La Ferme des animaux*, vaut d'être citée entièrement :

Je voulais montrer que *cette sorte* de révolution (une révolution violente menée comme une conspiration par des gens qui n'ont pas conscience d'être affamés de pouvoir) ne peut conduire qu'à un changement de maîtres. La morale selon moi est que les révolutions ne sont une amélioration radicale que si les masses sont vigilantes et savent comment virer leurs chefs dès que ceux-ci ont fait leur boulot. [...] Si les gens pensent que je défends le *statu quo*, c'est parce qu'ils sont devenus pessimistes et qu'ils admettent à l'avance que la seule alternative est entre la dictature et le *laisser-faire* capitaliste. [...] Je pense au contraire que le processus tout entier pouvait être prédit – et il a été prédit par un petit nombre de gens, Bertrand Russell par exemple – à partir de la nature même du parti bolchevique. J'ai simplement essayé de dire : «vous ne pouvez pas avoir une révolution si vous ne la faites pas pour votre propre compte ; une dictature bienveillante, ça n'existe pas[369].

3. « La liberté, c'est de dire que deux et deux font quatre »

L'opposition entre l'intellectuel de pouvoir, qui juge l'attitude libérale désuète ou sentimentale, et l'homme ordinaire, qui s'accroche aux faits et à la probité, structure toute la pensée politique d'Orwell. Elle s'exprime dans une page justement célèbre de 1984 :

Le Parti vous disait de rejeter le témoignage de vos yeux et de vos oreilles. C'était son commandement ultime, et le plus essentiel. Le cœur de Winston défailloit quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux arguments subtiles qu'il serait incapable de comprendre et auxquels il pourrait encore moins répondre. Et cependant, c'était lui qui avait raison ! Ils avaient tort, et il avait raison. Il fallait défendre l'évident, le bête et le vrai (*the obvious, the silly and the true*). Les truismes sont vrais, cramponne-toi à cela. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est humide, et les objets qu'on lâche tombent vers le centre de la terre. Avec le sentiment [...] qu'il posait un axiome important, il écrivit : « La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Si cela est accordé, tout le reste suit. [\[370\]](#) »

Comment comprendre cette fameuse formule ? Je voudrais à son propos insister sur trois points.

Première remarque. La conception défendue ici par Orwell doit être soigneusement distinguée d'une autre que j'appellerai, pour faire vite, la conception classique du rationalisme des Lumières : « la connaissance rend libre ». Selon cette conception, la connaissance, en faisant reculer ignorances, erreurs et illusions, rend l'individu plus libre puisqu'une volonté éclairée est plus libre qu'une volonté aveugle. Cette conception soulève des difficultés bien connues. D'abord, celle de savoir si la vérité revendiquée en est bien une ; après tout, la formule « la vérité vous rendra libres » figure dans l'évangile de Jean[\[371\]](#), mais on est en droit de douter que la croyance religieuse en question soit une vérité et qu'elle soit libératrice. D'autre part, cette conception met en jeu les relations complexes et discutées entre connaissance, volonté et liberté. Je ne veux pas dire ici que cette conception classique serait fausse, mais simplement que ce n'est pas la conception défendue ici par Orwell, laquelle est à la fois plus modeste et plus radicale.

Cette conception d'Orwell est elle-même constituée de deux thèses. *Thèse 1* : ce sont les faits eux-mêmes (la réalité) et non les hommes (individus ou sociétés) qui décident si un énoncé est vrai ou faux. La vérité échappe à tout pouvoir humain. *Thèse 2* : En conséquence, celui qui reconnaît une vérité échappe par là-même à l'emprise de tous ceux qui voudraient dominer son esprit et acquérir un pouvoir sur lui ; n'ayant pas barre sur la vérité, ils n'ont pas barre non plus sur lui en tant qu'il reconnaît justement la vérité en question. C'est le sens profond de la fameuse déclaration attribuée à Galilée : « Et pourtant elle tourne. »

À mon avis, la thèse 1 ne présuppose aucune théorie philosophique déterminée de la vérité. Elle ne fait qu'explicitement ce que nous entendons par « vrai » dans les usages les plus ordinaires de ce mot, et que capture intuitivement la fameuse formule de Tarski : « la phrase "la neige est blanche" est vraie si et seulement si la neige est blanche ». C'est là un trait du concept commun de vérité ; quiconque veut proposer une théorie philosophique de la vérité doit en tenir compte et en rendre compte.

Le concept commun de vérité – concept qu'il n'est au pouvoir d'aucune doctrine philosophique de changer – implique qu'il y a des faits dont l'existence ne dépend aucunement de nous (de ce que nous les connaissons ou non, de ce que nous en disons ou non, et de ce que nous faisons ou non), et qu'il y a des vérités objectives concernant ces faits

qui ne dépendent pas non plus de nous (de ce que nous les affirmons ou les nions, de ce que nous les croyons ou non). Nous pouvons nous tromper sur ce qui est vrai ou faux, ou tromper les autres ; mais personne ne peut faire que ce qui *est* vrai soit faux ou que ce qui *est* faux soit vrai. On peut, peut-être – c’est le cauchemar de 1984 –, concevoir des conditions psychologiques telles que je finisse par *croire vrai* quelque chose dont tout me montre que c’est faux ; mais personne ne peut faire que *j’aie raison* de croire vrai ce qui est faux. O’Brien, le philosophe bourreau, peut bien faire que Winston *croie sincèrement* qu’il y a cinq doigts levés quand il n’en lève que quatre ; mais O’Brien ne peut pas faire qu’il y ait cinq doigts levés quand il n’en lève que quatre ; et il ne peut pas faire non plus que Winston *ait raison de croire* cela.

C’est le sens profond du combat que Russell a mené toute sa vie contre la conception pragmatiste de la vérité, et de sa polémique avec William James en 1906-1910. Je ne veux pas discuter ici le point de savoir si Russell avait compris correctement ou non les idées de son adversaire. Ce qui m’importe, c’est sa volonté de maintenir une distinction étanche et absolue entre ce qui *est* vrai (qui n’est pas relatif aux hommes) et ce qui *est cru* vrai (qui est relatif à nous), et de ne faire dépendre en aucune manière le premier du second. Toute tentative de brouiller cette distinction ne ruine pas seulement l’idée de vérité ; elle est pour Russell, l’expression d’une exorbitante volonté de pouvoir.

Les faits représentent la limitation du pouvoir de l’homme. Nous nous trouvons vivre dans un univers qui est d’une certaine sorte, et nous découvrons de quelle sorte d’univers il s’agit par l’observation, et non par l’auto-affirmation. [...] Oublier que nous sommes contraints par des faits qui sont, pour la plupart, indépendants de nos désirs, est une forme de mégalomanie délirante[372].

Cela vaut également pour les faits historiques. À l’instant où ils se produisent, ils sont faits par des hommes ; mais sitôt qu’ils ont eu lieu, rien ni personne ne peut faire qu’ils n’aient pas eu lieu. La prise de la Bastille est un fait qui est aussi hors de notre pouvoir que la chute des corps. La mégalomanie concernant les faits historiques est bien plus couramment admise que celle qui concerne les faits naturels. Elle est pourtant beaucoup plus dangereuse encore.

Il y a, comme on voit, une relation intrinsèque entre la « mentalité libérale » de Russell et d’Orwell et leur robuste réalisme en matière de vérité : si la vérité n’appartient à personne, toute autorité peut être contestée et remise en cause en son nom ; si on pense au contraire, selon la mentalité postmoderne, que ce qui décide du vrai ou du faux est toujours au bout du compte une instance humaine – et peu importe qu’il s’agisse alors d’un tyran, d’une Église, d’un parti, de la majorité, de l’opinion publique, ou du consensus général de la communauté la plus tolérante et la plus cultivée –, l’individu en désaccord n’a plus rien qui puisse légitimer son refus ou sa révolte, sauf à s’auto-instituer lui-même comme une nouvelle autorité et une nouvelle puissance. C’est le fond de l’idée nietzschéenne qu’il n’y a pas de faits, que des interprétations, donc seulement des puissances. Décréter comme Foucault que « vérité » ne voudrait plus dire « l’ensemble des choses vraies qu’il y a à faire découvrir [...] », mais l’ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux[373] », ce n’est pas seulement confondre la *signification* du concept de vérité avec les *critères* selon lesquels elle peut être humainement établie (une confusion que Russell n’a pas cessé de dénoncer et de combattre), c’est ruiner les bases même de la mentalité libérale puisque la « vérité » n’est plus conçue que relativement à « des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu’elle induit et qui la reconduisent[374] ». Foucault revendique

ouvertement l'abandon de la mentalité libérale et sa destruction :

Il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce serait une chimère puisque la vérité est elle-même pouvoir[375].

Deuxième remarque. La possibilité pour tout un chacun d'accéder par lui-même à des vérités objectives est la condition pour qu'il puisse conduire sa vie et sa pensée à partir de sa propre expérience et de ses propres jugements ; c'est la condition de ce que Russell appelle le « respect de soi » et de ce que la tradition rationaliste des Lumières a appelé « penser par soi-même ». Ce n'est donc pas par hasard si Orwell choisit comme exemples de vérité des jugements arithmétiques ($2 + 2 = 4$) et des jugements de perception (« les pierres sont dures »). Comme l'a fait remarquer le philosophe américain James Conant, ils ont pour point commun de pouvoir être légitimement assumés par tout un chacun, indépendamment de l'accord ou du désaccord de la communauté à laquelle il appartient.

Une fois qu'un membre de notre communauté linguistique est devenu compétent dans l'application des concepts appropriés (perceptuels ou arithmétiques), ce sont deux types de jugements dont il peut facilement établir, individuellement et *par lui-même*, la vérité ou la fausseté. Une fois qu'il a acquis les concepts appropriés et qu'il les a complètement maîtrisés, ce sont des domaines où il est capable de prononcer un verdict sans s'occuper de ce que devient, au sein de sa communauté, le consensus les concernant. [...] Quand le verdict concerne, par exemple, quelque chose que vous êtes le seul à avoir vu, vous avez d'excellentes raisons *a priori* de vous fier davantage à votre propre vision de l'événement qu'à une version contradictoire, parue, disons, dans le journal[376].

La capacité pour tout un chacun de se constituer une expérience à partir de ses observations et de ses raisonnements, et à en faire le socle de ses jugements et de ses actions est pour Orwell un enjeu politique décisif. Ce qui est décrit et dénoncé dans *1984*, ce ne sont pas tant les mécanismes de contrainte physique du totalitarisme que les moyens psychologiques et intellectuels (autocensure, double pensée, novlangue, etc.) par lesquels celui-ci détruit la relation de tout un chacun avec sa propre expérience et s'assure ainsi le contrôle sur les esprits. Parmi ces moyens, il y a un certain nombre d'idées philosophiques qui, au sens où Orwell emploie ce mot, sont totalitaires. Ce qui rend une idée totalitaire, ce n'est pas son contenu particulier – rien n'est plus opposé quant à leurs contenus respectifs que les idées fascistes et les idées communistes – mais son fonctionnement ou, plus exactement, sa capacité à fonctionner comme une arme pour détruire l'homme ordinaire. Aucun régime ou mouvement totalitaire n'a jamais proclamé que deux et deux font cinq. Ce serait une croyance aussi absurde que peu efficace. Mais si Orwell en fait le paradigme de l'idée totalitaire, c'est que l'absurdité même de son contenu fait mieux ressortir sa fonction première : priver les individus de tout usage de leur propre entendement ou de tout usage de leurs propres concepts. Si « deux et deux font quatre » n'est pas vrai, ou s'il n'est pas vrai que les pierres sont dures, alors je ne sais plus ce que veut dire le mot « vrai », et je ne peux plus l'utiliser. La négation de la vérité objective fait, en ce sens, partie de l'arsenal totalitaire.

On observera, à cet égard, que la négation de la vérité objective, qui est un des traits majeurs de la mentalité postmoderne est pleinement en phase avec tous les mécanismes, médiatiques par exemple, qui visent à faire perdre à tout un chacun le contact avec le réel et à délégitimer l'expérience et les jugements de l'homme ordinaire. Postmodernisme et médias font le même travail. C'est une des raisons sans doute pour lesquelles la critique des médias est si absente de la pensée postmoderne. Pour critiquer les médias, il faut croire à la vérité objective.

Troisième remarque. Il est important que les vérités sur lesquelles s'appuie Winston soient

des vérités parfaitement triviales (*the obvious, the silly and the true*), qui ne nécessitent aucune théorie. Ce sont des vérités de fait. Et, quand il s'agit de faits, tout un chacun est à égalité avec les intellectuels théoriciens et dialecticiens les plus sophistiqués. C'est un point crucial pour comprendre le mode d'intervention de Chomsky dans la sphère politique et sociale.

4. A-t-on besoin d'une théorie en politique ?

En premier lieu, Chomsky pense que, s'agissant des affaires humaines, nous ne disposons d'aucun savoir qui puisse être appelé une « théorie », au sens où le terme est employé à bon droit dans les sciences de la nature. Et il soupçonne fort ceux qui s'approprient ce terme de s'en parer à des fins de prestige et de pouvoir. Mais surtout, il pense que le jugement et l'action politiques ne requièrent nullement de s'appuyer sur des théories ni sur un savoir sophistiqué.

J'ai les mêmes qualifications pour parler des affaires du monde que Henry Kissinger, Walt Rostow^[377] ou n'importe qui au Département de science politique, ou que des historiens professionnels –, aucune que vous ne possédiez vous-même. La seule différence est que je ne prétends pas être qualifié, et je ne *prétends* pas non plus qu'il faille l'être. [...] Mais les affaires du monde sont banales : rien dans les sciences sociales ou dans l'histoire ou dans je ne sais quoi n'est au-dessus des capacités intellectuelles d'un jeune de quinze ans. Il faut travailler un peu, lire un peu, réfléchir – rien de très profond. [...] L'idée qu'il faut posséder des qualifications spéciales pour parler des affaires du monde n'est qu'une escroquerie de plus. C'est un peu comme le léninisme : il ne s'agit que d'une nouvelle technique pour faire croire à la population qu'elle ne sait rien, et qu'elle devrait rester en dehors de tout cela et laisser les types intelligents s'occuper de tout. Pour cela, il faut prétendre qu'il s'agit d'une sorte de discipline ésotérique et qu'il faut être docteur es quelque chose pour pouvoir en parler. Mais c'est de la blague^[378].

Bien entendu, quand Chomsky déclare qu'il faut « travailler et lire un peu », il manie la litote : quiconque a lu ses livres et ses articles sait que découvrir les faits vraiment importants et les mettre en relation entre eux pour comprendre quelque chose aux affaires du monde, demande un travail énorme et acharné. (Il en allait de même pour Orwell : ceux qui considèrent qu'il ne peut avoir été qu'un amateur en politique, puisqu'il n'avait pas de théorie, ignorent ou feignent d'ignorer sa connaissance exceptionnelle de la littérature de propagande de l'époque : entre 1935 et 1949, il a réuni dans sa bibliothèque, selon ses propres dires, entre 1200 et 2000 brochures politiques, qu'il ne collectionnait évidemment pas par bibliophilie.) Mais, pour qui veut comprendre réellement dans quel monde nous vivons, les faits avérés et significatifs sont plus éclairants que les théories. Ainsi, depuis trente ans, d'innombrables livres et articles ont été consacré à des analyses savantes et sophistiquées de l'idéologie dite « néo-libérale » ; quelques-unes d'entre elles sont sans doute utiles. Mais il est bien plus important de remarquer, comme fait Chomsky, que le système dit « néo-libéral » fonctionne en réalité en contradiction avec ses propres principes, et de mettre en évidence le fait que, par exemple, l'État fédéral américain n'a jamais subventionné aussi fortement les industries états-uniennes que dans les années de la dite « révolution néo-libérale », c'est-à-dire sous la présidence de Reagan. Les lecteurs et les auditeurs de Chomsky sont familiers de cet enfant de dix ans (ou douze ou quatorze, selon les contextes) qui comprend mieux les choses que les intellectuels bardés de diplômes. Il est, bien sûr, le frère de l'enfant du conte d'Andersen, *Les habits neufs de l'empereur*, celui qui est le seul à voir et à dire que le roi est nu – un conte qu'Orwell appréciait tout particulièrement et dont il a écrit en novembre 1943 une adaptation pour la BBC.

La question décisive en politique n'est pas de savoir si l'on dispose de la théorie vraie : comme toutes les théories, les théories politiques sont faillibles et partielles ; et parce qu'elles sont politiques, elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination. La question politique décisive est de savoir comment, dans le monde moderne, chacun, même s'il est un intellectuel, peut rester un homme ordinaire, comment il peut conserver sa capacité de se fier à son expérience et à son jugement, comment il peut

préserver son sens du réel et son sens moral.

5. Des intellectuels ordinaires

Divers types d'intellectuels sont apparus au cours du XX^E siècle : on parle couramment d'intellectuel total (sur le modèle sartrien), d'intellectuel spécifique (sur le modèle foucaldien), d'intellectuel organique (caractérisé par Gramsci), d'intellectuel critique, c'est-à-dire détenteur d'une théorie critique de la société et de la culture, sur le modèle d'Adorno et de l'École de Francfort. Pour toutes les raisons que je viens de dire, Russell, Orwell et Chomsky n'entrent dans aucune de ces catégories habituelles. J'aimerais les appeler des *intellectuels ordinaires*. Pas parce qu'ils appartiendraient à un type d'intellectuel que l'on rencontre ordinairement ; c'est évidemment l'inverse qui est vrai, et particulièrement en France. Mais parce que les ressorts de leur pensée et de leur action ne diffèrent en rien de ceux qui animent les humains ordinaires. Ils ne se réclament d'aucun savoir qui ne serait pas à la portée de tous et ne revendiquent aucune autorité spécifique en tant qu'intellectuels. Et ils assument pleinement que leurs émotions, leurs indignations et leurs valeurs soient exactement les mêmes que celles de n'importe quel autre être humain. Comme dit Orwell, « on est soi-même, les neuf dixièmes du temps, une personne ordinaire (*an ordinary person*) », mais c'est une « chose qu'aucun intellectuel ne veut justement s'avouer [\[379\]](#) ».

Cette attitude les expose à la critique, ou plutôt au dédain : ils seraient « naïfs », « simplistes », « sentimentaux ». Mon professeur de khâgne nous apprenait à mépriser Russell, c'est-à-dire qu'il ne fallait pas le lire et encore moins le citer ; dans un article apparemment élogieux du *Monde des livres*, Orwell est appelé un « poète militant », ce qui est une manière de le disqualifier comme penseur politique ; et quand, dans leur débat à Eindhoven en 1971 – un document particulièrement précieux pour comprendre la différence entre un « grand intellectuel » et un intellectuel ordinaire –, Chomsky parle à Foucault de « valeurs humaines fondamentales » et d'une idée de justice indépendante des intérêts de classe, on sent ce dernier ricaner intérieurement avant qu'il n'assène à Chomsky une leçon de nietzschéisme et de machiavélisme révolutionnaires (ou prétendus tels) [\[380\]](#). Mais il se pourrait que l'intellectuel ordinaire ait face aux événements des réactions plus justes que les intellectuels théoriciens et dialecticiens. Pour ne prendre que l'exemple de Russell, il comprend dès août 1914 non seulement que la guerre qui éclate est une boucherie absurde, mais qu'elle va ébranler les bases mêmes de la civilisation européenne ; et il ne lui faut que six semaines de voyage en 1920 pour savoir à quoi s'en tenir sur le bolchevisme au pouvoir.

Une raison de ce « flair » est sans doute que les intellectuels en question font de la politique non pas en intellectuels qui s'intéressent d'abord aux idées, mais comme des politiques qui s'intéressent avant tout aux faits et aux actes. Pour Orwell, par exemple, l'action et la volonté sont premiers. Le test auquel il soumet toute déclaration ou programme politique est : voulez-vous effectivement ce que vous dites vouloir ? Il applique au moins trois versions de ce test :

- si ce que vous dites vouloir n'a aucune chance de se réaliser, si vos discours et votre agitation n'auront aucune prise sur la réalité, alors vous ne le voulez pas vraiment ;
- si vous ne voulez pas les moyens de ce que vous dites vouloir, alors vous ne le voulez pas effectivement ;
- et si vous ne voulez pas les conséquences probables de ce que vous prétendez vouloir,

alors vous ne le voulez pas effectivement.

On n'en finirait pas de citer ses sarcasmes contre tous les discours ou engagements politiques qu'il juge être de la « blague » (*humbug*) ou du « fantasme masturbatoire ». La politique est clairement pour lui le lieu de l'effectivité. Orwell est un réaliste : non au sens de la *Realpolitik* et du cynisme, c'est-à-dire du culte de la puissance et du mépris des valeurs morales communes, mais au sens où la politique commence par la reconnaissance que les pierres sont dures et que 2 et 2 ne feront jamais cinq.

C'est ce même souci du réel, c'est-à-dire de la réalité de la misère, de l'oppression et des souffrances qu'elles entraînent présentement, qui l'a conduit, comme Russell et Chomsky à récuser toute forme de messianisme, à se méfier des proclamations révolutionnaires et du radicalisme de façade, et à récuser l'opposition dogmatique entre réforme et révolution. Comme le répète Chomsky, « nous vivons dans ce monde-ci et pas ailleurs ». Et il ajoute :

Je préfère vivre dans ce monde, pas dans celui de séminaires abstraits. Dans ce monde, les gens ont des besoin réels et des aspirations légitimes, comme avoir des écoles décentes et des soins médicaux, un travail sain et sécurisé, de l'eau potable, être à l'abri des tueurs, des tortionnaires et des missiles, etc. [...] La meilleure façon d'aller vers ces objectifs, à un moment donné, est de coopérer avec des « mouvements sociaux progressistes », des syndicats, des organisations militantes ; alors c'est ce que nous devrions faire, du moins si nous sommes avec les gens réels dans le monde, tout en essayant, bien sûr, d'agir avec ceux qui voient le progrès à court terme comme une base pour atteindre des alternatives plus justes et plus libres, impliquant une reconstruction radicale des institutions et des rapports sociaux^[381].

Russell en 1917 ne disait déjà pas autre chose :

Il est parfaitement possible d'avancer pas à pas vers la liberté économique et l'autogestion industrielle. [...] L'action révolutionnaire n'est peut-être pas nécessaire, mais une pensée révolutionnaire est indispensable^[382].

Assumer inconditionnellement une attitude libérale, se reconnaître intégralement comme des gens ordinaires, aborder la politique à partir des faits et des actes plutôt qu'à partir des idées : voilà trois conditions auxquelles les intellectuels doivent satisfaire s'ils veulent avoir une petite chance d'être des démocrates.

Chronique 10

Les romans des vies refusées

Comment Eric Blair est devenu George Orwell[\[383\]](#)

1. Sur quelques malentendus concernant George Orwell

Le nom de Georges Orwell est aujourd'hui mondialement célèbre. Célèbre avant tout, et presque exclusivement, pour son dernier livre *1984*. Orwell est mort quelques mois après sa publication, en janvier 1950 des suites d'une tuberculose, à l'âge de 47 ans.

La vie d'Orwell a été plutôt courte, mais il a été un auteur très prolifique. Ses œuvres complètes comprennent 20 volumes de 5 à 600 pages chacun. Il a été à la fois journaliste, essayiste et romancier. Il a publié une dizaine de livres (parmi lesquels des romans, mais aussi des livres de reportage et de témoignage), plusieurs dizaines d'essais sur des questions littéraires, culturelles et politiques, et plusieurs centaines d'articles (notamment des recensions de livres). Il a réussi à vivre de sa plume, très modestement, à partir de 1936 environ. Mais il n'est devenu célèbre que dix ans plus tard, avec *La ferme des animaux* (en 1945) et surtout avec *1984* (en 1949).

Depuis sa mort, il y a 60 ans, cette célébrité n'a fait que croître au point qu'Orwell jouit aujourd'hui d'un privilège à la fois extraordinaire et douteux : comme Kafka, il est un de ces rares écrivains sur le nom desquels on a bâti un adjectif, « orwellien », qui fait maintenant partie du vocabulaire courant. De même que, quand on a affaire à des complications bureaucratiques qui tournent au cauchemar, on dit facilement « c'est kafkaïen ! », de même quand on s'inquiète de la mise en place d'une surveillance de nos faits et gestes par des caméras, ou quand on veut critiquer une propagande particulièrement systématique et mensongère qui invente des faits n'ayant jamais existé ou qui gomme complètement des faits ayant existé (en trafiquant des photos par exemple), on dit désormais « c'est orwellien ! »

Pourquoi ce privilège d'avoir un adjectif courant formé sur son nom d'écrivain est-il, à mon avis, douteux ? Parce qu'il s'accompagne une simplification extrême et caricaturale : on ne retient plus de l'auteur qu'un cliché, qui repose sur toute une série de malentendus et de contresens. Kafka n'a jamais conçu ses textes comme une critique de la bureaucratie, et l'importance littéraire et la signification philosophique de son œuvre sont d'une tout autre portée. De la même manière, le succès de *1984* s'est accompagné de toute une série de contresens, qui persistent encore aujourd'hui.

Le premier contresens est celui qui consiste à faire de *1984* une œuvre avant tout d'anticipation (de science-fiction, en quelque sorte), un livre dont la visée principale serait de décrire une société du futur où l'homme est conditionné par l'État et par la technique, une société déshumanisée où il n'est plus qu'un numéro – une livre très proche du *Meilleur des mondes*, d'Aldous Huxley. Cette présentation est fautive pour deux raisons. L'une est de fond : *1984* est, avant tout et de part en part, un roman *politique* ; c'est un roman sur les relations de pouvoir et de domination. L'autre est de forme ou, plus exactement, elle concerne le genre littéraire auquel ce livre appartient : *1984* relève moins du roman d'anticipation que de la satire, au sens le plus classique du terme.

De la première à la dernière ligne, *1984* est un roman politique. La société qu'il décrit est une société totalitaire poussée à son paroxysme, c'est-à-dire où s'exercent sur les individus un pouvoir et une domination absolus. Ce qu'Orwell s'attache à décrire dans ce roman, ce n'est pas tellement la domination sur les corps : les matraques et la torture, les prisons et les camps, les disparitions et les assassinats. Tout cela est présent bien sûr, dans *1984*, mais ce

n'est pas là-dessus qu'Orwell met l'accent : il est évident pour lui que son lecteur, en 1949, sait à quoi s'en tenir sur le sujet. Ce qu'il s'attache à décrire, c'est la domination sur les esprits. Cet usage du terme « totalitaire » est conforme à celui de son inventeur probable, un libéral antifasciste italien, Giovanni Amendola, qui écrivait en avril 1923 : « Le fascisme ne vise pas tant à gouverner l'Italie qu'à monopoliser le contrôle des consciences italiennes. Il ne lui suffit pas de posséder le pouvoir : il veut posséder la conscience privée de tous les citoyens, il veut la "conversion" des Italiens. [384] » Ce qu'Orwell décrit dans *1984*, ce sont les mécanismes culturels, intellectuels et psychologiques par lesquels un pouvoir s'empare des esprits pour exercer sur eux un contrôle total, notamment :

- le contrôle de la pensée en imposant une langue simplifiée, la *novlangue*, où un certain nombre d'idées ne peuvent même plus être exprimées ;
- le contrôle de la mémoire en falsifiant les archives et en reconstruisant de toute pièce le passé ;
- le contrôle des croyances en imposant la pratique de la *double pensée*, une sorte d'autocontrôle psychologique qui fait qu'on croit réellement ce que le pouvoir ordonne de croire, même si on a la preuve par ailleurs que c'est faux.

J'ajoute – car c'est très important pour la compréhension du roman – que ce contrôle des esprits est exercé exclusivement sur la classe intellectuelle par des gens qui sont eux-mêmes des intellectuels. Dans l'Angleterre totalitaire de *1984*, telle que l'imagine Orwell (et à la différence de l'Allemagne d'Hitler ou de la Russie de Staline), les classes populaires (85% de la population) ne sont ni embrigadées, ni mobilisées : elles sont abruties par le travail, l'alcool et une propagande grossière ; mais, du moment qu'elles travaillent et ne se révoltent pas, elles sont livrées à elles-mêmes comme des animaux, – « comme du bétail dans la pampa d'Argentine », écrit Orwell. Le héros, Winston Smith, qui essaie désespérément de préserver sa liberté de pensée et ses émotions personnelles, est un intellectuel : il travaille au ministère de la Vérité – traduisez de la Propagande et du mensonge –, où il est ce qu'on pourrait appeler « rétro-journaliste » : il réécrit les journaux du passé conformément à la ligne politique du jour, c'est-à-dire qu'il falsifie les archives – ce qui demande une certaine compétence intellectuelle. Quant à son adversaire, O'Brien, qui est un dirigeant politique de premier plan, il est à la fois bourreau et philosophe : dans la dernière partie du roman, il impose à Winston une alternance de séances de torture et de cours de métaphysique sur la nature du pouvoir et l'irréalité du passé.

Orwell s'est défini lui-même explicitement comme un écrivain politique. Dans un petit texte intitulé *Pourquoi j'écris* et qui date de 1946 (au moment précisément où il commence à rédiger *1984*), il déclare :

Ce à quoi je me suis le plus attaché au cours de ces dix dernières années, c'est à faire de l'écriture politique un art. [385] »

Le genre littéraire auquel Orwell a recours pour mener sa critique des modes de pensée totalitaire est celui de la satire. Certes, *1984* a certains traits d'un roman d'anticipation ; il n'est pas sans parenté notamment avec un roman de l'écrivain russe Eugène Zamiatine, *Nous autres* (un roman moins célèbre que *Le meilleur des mondes*, mais à mon avis bien supérieur). Mais Orwell caractérise explicitement son propre roman comme une satire, et son modèle avoué est Jonathan Swift, l'auteur des *Voyages de Gulliver*. Quel est le principe de la

satire ? C'est de prendre certains traits des mœurs et des modes de pensée contemporains, de les grossir en les mettant comme sous une loupe et de les pousser dans leur tendance ou leur logique jusqu'à la limite, afin de les faire voir et de les rendre insupportables et odieux. C'est exactement ce que fait Orwell dans *1984* : il prend certains traits de la vie politique et intellectuelle contemporaine (la langue de bois des partis et des idéologies, le mépris des faits, les multiples petits arrangements avec la vérité), il les pousse à leur limite, et il montre quelle société ils sont susceptibles d'engendrer ; et il fait cela pour que nous puissions en prendre conscience et lutter contre eux. Orwell n'est pas un prophète de malheur prétendant savoir où va le monde et annonçant un avenir de cauchemar ; c'est un moraliste qui nous dit : regardez comment *vous* vous comportez aujourd'hui, et voyez à quoi mène logiquement ce type de comportement.

Mais, même si on accepte de lire *1984* comme une satire politique, il y a un deuxième contresens qui a été souvent commis : sur les idées politiques d'Orwell, cette fois, et sur le but qui était le sien en écrivant ce livre. On l'a lu comme s'il était un idéologue américain de la guerre froide des années 1950 ou un nouveau philosophe français de la fin des années 1970 (un André Glucksmann ou un Bernard-Henri Lévy), comme s'il avait voulu avec son livre illustrer une idée de droite typique : que toute tentative pour rompre avec le capitalisme et instaurer une société socialiste et égalitaire conduit directement et inmanquablement à créer un Goulag. Or, à partir de 1936 au moins, Orwell, dans ses engagements comme dans ses écrits, a combattu pour le socialisme, et pour un socialisme égalitaire et radical. Quelques exemples, rapidement :

- en décembre 1936, il se rend en Espagne pour combattre le franquisme les armes à la main et il s'engage dans les milices du POUM, un petit parti marxiste révolutionnaire ; il reste six mois dans les tranchées, jusqu'à ce qu'une balle lui traverse la gorge et l'oblige à rentrer en Angleterre ;
- en 1941, il publie un petit livre, *Le Lion et la Licorne*, où il explique que, pour gagner la guerre contre Hitler, il faut une révolution socialiste en Angleterre qui mobilise les énergies populaires ; le programme qu'il expose dans ce livre est particulièrement radical : nationalisation de l'industrie et de la terre, suppression des *Public schools*, limitation des écarts de revenu de 1 à 10, et indépendance immédiate de l'Inde ;
- en 1943, il devient rédacteur en chef littéraire de *Tribune*, un hebdomadaire de la gauche du parti travailliste ;
- et, pendant toutes ces années, beaucoup de ses amis sont ou bien des anarchistes ou bien des anciens communistes qui ont rompu avec le stalinisme mais qui restent des révolutionnaires.

Pourquoi alors ces malentendus fréquents sur les convictions politiques d'Orwell ? Parce qu'il a toujours été anticomuniste. Il n'a cessé d'expliquer, dès la fin des années 1930, (1) que le régime soviétique n'avait rien à voir avec le socialisme véritable et que c'était un « collectivisme oligarchique », c'est-à-dire un système collectiviste dirigé par une classe nouvelle de bureaucrates ; (2) que le modèle léniniste du parti d'avant-garde dirigeant la révolution ne pouvait conduire qu'à la tyrannie la plus impitoyable ; (3) que le socialisme devait assumer pleinement les valeurs du libéralisme politique classique (liberté de pensée et d'expression, respect des faits et de la vérité, etc.). Dès la fin des années 1930, il combat

ouvertement le communisme et le système soviétique, dont il considère qu'ils sont, par leur prestige auprès des gens de gauche et par les illusions qu'ils engendrent, un obstacle majeur à toute avancée vers une société réellement socialiste.

Orwell était donc un homme de la gauche la plus radicale ; il n'était pas communiste, mais il n'était pas non plus un socialiste parlementaire ; il appartenait à la gauche socialiste révolutionnaire dissidente antistalinienne. Les gens ont souvent du mal à le situer, parce que son œuvre et sa pensée sont inscrits dans une culture politique aujourd'hui largement refoulée, celle de petits groupes allant des socialistes révolutionnaires aux dissidents du trotskisme qui ont pris acte dès les années 1930 du double échec historique du mouvement ouvrier et révolutionnaire (renoncement à combattre le capitalisme et à faire la révolution à l'Ouest, totalitarisme stalinien à l'Est), mais qui n'ont pas cessé pour autant de chercher les voies d'une transformation socialiste de la société.

Comme vous le voyez, derrière le nom de Georges Orwell ou derrière l'adjectif « orwellien » se cachent un certain nombre de malentendus.

2. La route de Mandalay à Wigan

Or il se trouve que ce nom est un nom de plume, un pseudonyme qu'Orwell a adopté au moment de publier son premier livre, en 1933 (il avait donc trente ans). À l'état civil, Orwell s'appelait Eric Blair[386]. Vous me direz : il est banal pour un auteur de prendre un pseudonyme ; l'histoire de la littérature est pleine d'écrivains qui ont signé la totalité ou une partie de leur œuvre sous un nom d'emprunt : Molière, Stendhal, Mark Twain ou Julien Gracq[387], pour ne prendre que quelques exemples célèbres. Mais le cas d'Orwell a ceci de très intéressant que ce changement de nom intervient au milieu d'un processus de transformation de soi et de reconstruction de son identité qui a duré dix ans, de 1927 à 1937 environ.

En 1927, Eric Blair, qui a 24 ans, n'est ni écrivain, ni journaliste ; il n'est pas non plus socialiste ni militant politique. Il est policier en Birmanie, et donc gardien de l'Empire colonial britannique. Il est lui-même issu d'une famille de fonctionnaires de l'Empire : son père, Richard, a fait toute sa carrière (une carrière très modeste et plutôt besogneuse) en Inde, au département de l'Opium[388]. Eric lui-même (le futur George Orwell) est né (en 1903) en Inde, plus précisément au Bengale. Mais dès qu'il a l'âge de deux ans, sa mère revient en Angleterre avec lui pendant que le père reste à son poste.

Orwell a décrit lui-même sa famille comme appartenant, dans l'Angleterre d'avant la Première Guerre mondiale, à « la fraction inférieure de la classe moyenne supérieure ». On peut définir celle-ci (en reprenant une expression de Pierre Bourdieu) comme une sorte de « noblesse d'État » : une classe qui ne se caractérise ni par la possession de terres (comme la véritable aristocratie), ni par la possession d'argent et la participation au monde des affaires et de l'entreprise (comme la bourgeoisie véritable), mais par ses fonctions au service de la société, de l'Église ou de l'État.

Elle trouvait sa raison d'être dans une tradition qui, bannissant les occupations mercantiles, vouait de manière presque exclusive ses représentants aux carrières de l'armée, de la fonction publique et à l'exercice des professions libérales. Les membres de cette classe [...] entretenaient soigneusement un vernis semi-aristocratique. [...] Leurs rejetons comptaient alors les noyaux de prunes qui restaient dans l'assiette en scandant, à la manière d'une comptine : « Armée, marine, Église, médecine, justice. [389] »

Cette classe vivait selon la maxime « noblesse oblige » et était obsédée par le souci de ne pas déroger : de ne pas tomber dans le monde de l'argent, qu'elle méprisait. Elle était obsédée par la recherche de la distinction sociale à travers le respect des bonnes manières, l'éducation des enfants dans les meilleures écoles, le souci de tenir son rang. Mais elle était prise dans une contradiction : maintenir un tel standing coûte cher, et beaucoup de familles étaient contraintes de vivre au-dessus de leurs moyens. Orwell les appelle des familles « au maintien fier et à la bourse plate ». Comme « tout l'argent de la maison passe dans le décorum, [...] le loyer, l'habillement et les frais de scolarité sont un véritable cauchemar », et il y a dans ces familles un sentiment de pauvreté ou plus exactement de *gêne* constante – de manquer d'argent en permanence et de devoir continuellement compter – qui est bien plus aigu, soutient Orwell, que dans beaucoup de familles ouvrières[390].

De quatorze à dix-huit ans, Eric Blair est élève à Eton, la plus prestigieuse et la plus chic des *Public schools* britanniques (ce qui est conforme au souci de distinction sociale de ses parents et de sa classe) ; mais, au lieu d'aller ensuite à l'université comme la plupart de ses

condisciples, il décide d'entrer dans la police coloniale. Médiocrité de ses résultats scolaires (il semble qu'il n'ait pas énormément travaillé à Eton) ? Manque de moyens financiers de ses parents (être étudiant à Oxford ou Cambridge coûte cher) ? Obéissance à la tradition familiale et fascination pour l'Orient d'un adolescent nourri des livres de Kipling ? Il est difficile de le savoir. Quoi qu'il en soit, ce n'était pas vraiment le choix d'un contestataire. Fin 1922, alors qu'il n'a pas 20 ans, Eric Blair s'embarque pour la Birmanie.

Cinq ans plus tard (en 1927 donc) à l'occasion de son premier congé en Angleterre, il opère la rupture : il démissionne, écoeuré par la violence qu'il est chargé d'exercer quotidiennement sur les Birmans.

Notre code criminel est une horrible chose. Il faut pour l'appliquer des individus pratiquement dénués de toute sensibilité. Les prisonniers accroupis dans les cages puantes des postes de police, les visages gris et apeurés des détenus condamnés à des longues peines, les fesses zébrées des hommes châtiés à coups de bambous, les gémissements des femmes et des enfants quand on emmène leur mari et père, autant de choses qu'on ne peut supporter quand on s'en trouve d'une manière ou d'une autre directement responsable. [...] Je n'ai jamais pu pénétrer à l'intérieur d'une prison sans avoir l'impression que ma place était derrière les barreaux plutôt que devant. Je pensais alors – je le pense encore – que le pire criminel que la Terre ait connu est moralement supérieur au juge qui décide d'une pendaison[391].

Cette démission soudaine est le point de départ d'une reconstruction volontaire et délibérée de son identité. Comme je l'ai déjà indiqué, elle va lui demander dix ans. Cette transformation va s'opérer sur deux plans à la fois, la littérature et la politique, mais qui vont se rejoindre.

La littérature, d'abord. Blair choisit de devenir écrivain. Pendant les cinq premières années, il ne va presque rien publier : une poignée d'articles, de rares petits textes littéraires et quelques poèmes. Il détruit les manuscrits de ses deux premiers romans. Les choses changent à partir de 1933, année qui coïncide avec l'adoption de son pseudonyme et la parution de son premier livre : à compter de cette date, il publiera un livre par an jusqu'en 1940, et un nombre sans cesse croissant d'articles. Matériellement, ces premières années sont très difficiles : vie de bohème littéraire à Paris pendant deux ans où il connaît certains jours la faim et la misère (la maladie aussi puisque sa première hospitalisation pour sa maladie pulmonaire se fait à Paris, à l'hôpital Cochin, en février 1929), retour dans sa famille qui l'hébergera à plusieurs reprises, petits boulots divers : précepteur d'enfants ou enseignant dans des petits collèges à la campagne. À partir de 1935, sa situation s'améliore : il trouve un travail dans une librairie à Londres, qui lui offre un revenu minimal, du temps pour écrire, et un milieu intellectuel et politique favorable. Et c'est à cette époque qu'il rencontre une certaine Eileen, qui devient sa femme un an plus tard.

À première vue, la conversion politique a été à la fois plus tardive et plus brutale. C'est seulement en 1936 qu'il se déclare clairement et ouvertement socialiste. Le déclic est un voyage d'enquête qu'il effectue pendant deux mois (en février et mars) dans le nord industriel de l'Angleterre (dans la région de Manchester), alors frappé de plein fouet par la crise et le chômage. Il descend dans une mine, il vit dans une pension miteuse et puante pour célibataires, puis dans des corons ; il a de longues conversations avec les ouvriers, épluche soigneusement leurs budgets, leurs menus, le système des allocations de chômage, etc. Il en revient avec un livre, *Le Quai de Wigan*. Celui-ci se divise en deux parties : dans la première, il décrit ce qu'il a vu et vécu, et les résultats de son enquête ; la seconde est un long essai de réflexion politique, très personnel, où il explique, d'une part, pourquoi, à son avis, le socialisme est la seule solution aux maux de la société présente et, plus encore, aux maux de

celle qui s'annonce, et, d'autre part, pourquoi le socialisme a jusqu'ici complètement échoué, *par sa faute*, aussi bien à l'Est (la Russie soviétique n'a pour lui pas grand-chose à voir avec le véritable socialisme) qu'à l'Ouest (où les divers partis socialistes et travaillistes se sont montrés incapables d'opérer une transformation sociale conséquente). Dans un style qui est bien le sien, Orwell donc opère une critique au vitriol des discours et des organisations qui se réclament du socialisme au moment même où il en adopte les idées et les buts.

Les trois premiers chapitres de cet essai constituent une sorte d'autobiographie morale et politique à l'âge de trente-trois ans. Il y raconte l'itinéraire qui l'a conduit de la police birmane jusqu'à Wigan et à l'adhésion au socialisme. Cette autobiographie s'ouvre sur cette phrase significative et typique de la manière d'Orwell.

La route de Mandalay à Wigan est longue, et les raisons de la parcourir ne vont pas de soi. (*The road from Mandalay to Wigan is a long one and the reasons for taking it are no immediately clear.* [392])

Pour comprendre le sens de cette phrase, il faut savoir que Mandalay est une des principales villes de Birmanie et, surtout, qu'elle a été célébrée par Kipling, le chantre de l'Empire britannique, dans un poème que tout écolier anglais de l'époque connaissait évidemment par cœur.

MANDALAY

A Moulmein près de la vieille Pagode, regardant la mer à l'est,
Est assise une jeune Birmane, et je sais qu'elle pense à moi ;
Car il y a du vent dans les palmiers, et les clochettes du temple disent :
« Reviens-t-en, soldat Britannique ; reviens-t-en à Mandalay ! »
Reviens-t-en à Mandalay,
Où la vieille Flottille est en panne :
N'entends-tu pas le lourd travail des [roues à] aubes de Rangoon à Mandalay ?
Sur la route de Mandalay,
Où jouent les poissons volants,
Et l'aurore se lève comme l'orage, en Chine, de l'autre côté de la Baie ! [393]

Dans les pages qui suivent, et qui comptent à mon avis parmi les plus remarquables et intéressantes qu'Orwell ait écrites, il explique notamment que, lorsqu'il avait dix-sept ans, il s'affichait volontiers comme un contestataire et un socialiste ; mais c'était de la blague, commente-t-il, parce qu'il avait chevillés au corps et au cœur un mépris et un véritable dégoût pour les classes populaires, et notamment pour les ouvriers – mépris et dégoût inculqués par son éducation : par sa famille de la classe moyenne supérieure et par sa *public school* d'Eton, où il avait appris avant toute chose, et presque exclusivement, le snobisme.

Vers mes dix-sept, dix-huit ans, j'étais à la fois un petit snob poseur et un révolutionnaire. J'étais contre toute autorité. J'avais lu et relu tout ce qui s'était publié de Shaw, Wells et Galsworthy (considérés encore à l'époque comme des auteurs aux opinions dangereusement avancées) et je n'hésitais pas à me parer de la qualité de « socialiste ». Mais je ne savais pas grand-chose du contenu réel du socialisme, et il m'était toujours impossible de me représenter les ouvriers comme des êtres humains. [...] Quand je repense à cette époque, j'ai l'impression d'avoir passé une moitié de mon temps à vilipender le système capitaliste et l'autre moitié à pester contre l'insolence de chauffeurs d'autobus [394].

Ce que dit Orwell ici, c'est que l'adhésion au socialisme d'un homme de la classe moyenne supérieure comme lui est de la blague si elle se fait seulement par le moyen de livres et d'idées. Ceux-ci, en effet, sont impuissants à éradiquer les préjugés de distinction sociale, les préjugés de classe, qui empêchent, au-delà des proclamations bien pensantes, de considérer les membres des classes inférieures comme des égaux, voire même comme des humains à

part entière. Et ces préjugés ne sont pas seulement intellectuels : ils sont inscrits dans les goûts, dans les émotions et les répulsions ; ils sont inscrits dans le corps. Avant de pouvoir se dire sincèrement et effectivement socialiste – c'est-à-dire partisan d'une société réellement égalitaire –, il faut avoir détruit en soi ces préjugés et ces réactions émotionnelles.

Et c'est ce que fait Orwell, systématiquement, dès son retour de Birmanie. À plusieurs reprises, il entreprend d'aller partager la vie des clochards dans les rues de Londres ou celle des chemineaux (les *tramps*) qui parcourent la campagne anglaise, allant avec eux d'asile de nuit en asile de nuit et y dormant. Il s'habitue à la promiscuité, à la crasse, au regard méprisant des « honnêtes gens ». Il partage avec ses compagnons la faim, le froid, l'inconfort, et l'ennui. Pendant son séjour à Paris, il est pendant quelques mois plongeur dans un restaurant, dont il décrit la saleté repoussante. En Angleterre, il va pendant quelques semaines cueillir le houblon, une activité de saisonniers plutôt misérables. Ce sont ces expériences que Orwell a racontées dans son premier livre : *Dans la dèche à Paris et à Londres*.

Ce qui est très remarquable dans la description qu'Orwell fait de cette vie, c'est qu'à la fois il en montre le caractère complètement déshumanisant jusque dans les plus petits détails (Orwell n'idéalise jamais), mais en même temps il ne cesse d'insister sur la profonde humanité de ses compagnons et sur la possibilité de partager avec eux des moments d'authentique fraternité humaine. Dans le *Quai de Wigan*, il raconte ceci :

Plusieurs jours durant, j'ai arpenté les faubourgs du nord de Londres en compagnie d'un trimardeur irlandais. J'étais, pour un temps, son compagnon attitré. La nuit, nous partagions la même cellule, il me racontait sa vie tandis que je lui livrais un récit imaginaire de la mienne ; nous allions à tour de rôle mendier aux portes des maisons où l'on pouvait espérer récolter quelque chose, et nous nous répartissions la recette. J'étais très heureux. J'étais là, moi, parmi les « derniers des derniers », éprouvant le tuf même de la civilisation occidentale ! La barrière de classe était abattue, ou me semblait l'être. Et là, dans cet inframonde sordide et, il faut bien le dire, terriblement banal, j'avais un sentiment de libération, d'aventure, qui me paraît absurde quand j'y repense, mais qui était alors pour moi suffisamment vivant[395].

Orwell n'entretient pas l'illusion que le même genre de fraternisation serait possible avec les ouvriers. Les circonstances de la vie peuvent faire qu'un homme de la classe moyenne supérieure comme lui devienne un réel clochard ; mais elles ne feront jamais de lui un ouvrier. Quand il raconte sa descente au fond d'une mine, Orwell décrit d'abord l'extrême pénibilité du travail des mineurs et la beauté de leurs corps athlétiques. Puis il se compare à eux : il ne pourra jamais être mineur et il n'aurait jamais pu l'être. Il a le sentiment d'appartenir presque à une autre race.

Je pourrais faire un cantonnier passable, un médiocre jardinier ou même un ouvrier agricole de dixième ordre. Mais quels que soient les efforts que je déploierais ou l'entraînement auquel je m'astreindraï, je ne serais jamais capable d'être un mineur : c'est un travail qui me tuerait en l'espace de quelques semaines[396].

La barrière de classe ici n'est pas créée seulement par le travail, mais aussi par les différences dans le langage, l'accent, les manières, les idées, les goûts, etc.

Bien que me trouvant au milieu d'eux, je n'étais pas *l'un d'eux*, et cela, ils le comprenaient aussi bien sinon mieux que moi. [...] Où que vous alliez, vous rencontrez la malédiction de cette différence de classe qui se dresse devant vous comme un mur de pierre. Ou plutôt non : comme la paroi de verre d'un aquarium, si facile à oublier en pensée mais si prompte à se rappeler à votre souvenir si vous essayez de la traverser[397].

La conclusion qu'Orwell tire de son voyage-enquête parmi la classe ouvrière, c'est qu'on peut se débarrasser jusqu'à un certain point de ses préjugés, mais non de son identité de

classe ; et il n'est même pas très sûr, dit-il, qu'on puisse sérieusement le vouloir, car ce serait comme vouloir se nier et se détruire soi-même.

3. Ceux qu'Eric Blair n'est pas devenu

Quel rôle a joué l'écriture dans cette transformation de soi ? En quoi son travail d'écrivain a-t-il contribué à cette reconstruction par Orwell de son identité ? La réponse à cette question suppose d'opérer une distinction assez tranchée entre les deux types de livres qu'Orwell a publiés pendant ces années-là : les livres de reportage-témoignage, et les romans.

Entre 1933 et 1938, Orwell publie trois livres de reportage-témoignage : *Dans la dèche à Paris et à Londres* sur son expérience des bas-fonds (en 1933), *Le Quai de Wigan* sur son expérience dans le monde ouvrier (en 1937), – j'ai déjà dit quelques mots de ces deux ouvrages – et un troisième dont je n'ai encore rien dit : *Hommage à la Catalogne*, qui retrace ses six mois d'expérience de la guerre d'Espagne entre décembre 1936 et juin 1937 (le livre est paru en 1938). Dans ce dernier livre, pour le résumer très succinctement, Orwell raconte, à peu près chronologiquement, sa découverte de la Barcelone révolutionnaire, la vie dans les tranchées (le froid, la puanteur, le manque d'armes, l'ennui), puis les combats de rue à Barcelone entre communistes et anarchistes pendant les premiers jours de mai 1937, sa blessure à la gorge par une balle franquiste, comment il est traqué en juin dans Barcelone par la police communiste qui veut l'arrêter comme prétendu trotskiste et prétendu traître, et sa fuite finale vers la France avec l'aide de sa femme.

Une caractéristique commune à ces trois ouvrages est qu'Orwell lui-même y est constamment présent. Bien sûr, il décrit, avec beaucoup de détails concrets, des univers nouveaux pour lui et pour son lecteur. Orwell présuppose un lecteur appartenant comme lui aux couches moyennes et qui n'a jamais mis les pieds dans un asile pour clochard, ni dans un coron, et qui n'a jamais appartenu à une milice antifasciste internationale et révolutionnaire. Mais ces univers nouveaux, il les fait découvrir à travers ses propres expériences, c'est-à-dire à travers ses sensations, à commencer par les plus corporelles (la faim, les odeurs, la fatigue l'inconfort), à travers ses émotions, à commencer par les plus élémentaires (la peur, la joie, la colère) et à travers ses sentiments (d'indignation et d'injustice, ou bien de fraternité). Mais ce que le travail d'écriture lui permet après-coup, c'est de s'extraire du chaos brut de ses expériences et d'essayer d'en comprendre le sens : de comprendre d'abord le retentissement qu'elles ont eu en lui, ce qu'elles ont ébranlé au plus profond de lui-même, ensuite ce qu'elles lui ont appris sur lui-même, sur l'univers en question et sur l'humanité, et finalement ce qu'elles ont changé en lui, en quoi elles l'ont transformé. Ces expériences ne lui apprennent quelque chose d'important et ne le transforment durablement que parce qu'il ne les laisse pas s'évanouir dans le passé et qu'il prend le temps de les recueillir, d'y penser, d'en chercher la signification, et de chercher aussi les mots et les images pour les communiquer.

Cette idée que le sens véritable de l'expérience vécue, inaccessible sur le moment, n'émerge qu'après coup, peu à peu, et ne se révèle que par le travail d'écriture, est clairement exprimée dans un passage particulièrement frappant d'*Hommage à la Catalogne*.

Les quelques mois passés dans les milices ont été pour moi d'un grand prix. Car ces milices espagnoles, tant qu'elles existèrent, furent une sorte de microcosme de la société sans classes. Cette communauté où personne ne poursuivait un but intéressé, où il y avait pénurie de tout, mais nul privilège et où personne ne léchait les bottes à quelqu'un, était comme une anticipation sommaire qui permettait d'imaginer à quoi pourraient ressembler les premiers temps du socialisme. Et, somme toute, au lieu d'être désillusionné, j'étais profondément attiré. Et cela eut pour résultat de rendre mon désir de voir établi le socialisme beaucoup réel qu'il n'était auparavant. [...] Naturellement à l'époque j'avais à peine conscience des changements qui s'opéraient dans mon propre esprit. Comme chacun autour de moi,

j'avais conscience surtout de l'ennemi, de la chaleur, du froid, de la saleté, des poux, et du danger de temps à autre. Il en est tout autrement aujourd'hui. À cette période qui me paraissait alors vaine et sans événement, j'attache à présent une grande importance. Elle diffère tellement de tout le reste de ma vie que déjà elle a revêtu ce caractère enchanté qui n'appartient, d'ordinaire, qu'aux souvenirs les plus anciens. C'était, sur le moment, une sale histoire à vivre, mais mon esprit y trouve à présent beaucoup à brouter. Puissé-je vous avoir fait comprendre l'atmosphère de ce temps. J'espère y être parvenu, un peu, dans les premiers chapitres de ce livre. Elle est toute liée dans mon esprit au froid de l'hiver, aux uniformes en loques des miliciens, aux visages ovales des Espagnols, au tapotement de morse des mitrailleuses, aux relents d'urine et de pain moisi, au goût d'étain des ragouts de fèves versés dans des gamelles non lavées et engloutis à la hâte[398].

En l'aidant à dégager le sens moral et politique d'expériences qu'il a vécues d'abord comme un chaos de sensations et d'émotions élémentaires, l'écriture de ses livres de « non-fiction » (comme on dit aujourd'hui) a donc clairement aidé Orwell à réorganiser et réorienter son existence. C'est une chose qu'il n'est pas, je crois, très difficile de comprendre.

Mais qu'en est-il maintenant des trois fictions qu'il a publiées à la même époque ? Mon hypothèse est que l'écriture de ces romans a permis à Orwell d'explorer des orientations semblables à celles que sa vie *aurait pu* prendre mais qu'il a refusées ; de parcourir en imagination des chemins du genre de ceux où diverses forces et circonstances (liées à son milieu social, à sa situation et à son histoire personnelle, à son tempérament et à son éducation) *auraient pu* l'entraîner mais auxquels il a tourné le dos ; ou encore, si vous voulez, ces romans lui ont permis de contempler des destins qui risquaient fort de devenir les siens mais qu'il a su éviter. Bref, je lis ces trois romans comme des récits du genre de vie qu'il aurait pu avoir si, justement, il n'avait pas entrepris avec détermination et presque avec méthode la transformation de soi dont j'ai parlé. Ou encore : ce sont les romans des vies qu'il aurait pu avoir et qu'il n'a pas eues, les romans des vies qu'il avait une certaine probabilité d'avoir s'il avait laissé jouer un certain nombre de déterminismes sociaux et de tendances psychologiques de sa personnalité mais auxquels « la reconstruction de son identité » (reconstruction symbolisée par le changement de son nom) lui a permis d'échapper. Ce sont des romans qu'il a écrits, me semble-t-il, pour exorciser ces vies-là, exorciser ces Eric Blair possibles là.

Changer de vie et d'identité, en effet, ce n'est pas seulement inventer pour soi des possibilités inédites, c'est aussi bloquer les probabilités qui étaient pour soi les plus fortes ; c'est dire « non » à ses destins les plus prévisibles.

Il me faut maintenant résumer brièvement l'intrigue de chacun de ces trois romans, qui sont peu connus.

L'intrigue d'*Une Histoire birmane* (publié en 1934) se déroule, comme son titre le suggère, dans une petite ville de Birmanie. C'est un roman ouvertement anticolonial, qui montre comment le colonialisme crée un univers où aucune relation humaine authentique n'est possible et où même le rapport à soi est faussé. On y voit comment une poignée de Blancs (à peine une douzaine), venus là pour faire des affaires ou maintenir l'ordre, sont contraints par leur situation de faire bloc contre les dizaines de milliers de Birmans qui leur sont soumis, et d'afficher leur supériorité avec violence et arrogance. Non seulement toute relation d'amitié ou d'amour véritable entre un Blanc et un Birman ou entre un Blanc et une Birmane est viciée à la base et impossible ; mais même les rapports entre Blancs sont complètement faux. Le personnage principal, qui est le double d'Orwell, s'appelle Flory. C'est un marchand de bois installé là depuis dix ans. Il est au-dessus de ses compatriotes car il est plus cultivé qu'eux et ne partage aucun des préjugés racistes dont ils sont bourrés. Mais il est

profondément seul, alcoolique et désespéré. Il ne supporte plus sa situation, mais il s'est trop habitué à ce pays, dont il a fini par aimer les mœurs et le paysage, pour retourner en Angleterre. Pendant quelques semaines, il a l'illusion qu'il va être sauvé par l'amour d'une jeune femme qui arrive d'Angleterre. Mais elle se révèle aussi pleine de préjugés et stupide que les autres membres de sa caste. Victime d'une machination liée à la politique locale, Flory finit par se suicider.

Dans le roman suivant, *Une Fille de pasteur* (publié en 1935), l'alter ego d'Orwell est une jeune femme, Dorothy, dont le père est pasteur. Celui-ci est un homme compétent et consciencieux dans son ministère, mais il est dogmatique et cassant, se brouille avec tout le monde et fait fuir les paroissiens. Il est veuf et laisse toute l'intendance du presbytère à sa fille, exigeant d'elle qu'elle maintienne un train de vie que ne permet pas d'assumer le peu d'argent qu'il lui donne (nous sommes dans la fameuse fraction inférieure de la classe moyenne supérieure...). Le fonctionnement de la paroisse exige aussi de l'argent, et Dorothy s'épuise à organiser des tombolas, des kermesses, des spectacles théâtraux joués par les enfants pour remplir les caisses (Eric Blair, quand il enseignait dans des collèges de campagne s'est livré lui aussi à ce genre d'activité ; il a même écrit alors des saynètes destinées à être jouées par ses élèves.) En outre, elle fait la tournée des pauvres et des malades, en cherchant à les attirer à l'office. Il y a chez Dorothy un sens du devoir et un sentiment permanent d'insuffisance, de péché et de culpabilité qui confine au masochisme. L'intrigue est curieuse, et pas vraiment bien ficelée : épuisée par ses multiples travaux, Dorothy est victime d'une amnésie qui lui fait oublier jusqu'à son nom et elle s'enfuit du presbytère. (Il est difficile de ne pas penser qu'Orwell a ici projeté de manière assez sommaire et à peine déguisée son propre désir de changer d'identité et de rompre avec un monde social et familial dont il se sentait prisonnier.) Elle se retrouve parmi les cueilleurs de houblons, puis clocharde à Londres dormant sur un banc à Piccadilly Circus, puis institutrice dans une école minable (des expériences qu'Eric Blair a lui-même vécues). Après divers épisodes, elle revient vivre au presbytère auprès de son père ; mais, en cours de route, elle a perdu la foi qui seule donnait un semblant de sens à sa vie de sacrifice. Incapable, cependant, d'imaginer une autre existence, elle se résigne à son destin.

Le héros du troisième roman *Et vive l'aspidistra* (paru en 1936) s'appelle Georges Comstock ; et il est encore plus proche d'Eric Blair que les deux précédents. Il est lui aussi issu de la petite bourgeoisie qui méprise l'argent tout en étant obsédée par la pauvreté et le manque (sa famille et sa sœur notamment se sont sacrifiées pour qu'il fasse des études) ; et, surtout, il veut lui aussi devenir écrivain, et même poète. Il quitte donc un emploi assez bien rémunéré dans la publicité, pour laquelle il a du talent mais qu'il tient pour de la prostitution, et il prend un emploi mal payé de libraire. Mais la fatigue de ses journées de travail et la médiocrité de ses conditions d'existence l'empêchent d'écrire (il vit dans une pension minable, obsédé par ses calculs pour la moindre dépense, le moindre verre de bière ou la moindre cigarette). Il ne peut épouser sa fiancée (et donc même pas faire l'amour avec elle – c'est une « jeune femme sérieuse ») parce qu'il n'a pas de véritable situation. Il finit par se laisser couler, adoptant une conduite d'échec et recherchant délibérément le ratage (mieux vaut être un poète raté qu'un petit bourgeois conforme), ratage qu'il sublime en affichant sa haine de la vie ordinaire petite-bourgeoise, symbolisée dans le roman par une plante verte présente dans tous les intérieurs de la petite bourgeoisie anglaise : l'aspidistra, une plante

d'appartement particulièrement robuste. La fin du roman est un faux happy-end : Comstock finit par faire un enfant à sa fiancée et, pour l'assumer, il accepte de retourner travailler dans la publicité. Vaincu, il renonce à la littérature et installe ostensiblement un aspidistra dans le salon de leur nouvel appartement.

Les héros de ces trois romans ont entre eux plusieurs points communs importants.

- Ils sont enfermés chacun dans un univers social et culturel (le monde colonial ; l'Église anglicane ; le monde capitaliste) qui brime leurs aspirations, brise leur personnalité et les réduit à la médiocrité.
- Dans cet univers, ils ne se sentent pas à leur place ; ils ne sont pas chez eux. Ils en récusent les valeurs et le fonctionnement : Flory refuse le racisme des autres colons ; Dorothy est consciente que le monde religieux où elle vit est, en réalité, un désert spirituel ; Comstock rejette la loi de l'argent.
- En conséquence, non seulement ils s'efforcent de se conduire autrement que tous ceux qui, autour d'eux acceptent l'univers en question et s'y soumettent, mais ils essaient d'être sincères et fidèles à eux-mêmes : Flory est l'ami d'un médecin birman (ce que les autres colons trouvent ridicule et indécent) ; Dorothy essaie de vivre une foi authentique et elle entretient une relation amicale avec un homme connu pour avoir des maîtresses, c'est-à-dire pour vivre « dans le péché » ; Comstock choisit d'écrire des poèmes plutôt que des slogans publicitaires. Ces choix et ces comportements ne sont pas compris de leur entourage, et les mettent à part des autres – ce qui renforce leur solitude morale.
- Mais leur révolte reste impuissante et ils se montrent incapables de s'opposer ouvertement au monde qui les opprime ; ce sont des muets ou des bavards : Flory n'ose jamais exprimer ouvertement sa critique du système colonial ; Dorothy est muette de terreur devant son père ; Comstock se répand en tirades contre le capitalisme, mais sa rhétorique est creuse et tourne à vide.
- Leur impuissance est aussi une impuissance à se changer eux-mêmes. Ou bien ils continuent de participer activement au système que par ailleurs ils refusent ; ou bien ils continuent d'en véhiculer, plus ou moins malgré eux, les hiérarchies et les valeurs : Flory, qui fait le commerce du bois, continue de participer à l'exploitation coloniale et il a pour concubine une jeune Birmane qu'il a achetée à ses parents ; Dorothy, même quand elle a perdu la foi, continue de conduire sa vie selon une morale du devoir et de la mortification de soi qui est fondamentalement religieuse ; quant à Comstock, tout en fulminant contre le règne de l'argent, il reste aussi obsédé par lui que le capitaliste le plus rapace, dont il n'est en réalité que la figure inversée ; son culte de l'échec est seulement l'envers du celui du « Veau d'or ». Et il est conduit par là à une négation des valeurs de la vie qui vaut bien la déshumanisation qu'engendre le capitalisme : son mépris de la vie ordinaire vaut celui du pire des snobs.

En conséquence, quelle que soit la sincérité de leur révolte initiale, et malgré toute l'énergie qu'ils mettent à chercher une issue et à répondre à la question « comment vivre ? comment mener une vie juste et bonne ? », ces trois personnages n'aboutissent qu'à des postures non seulement impuissantes, mais inauthentiques : des postures qui, pourtant, sont souvent présentées dans la littérature de l'époque comme des solutions finalement valables

parce que finalement inévitables.

- Flory pourrait représenter l'intellectuel lucide devant l'injustice du monde, et désespéré de devoir y vivre sans pouvoir le changer. (À strictement parler, il n'est pas un intellectuel mais, eu égard au monde dans lequel il vit, par son goût des livres et par sa compréhension de la culture birmane, il en est un.) Les personnages de ce type ne se sauvent à leurs propres yeux que par la conscience qu'ils ont de leur propre déchéance, dont leur alcoolisme est le symbole.
- Dorothy, elle, serait représentative de ces héros conscients de l'absurdité de l'existence, persuadés qu'il n'existe aucune sorte de transcendance (ils savent que « Dieu est mort »), mais qui plutôt que de basculer dans le cynisme, sauvent leur respect d'eux-mêmes en continuant de respecter des exigences morales qu'ils jugent, par ailleurs, complètement vides.
- Comstock, enfin, représenterait l'artiste raté qui jette à la face du monde non pas même une œuvre mais les fragments épars d'une œuvre inaboutie, c'est-à-dire l'impossibilité d'une œuvre – seule manière pour lui d'affirmer la supériorité de la littérature et de la poésie sur un monde prosaïque qui préférera toujours l'argent et le pouvoir à l'esprit et à la culture.

Or ces trois manières de vouloir sauver sa vie – la lucidité désespérée, le respect du devoir dans un monde absurde, le ratage artistique sublimé en éthique – ont été pour Eric Blair des tentations réelles.

Par exemple, il a toujours refusé ce qu'il appelait l'« hédonisme » – l'idée que le but de l'existence est le bonheur –, et, dans ce dialogue entre Dorothy et son ami plus ou moins « débauché », l'auteur se sent certainement plus proche d'elle que de lui, même s'il juge évidemment terrifiant le genre de vie que cette fille de pasteur se prépare.

« Vous avez donc vraiment l'intention, dit-il, de retourner travailler à la paroisse ? “La tournée insignifiante, les tâches ordinaires”[\[399\]](#) ? Le rhumatisme de M^{me} Pither, le coricide de M^{me} Lewin et tout le reste ? Cette perspective ne vous consterne pas ?

– Je ne sais pas... parfois si. Mais j'espère que tout ira bien une fois que j'aurai recommencé à travailler. J'ai l'habitude voyez-vous.

– Et toutes ces années d'hypocrisie délibérée vous sont vraiment égales ? Car c'est à cela que ça revient, vous savez. Vous n'avez pas peur de trahir votre secret ? Vous êtes certaine que vous n'allez pas vous surprendre à apprendre le Pater à rebours aux enfants du catéchisme [...] ?

– Je ne crois pas. Parce que, voyez-vous, je pense que ce genre de travail, même s'il s'agit de dire des prières auxquelles on ne croit pas, ou d'enseigner aux enfants des choses qu'on ne croit pas toujours vraies, je pense que dans un sens c'est utile.

– Utile ? dit M. Warburton d'un air dégoûté ? Vous aimez un peu trop ce mot déprimant. Hypertrophie du sens du devoir, c'est ça votre problème. Pour moi, il va de soi qu'il faut s'amuser un peu tant qu'on peut en profiter.

– C'est de l'hédonisme, objecta Dorothy. [\[400\]](#) »

De la même manière, dans la discussion entre Comstock et son ami Ravelston (le riche directeur d'une revue intellectuelle de gauche), Orwell a sûrement plus de sympathie pour l'intransigeance morale du premier que pour les compromissions du second, même s'il reconnaît vraisemblablement que ce dernier n'a pas tort de soutenir qu'il est à peu près impossible de vivre décemment dans une société indécente.

« Tu penses que je suis un foutu imbécile, naturellement, dit [Comstock], en adressant cette remarque au plafond.

– Non. Pourquoi penserais-je cela ?

– Si, tu le penses. Tu penses que je suis un foutu imbécile de demeurer dans cet endroit immonde au lieu de me procurer un emploi convenable. Tu penses que je devrais essayer d’avoir cet emploi à la Nouvelle Albion[401].

– Non, sacré nom d’un chien ! Je n’ai jamais pensé cela. Je comprends parfaitement ton point de vue. Je te l’ai déjà dit. Je pense que tu as parfaitement raison en principe.

– Et tu penses que les principes, c’est très bien tant qu’on ne le met pas en pratique.

– Non. Mais la question est toujours de savoir : quand les met-on vraiment en pratique ?

– C’est on ne peut plus simple. J’ai fait la guerre à l’argent. Ça m’a conduit ici. »

Ravelston se frotta le nez, puis changea de position sur sa chaise, mal à son aise.

« L’erreur que tu fais, ne le vois-tu pas, c’est de penser qu’on peut vivre dans une société corrompue sans être corrompu soi-même. En définitive, à quel résultat parviens-tu en refusant de gagner de l’argent ? Tu t’efforces de te conduire comme si on pouvait se maintenir debout en dehors de notre système économique. Mais on ne le peut pas. C’est le système qu’il faut changer, ou l’on ne change rien. On ne peut mettre les choses en ordre d’une façon clandestine, si tu vois ce que je veux dire. [402] »

Pourquoi alors Orwell a-t-il refusé les « solutions » représentées par Flory, Dorothy et Comstock ? À mon avis, ce n’est pas tellement parce qu’elles sont des échecs ; d’abord, ce ne serait pas une objection contre elles puisqu’elles se présentent elles-mêmes comme des échecs transcendés (ou plutôt, peut-être, comme des manières de transcender la médiocrité de l’existence par l’échec) ; ensuite, parce qu’Orwell n’est pas suffisamment naïf ou optimiste pour ne pas savoir que toute entreprise humaine et, plus généralement, toute vie humaine, est – comparée aux aspirations et aux exigences qui l’ont animée – un échec.

S’il a refusé les trois options en question, c’est, je crois, parce qu’elles sont, en dépit de l’authenticité de la révolte initiale, fausses et insincères : ce sont des *poses*. Cela apparaît clairement, par exemple, dans une page très remarquable d’*Une Histoire birmane*.

Vivre dans un monde pareil a quelque chose d’étouffant, d’anéantissant. C’est un monde dans lequel chaque mot, chaque pensée est soumis à censure. On a peine, en Angleterre, à se figurer une telle atmosphère. En Angleterre, chacun d’entre nous est libre ; nous vendons nos âmes en public et les rachetons en privé, au milieu de nos amis. Mais l’amitié elle-même n’existe pratiquement pas lorsque chaque Blanc constitue un rouage dans l’engrenage du despotisme. Le franc-parler est inconcevable. Toute autre espèce de liberté est permise. Il vous est loisible d’être ivrogne, lâche, clabauder, débauché ; mais vous n’êtes pas libre de penser par vous-même. Votre opinion sur tout sujet de la moindre importance vous est dictée par le code du *pukka sahib*[403].

À la longue, votre révolte secrète empoisonne votre existence comme une maladie honteuse. Votre vie tout entière devient mensonge. Année après année, vous allez vous asseoir dans un de ces petits clubs où flotte l’ombre de Kipling, une bouteille de whisky à votre droite, le *Pink’un*[404] à votre gauche, écoutant et approuvant avec empressement les laïus du colonel Bodger (« Ces salauds de nationalistes, il faudrait tous les plonger dans l’huile bouillante ! »). Vous entendez vos amis orientaux se faire traiter de « petits *babus*[405] huileux » et vous admettez bien sagement qu’ils sont effectivement de petits *babus* huileux. Vous voyez de jeunes rustres frais émoulus du collège distribuer des coups de pied à des domestiques aux cheveux gris. Le temps vient où vous vous consommez de haine à l’égard de vos propres compatriotes, où vous vous prenez à rêver d’un soulèvement indigène, qui noierait leur Empire dans le sang. Et il n’y a là rien d’honorable ni même de sincère. Car, au fond, que vous importe que l’Empire des Indes soit un despotisme, que les Indiens se fassent malmenés ou exploiter ? Votre seul souci, c’est que le droit de parler librement vous soit refusé. Vous êtes une créature du despotisme, un *pukka sahib*, plus étroitement enchaîné à tout un système de tabous que peut l’être un moine ou un sauvage[406].

Comment Orwell a-t-il échappé aux situations-pièges dans lesquelles se débattent ses personnages, et aux fausses solutions que chacun d’eux incarne ?

D'abord, en sortant du monde social et culturel que lui imposait sa classe d'origine, sans la renier pour autant (ce qui aurait été une autre illusion) : en allant vivre temporairement, comme je l'ai raconté, parmi les clochards, parmi les ouvriers et parmi les miliciens révolutionnaires de la guerre d'Espagne.

Ensuite, en adoptant sur sa classe d'origine et sur la société en général un point de vue autre, un point de vue anticapitaliste et socialiste – le socialisme n'étant pas pour Orwell (c'est essentiel) une théorie ou une doctrine, mais d'abord un ensemble de valeurs : de justice, d'égalité, de liberté. Ce sont des valeurs qui reposent sur ce qu'il appelle lui-même la « décence commune ».

Enfin, en devenant un écrivain politique. Quand il décide, en 1927, de devenir écrivain, Eric Blair n'a manifestement pas une idée très claire du genre de littérature qu'il veut écrire. Certes, il connaît et estime le roman réaliste et social. Il admire Zola par exemple : en 1932, il a cherché, en vain, à devenir un de ses traducteurs en anglais. Mais il admire également la littérature moderniste et d'avant-garde : quand il découvre l'*Ulysse* de Joyce (vers 1932-1933, semble-t-il), il est enthousiaste et remplit ses lettres d'éloges et de commentaires. Il tente alors d'utiliser des techniques d'écriture empruntées à Joyce dans plusieurs chapitres d'*Une Fille de pasteur*. Ce ne sont pas, et de loin, les meilleurs. Progressivement, Orwell va prendre conscience que ni son talent ni ses motivations pour écrire ne sont du côté de la littérature d'avant-garde ou de la littérature pure. Conquérir son propre style d'écrivain, ce sera, pour lui, se débarrasser de toute sophistication et aller vers une prose directe, concrète et lisible par tous, une prose qui soit, selon sa propre image « comme un carreau de fenêtre » – ce qui ne veut pas dire qu'il n'a pas dû beaucoup travailler pour y parvenir. Et il va découvrir en même temps que c'est là où ses motivations politiques sont les plus fortes que son écriture est aussi à la fois la plus juste et la plus personnelle.

Ce qui me pousse au travail, c'est toujours le sentiment d'une injustice, et l'idée qu'il faut prendre parti. Quand je décide d'écrire un livre, je ne me dis pas : « Je vais produire une œuvre d'art. » J'écris ce livre parce qu'il y a un mensonge que je veux dénoncer, un fait sur lequel je veux attirer l'attention, et mon souci premier est de me faire entendre. [...] C'est toujours là où je n'avais pas de visée *politique* que j'ai écrit des livres sans vie, que je me suis laissé prendre au piège des morceaux de bravoure, des phrases creuses, des adjectifs décoratifs, de l'esbroufe pour tout dire[407].

Ainsi, c'est par la fusion de ses expériences sociales et politiques radicales et de son travail d'écrivain qu'Éric Blair est devenu George Orwell.

Chronique 11

Quand Claude Simon réécrit *Hommage à la Catalogne*^[408]

L'objet du présent exposé est le traitement que, dans son roman *Les Géorgiques*^[409] (un roman qu'il a publié en 1981 et qui est unanimement considéré comme un de ses plus considérables), Claude Simon applique à *Hommage à la Catalogne*, le livre de reportage et de témoignage qu'Orwell a publié en 1938 sur sa participation à la guerre civile espagnole pendant les six premiers mois de 1937 : le chapitre IV du livre de Simon est intégralement consacré à une *réécriture critique* du livre d'Orwell – une opération qui est à la fois (et je dirais même : indissociablement) *littéraire et politique*.

Il y a là un cas de figure tout à fait exceptionnel mais privilégié pour qui veut réfléchir aux relations entre la littérature dite « pure » et la littérature politique : un maître de la langue littéraire française^[410] oppose sur plus de cent pages^[411] sa propre écriture et sa propre conception de la littérature – dans son rapport à la réalité, à l'expérience vécue, à la politique et à l'histoire – à l'écriture et aux conceptions d'un écrivain qui s'est défini lui-même comme un écrivain politique. Je rappelle qu'Orwell a écrit de lui-même en 1946 : « Ce à quoi je me suis le plus attaché au cours de ces dix dernières années, c'est à faire de l'écriture politique un art. ^[412] »

1. La violence d'un grand écrivain

Le principal constat qui me semble pouvoir être fait est le suivant : la langue littéraire de Simon a pour effet de *rendre littérairement illégitime* (c'est-à-dire impossible dans un certain champ littéraire) *l'expression d'un ensemble d'idées, de faits, de sentiments moraux et d'expériences politiques* qui sont précisément ceux qu'il importait le plus à Orwell de pouvoir exprimer, ceux qui étaient au cœur à la fois de son engagement militant, de sa pensée politique et de ses motivations d'écrivain. Si la fonction principale d'une *novlangue*, telle que la décrit Orwell dans *1984*, est de rendre impossible l'expression de certaines idées et de certains sentiments, alors la langue littéraire de Simon a *certaines traits* d'une novlangue. J'ai bien conscience de la violence de cette affirmation ; mais elle ne me paraît pas supérieure à la violence exercée par Simon sur le texte d'Orwell.

J'ai dit *certaines traits* d'une novlangue. La précision est essentielle. Par d'autres de ses traits, la langue de Simon est l'inverse d'une novlangue : alors que la novlangue de *1984* appauvrit et raréfie à l'extrême les moyens d'expression, la langue littéraire de Simon les enrichit d'une manière exceptionnelle, d'une manière que je dirais même inouïe : elle est capable de décrire un certain niveau de la réalité et d'exprimer tout un éventail de sensations qui sont hors de portée non seulement de la langue ordinaire mais aussi de la langue de l'écrivain Orwell – de « la bonne prose [qui] est comme un carreau de fenêtre^[413] ». Et Simon en fait la démonstration éclatante dans sa réécriture de nombreuses pages du livre d'Orwell.

Mais alors, pourquoi Simon s'encombre-t-il d'Orwell ? Il pourrait l'ignorer, comme un boxeur « super-lourd » ignore le « plume » ou le « welter » qui ne concourent pas dans la même catégorie que lui. Il pourrait considérer que l'écriture d'Orwell est peut-être appropriée aux fins politiques que celui-ci se donne, mais qu'elle est faible et sans poids eu égard aux exigences de la littérature pure et à son ambition à lui (Simon) d'être un grand écrivain. Or il n'en est rien. Voilà un livre que Simon met cinq ans à écrire et qu'il construit comme un chef d'œuvre, avec toute la virtuosité d'un maître au sommet de son art, et il en consacre tout un pan exclusivement à Orwell, dans un geste complexe, un geste double dont je ne connais pas pour ma part d'équivalent dans toute l'histoire de la littérature.

D'une part, il se l'approprie, il se l'incorpore : il fait d'Orwell l'un des trois personnages principaux de son roman, et même (c'est mon interprétation) une sorte de frère d'arme ou de frère d'adoption du narrateur, c'est-à-dire de lui-même (Claude Simon) ; et il fait de plusieurs épisodes d'*Hommage à la Catalogne*, jusque dans leurs plus infimes détails, la matière de sa propre prose. Mais il ne l'embrasse que pour mieux l'étouffer car, dans le même temps, il met littéralement en pièces le livre et son auteur. À la fin du chapitre, tout le contenu moral et politique d'*Hommage à la Catalogne* – les convictions d'Orwell, ses espoirs, ses expériences de fraternité et de socialisme anticipé, ses tentatives pour comprendre et donner un sens à ce qu'il a vécu en Espagne – tout cela est comparé à l'absurde bric-à-brac qu'est le contenu de la vieille valise usée et cabossée d'un émigrant. C'est la valise lamentable et dérisoire d'un homme « expulsé de lui-même^[414] » – une valise

... dont la poignée lui était restée dans la main, ses serrures de camelote arrachées, ses flancs béants, ses dérisoires intestins de débris et de vieux journaux au papier maintenant jauni^[415], qu'il s'escrimait encore à ramasser, ranger dans leur cercueil de simili-cuir, rabattant le couvercle, obstruant tant bien que mal les déchirures et remplaçant la

poignée absente et les serrures défailantes par d'innombrables entrecroisements de vieilles ficelles de sorte qu'elle (la valise) ressemblait à présent à celles que l'on voit dans les gares ou les aéroports, portées sur une épaule par l'un ou l'autre de ces émigrants[\[416\]](#)...

Cette métaphore, qui fait d'*Hommage à la Catalogne* une valise crevée, rafistolée par tous les bouts mais définitivement inutile et absurde, est un des fils conducteurs du chapitre ; j'aurai à y revenir. Mais vous pouvez d'ores et déjà apprécier ce qu'est la violence fratricide d'un grand écrivain.

2. Quelques mots sur Les Géorgiques

Les raisons de la présence d'Orwell et d'*Hommage à la Catalogne* dans *Les Géorgiques* méritent d'autant plus d'être interrogées que rien, ni dans la trame narrative du roman ni dans sa thématique, ne semble à première vue la requérir.

Les Géorgiques sont dominées par la figure d'un personnage historique de haute stature, à la fois homme politique révolutionnaire et guerrier, ancêtre de l'auteur. Jean-Pierre Lacombe Saint-Michel (dans le roman, il est désigné par ses seules initiales : LSM), petit noble du Sud-Ouest, était officier d'artillerie au déclenchement de la Révolution (c'était un ami de Laclos, mais le roman n'en parle pas). Jacobin, il devient député du Tarn à la Législative, puis à la Convention où il siège parmi les Montagnards et vote résolument la mort de Louis XVI (le roman reproduit le discours que Lacombe Saint-Michel a fait publier et par lequel il justifie fièrement son vote). Il semble avoir été un proche de Danton (le roman n'en dit rien, mais il cite une déclaration de Robespierre qui l'accuse d'« indulgentisme », ce qui était l'étiquette attribuée par leurs adversaires aux dantoniens). Après Thermidor, il siège quelques mois au Comité de Salut public. Sous le Directoire, il est membre du Conseil des Anciens, et même brièvement son président. Parallèlement, il poursuit sa carrière de militaire et participe à de nombreuses campagnes : en Corse contre Paoli, puis dans les Flandres, notamment. Mais à partir de 1798, c'est-à-dire pendant la dernière année du Directoire puis sous le Consulat et l'Empire, il n'occupe plus que des fonctions militaires – il est général d'artillerie –, et dans des postes qui semblent avoir été des placards où il ronge son frein et se plaint d'être mal récompensé de son dévouement. De ce coup d'arrêt à sa carrière, le roman propose une explication : Jean-Pierre, le Jacobin régicide, avait un frère, Jean-Marie, officier comme lui mais royaliste, et qui a déserté l'armée à la proclamation de la République le 10 août 1792. Après avoir mené six années durant une vie de conspirateur et de proscrit (une vie de fugitif), il est arrêté, en 1798, sommairement « jugé » (au nom d'une loi que son frère a votée), et exécuté. Jean-Pierre le Jacobin a beau essayer de se protéger en déclarant qu'il s'agit d'un imposteur, que son véritable frère est mort en 1792, il tombe pour cette raison (selon le roman) dans une demi-disgrâce dont il ne se relèvera pas. Il faut dire que, pour aggraver (peut-être) son cas, il avait épousé en secondes noces, au moment même de Thermidor, une royaliste avérée, la sauvant ainsi de la guillotine. Le Jacobin héroïque et vertueux doté d'un frère et d'une épouse royalistes, c'est un scénario romanesque dont aurait rêvé Dumas et qui offre à Simon dans son cinquième et dernier chapitre quelques beaux morceaux de bravoure : l'ultime rencontre muette entre les deux frères, ou Adélaïde arrachée aux geôles de la Terreur.

LSM a tous les traits d'un héros, et on ne peut pas dire que Simon prenne beaucoup de recul face à son ancêtre. Le roman semble plutôt destiné à en tresser la légende. C'est un homme de haute stature, un géant, un colosse, un homme infatigable, généreux, courageux, intrépide même, qui vit loin des intrigues et des bassesses. L'outrance des métaphores n'embarrasse guère l'auteur. LSM n'a pas seulement une passion pour les chevaux : il est lui-même un étalon ; il n'est pas seulement un révolutionnaire montagnard qui ne recule jamais : il est un homme-montagne ; il ne s'est pas seulement fait faire une imposante statue en marbre : il est lui-même un homme de marbre. Quant au sens de sa vie, il est clair : certes, après avoir été porté par la vague de l'enthousiasme révolutionnaire, LSM a été laissé sur la

grève à l'heure où les intrigants ont pris le pas sur les héros, et, quand il meurt en 1812 dans son château qui n'est guère qu'une grosse ferme fortifiée, c'est un homme seul, physiquement épuisé et moralement désabusé. Mais, entre-temps, il aura participé à changer la face du monde : il aura accompli, écrit Simon sans guillemets, « l'exploit titanesque d'accoucher un monde et de tuer un roi[417] ».

Ce héros a écrit : des milliers de pages restées au fond d'un placard secret pendant près de deux siècles. Ni roman, ni souvenirs, mais une énorme correspondance. Correspondance publique : ses missives de secrétaire de la Convention ou de membre du Comité de salut public, adressées aux généraux des armées de la Révolution, leur enjoignant de ne pas reculer et d'attaquer l'ennemi, sans attendre de recevoir ni vivres ni renforts. Correspondance privée ou, plus exactement, domestique : tous les quinze jours régulièrement pendant vingt ans, LSM écrit à son intendante, Batti, pour lui communiquer ses instructions jusque dans le moindre détails : arbres de telle espèce à planter en tel lieu, juments à faire saillir par tel étalon, allée à tracer selon tel plan, etc. Ces lettres sont la matière première du livre. Elles y sont insérées sous forme de citations en italiques, parfois juste une phrase, parfois plusieurs pages, qui rompent avec la prose simonienne et s'entrelacent avec elle ; mais elles sont souvent aussi paraphrasées au style indirect (il écrit à son intendante que...), ce qui les fond en quelque sorte avec elle. Leur retour incessant donne son rythme à l'ouvrage, du moins dans les volets impairs de ce polyptique qu'est le roman (les chapitres 1, 3, 5). Dans le chapitre 2 (où le narrateur raconte certains épisodes de la « drôle de guerre » telle qu'il l'a vécue dans son régiment de cavalerie) comme dans le chapitre 4 (consacré à Orwell), LSM est complètement absent[418].

Face à cet ancêtre envahissant et presque omniprésent, se tient le narrateur qui est en l'occurrence l'auteur, Claude Simon lui-même, mais qui ne reçoit aucun nom dans le roman, pas même une initiale. Pour dresser le portrait de LSM, ériger ce tombeau littéraire que sont *Les Géorgiques*, il mène l'enquête : à partir d'archives (les documents du placard secret), de lieux (l'ancien château devenu un bâtisse à demi abandonnée), d'objets (la statue de marbre) ; mais aussi à partir de ses propres souvenirs. Ses souvenirs d'enfance, et notamment ceux qui concernent sa grand-mère, elle-même arrière-petite fille de Lacombe Saint-Michel et dernière porteuse du nom : elle incarne le lien généalogique et familial entre Simon et LSM. Mais aussi, et plus encore, ses propres souvenirs de guerre, et particulièrement ceux de cette semaine du 11 au 18 mai 1940 pendant laquelle son régiment de dragons, envoyés sur des chevaux combattre des avions et des tanks, a été entièrement détruit, lui-même (Claude Simon) étant un des très rares survivants. Les événements de cette semaine, et plus particulièrement ceux la matinée du 17 mai au cours de laquelle ce qui reste de son escadron est définitivement anéanti autour de lui, puis deux heures plus tard son colonel abattu sous ses yeux, ont coupé sa vie en deux. De ces événements, il a fait la matière du roman qui est sans doute son chef d'œuvre, *La route des Flandres* (1960). Il les racontera à nouveau longuement, de manière autobiographique cette fois, dans un autre grand livre *L'acacia*. Et ils sont présents, sous diverses formes dans plusieurs autres de ses livres (*La leçon des choses* et *Le jardin des plantes*, notamment). Dans *Les Géorgiques*, Simon opère un va-et-vient : il se sert de sa propre expérience de la guerre pour comprendre celle qu'a vécue son ancêtre et, inversement, de ce qu'il comprend de celle-ci pour déchiffrer la sienne. Cette confrontation vaut pour ses ressemblances (les chevaux, le chaos de la bataille, la solitude du

guerrier), mais plus encore pour ses différences : dans les guerres révolutionnaires, l'énergie à ne jamais reculer, des dirigeants politiques et des chefs militaires lucides et déterminés, et finalement la victoire ; en 1940, l'incurie du commandement civil et militaire, la désintégration, la retraite, et la mise à mort. La mise en relation des deux époques est justifiée encore par la quasi-identité des lieux : le village où l'escadron de Simon est détruit n'est qu'à quelques kilomètres du champ de bataille de Wattignies.

Ce retour des mêmes événements sur les mêmes lieux à 150 ans d'écart est mis en rapport dans le roman avec le retour des saisons et des travaux des champs qui suivent le calendrier. Derrière les événements biographiques, historiques et romanesques, transitoires, il y a la répétition anonyme des gestes de guerre et des gestes agricoles, elle-même en rapport avec le cycle de la nature et avec celui de la vie et de la mort. Telle est du moins la thématique officielle du roman, celle qui est explicitée en quatrième de couverture de l'édition originale – un texte à l'évidence rédigé par Simon ou qui a reçu son plein assentiment : « À des époques différentes et dans des périodes de tumulte et de violence, trois personnages vivent des événements et des expériences qui semblent se répéter, se superposer, de même qu'indifférents à la tragédie, aux déchirements familiaux et politiques, reviennent au long des pages les mêmes travaux des champs, les alternances des saisons, de la pluie, du soleil, des printemps. » Une auto-interprétation renforcée par le titre du livre, *Les Géorgiques*, repris de celui du grand poème de Virgile qui contient de nombreuses instructions pour les travaux des champs et un tableau de l'existence humaine vécue aux rythmes de la nature.

Il est temps d'en arriver au troisième personnage. Dans cette histoire éminemment familiale, nationale et autobiographique, que vient faire le journaliste et écrivain anglais George Orwell ?

3. La structure du chapitre IV des Géorgiques

À l'instar de celle du roman tout entier, la structure du chapitre dont Orwell est le héros, ou plutôt l'antihéros, peut être décrite comme celle d'un polyptique – ce qui ne me semble pas pouvoir s'appliquer aux quatre autres chapitres et suggère qu'il constitue une sorte de roman dans le roman. De même que le roman s'ouvre sur une ekphrasis (celle d'un portrait imaginaire, dessiné à la manière de David), le chapitre Orwell s'ouvre également sur une ekphrasis, mais d'une image réellement existante, une photo cette fois, celle d'un groupe de miliciens de la guerre d'Espagne posant à la fenêtre et aux portes d'un vieux wagon. Orwell n'y figure pas et je ne la commenterai pas ici. La suite du chapitre est composée de deux panneaux, d'égale dimension à peu près (une cinquantaine de pages), mais qui ont chacun une structure complexe différente.

Le premier panneau est lui-même constitué de trois volets indépendants – séparés entre eux, ainsi que de l'ekphrasis et du second panneau, par des astérisques. Chacun de ces volets est un épisode précis d'*Hommage à la Catalogne*, entièrement réécrit par Simon. Cette réécriture n'inclut aucune citation : les scènes et les faits sont les mêmes jusque dans d'infimes détails, mais les phrases sont toutes de Simon. Les trois épisodes sont dans l'ordre :

- *l'homme traqué* ou *l'homme en fuite*, soit les quelques jours de juin 1937 où Orwell se cache dans Barcelone, notamment la nuit, pour échapper à la police qui emprisonne tous les militants et miliciens du P. O. U. M., puis s'enfuit d'Espagne en train avec sa femme et deux camarades : ce volet correspond, pour l'essentiel, au dernier chapitre d'*Hommage à la Catalogne*, le chapitre XII dans la numérotation de l'édition française. Simon commence donc par la fin du livre ;

- *le soldat* menant la guerre de tranchées sur le front d'Aragon, soit d'abord une courte description de sa vie quotidienne, puis plus longuement le récit du seul engagement véritable auquel Orwell a participé pendant ses quatre mois et demi au front, l'attaque nocturne d'une position ennemie : ce volet correspond, pour l'essentiel, à ce qui est raconté au chapitre VI d'*Hommage à la Catalogne* ;

- *le militant* pris dans les combats de rue et dans la guerre intestine au sein du camp républicain, en l'occurrence les journées de début mai 1937 à Barcelone, à savoir la tentative de coup de force des communistes contre les anarchistes et contre le P. O. U. M. ; il s'agit plus exactement d'une description de la manière dont Orwell, qui gardait avec d'autres les locaux du P. O. U. M., a personnellement vécu ces journées : ce volet correspond, pour l'essentiel, au chapitre IX d'*Hommage à la Catalogne*.

Le second panneau, lui, est d'un seul tenant, écrit d'une seule coulée, sur le rythme d'une course haletante et dans un grand geste qui lance comme une arche unique entre la première et la dernière phrase. C'est à mes yeux une sorte de tour de force d'écriture car ce panneau rassemble dans un même espace des éléments hétérogènes, comme ces tableaux anciens où sont réunies dans la simultanéité du même espace des scènes chronologiquement successives (divers épisodes de la vie du Christ de sa Naissance à son Ascension) ou bien encore des scènes appartenant à deux mondes bien distincts (une crucifixion et la famille du donateur en prière, ou bien un évangéliste écrivant et des scènes du livre qu'il écrit).

Je vois dans ce second demi-chapitre quatre types d'éléments différents.

1. Orwell écrivant ou racontant *Hommage à la Catalogne*. Simon nous montre Orwell dans un univers anglais, urbain ou champêtre (il nous laisse le choix), calme et civilisé, loin du tumulte de la guerre et de la terreur policière ; il est entouré de vieux journaux et tente d'écrire son livre, ou bien (c'est cette scène qui a sa préférence, on comprendra pourquoi tout à l'heure) il raconte son histoire dans une chambre mal chauffée à un petit groupe d'étudiants.

2. La succession des épisodes du séjour d'Orwell en Espagne, donnés cette fois (à quelques écarts près) dans leur ordre chronologique qui est aussi celui d'*Hommage à la Catalogne*) : l'arrivée dans la Barcelone révolutionnaire et les impressions qu'elle suscite, l'engagement dans la milice, l'expérience de la vie au front, la permission à Barcelone et les journées de mai, le retour au front et la blessure à la gorge, enfin le troisième et dernier séjour à Barcelone où il vit en proscrit, la fuite en train et l'arrivée en France. Mais, pour raconter ces épisodes, Simon s'y prend tout autrement que pour ceux du premier panneau.

Dans le premier panneau, le récit est direct et apparemment simple : O est un personnage du roman dont Simon décrit dans sa propre langue les actes, les sentiments et les pensées. Certes, il est dit d'emblée qu'O a déjà raconté tout cela ; mais rien, ou presque, n'est dit au sujet de ce récit en tant que tel. La seule version qui nous est donnée est simonienne de part en part. O est, si je puis dire, investi de l'intérieur par Simon, comme l'est ordinairement un personnage de roman par son auteur.

Dans le second panneau, en revanche, le récit est indirect et se développe à trois niveaux. Le matériau, ce ne sont pas les événements mais leur récit par Orwell, donc le texte d'*Hommage à la Catalogne*, que Simon toutefois ne cite jamais mais qu'il décrit ou paraphrase : il raconte un récit. Simultanément, Simon commente ce récit, pointant ce qui lui semble être les omissions, les contradictions, les insincérités, les aveuglements volontaires ou non, les faiblesses stylistiques, mais aussi les bonheurs et les réussites, les moments de vérité – c'est le second niveau. Mais, tout en se faisant ainsi juge, Simon avance en sous-main un autre récit : la véritable histoire d'Orwell en Espagne, celle que, prisonnier de ses illusions politiques et d'une conception fausse de la littérature, celui-ci n'a pas pu, ou pas su, ou pas voulu raconter. Pour construire cette version là, Simon s'appuie évidemment sur les récits (faussement) simples qu'il a donnés dans le premier panneau, mais aussi sur une troisième série d'éléments.

3. Cette troisième série d'éléments, ce sont des descriptions de Barcelone et de la vie à Barcelone à cette époque, que Simon tire de sa propre expérience, de ses lectures et de son travail antérieur d'écrivain. En septembre 1936 (c'est-à-dire à peine deux mois après le déclenchement de la guerre civile et trois mois avant l'arrivée d'Orwell), le jeune Claude Simon (il avait 23 ans, dix de moins qu'Orwell), guidé par ses sympathies anarchistes, se rend à Barcelone. Au bout de quinze jours, il retourne en France, mais il garde de cette expérience des souvenirs suffisamment forts pour qu'ils entrent dans deux de ses premiers romans (*La corde raide*, 1947 ; *Le sacre du printemps*, 1954) et surtout dans *Le Palace* (1962) où il se représente lui-même sous les traits de l'un des protagonistes « l'étudiant » – un roman dont on peut dire que la Barcelone de 1936 est le personnage principal (bien qu'elle ne soit jamais nommée). Il y a d'ailleurs, dans les pages des *Géorgiques* dont nous parlons, des renvois évidents au *Palace* (on y croise l'Homme-fusil, par exemple, qui est un autre protagoniste de ce livre). Simon, donc, oppose aux images de la Barcelone révolutionnaire d'Orwell, qu'il tient

pour des images d'Épinal ou de carton-pâte (Orwell est dupé par un décor), les images qu'il juge véritables, tirées de ses propres souvenirs, mais aussi de livres de témoins ou d'historiens (comme celui de Broué et Témime qu'il dit lui-même avoir utilisé[419]). Bien qu'il se soit retrouvé alors à l'hôtel Colon, qui était le quartier général du PSUC, je ne suis pas certain, en effet, que le jeune étudiant et sympathisant anarchiste ait croisé pendant son séjour de 15 jours ceux qu'il présente, à juste titre, comme les véritables nouveaux maîtres de la Barcelone révolutionnaire ou, en tout cas, comme ceux qui étaient en train d'en devenir les maîtres, à savoir les agents du NKVD et du Komintern, dont il donne des descriptions qui comptent pour moi parmi les pages les plus fortes et les plus vraies de tout le livre – des pages profondément orwelliennes dans leur contenu sinon dans leur écriture :

Des gens qui, sauf ce que contenait la valise qu'ils avaient apportée avec eux, c'est-à-dire un peu de linge de rechange et deux cravates (ils étaient alors à peu près les seuls à porter une cravate dans cette partie du pays), n'avaient rien en propre, pas même un nom, pas même un signallement particulier (ils n'apparaissaient presque pas, toujours discrets, effacés, prenant de rares fois la parole dans quelque meeting, après les gras et suants politiciens, les espèces de représentants de commerce aux triples mentons et les farouches orateurs passionnés qui martelaient du poing leurs paroles, se mêlant rarement, toujours aussi effacés, aux conciliabules tenus à l'abri des embrasures de fenêtres, l'un d'eux se faisant quelquefois annoncer, attendant placidement sur le canapé d'une antichambre avant d'être introduit dans un bureau dont l'occupant le regardait s'avancer et s'asseoir avec une morne et impuissante inquiétude, attendant de nouveau que l'huissier ait soigneusement refermé derrière lui les portes capitonnées, disant alors ce qu'il avait à dire, d'un ton paisible, courtois, après quoi, toujours sans hâte, il regagnait l'intérieur de quelque consulat ou de quelque palace vidé de ses milliardaires et se remettait au travail), n'ayant rien à eux (ou plutôt pas à eux : en eux) que du pouvoir, ou plutôt quelque chose qui était comme l'essence du pouvoir, le détenant et l'exerçant non pas comme il (O.) avait cru jusqu'alors qu'il s'obtenait et s'exerçait, c'est-à-dire ou par la possession de richesses, en obligeant ceux qui ne possédaient rien à travailler pour eux, ou en dépossédant de leurs richesses des concurrents, mais un pouvoir sans retenue, sans ces entraves, ces limitations qu'apportent aux possesseurs de terres ou de machines la concurrence d'autres possesseurs de terres ou de machines, parce que pour autant que l'on possède des terres ou des machines il est impossible de les posséder toutes, d'atteindre à ce pouvoir total que peut conférer la bonne conscience de ne faire travailler personne à son profit personnel, et maintenant là invisibles derrière les fenêtres des bâtiments aux portes protégées par des mitrailleuses, des boucliers d'aciers ou des barrières de guéridons, se déplaçant discrètement dans des voitures aux rideaux tirés : non pas cruels, sanguinaires : simplement réfléchis, pragmatiques, chacun pourvu de plusieurs patronymes, de plusieurs passeports, au point qu'eux-mêmes sans doute ne connaissaient plus très bien, avaient peut-être oublié (et d'ailleurs ils ne s'en souciaient pas) leur véritable identité, n'avaient en fait plus d'identité depuis longtemps[420]...

4. Et puis il y a un quatrième élément : il occupe dans notre panneau une place extrêmement réduite – un paragraphe, à peine plus d'une page – mais décisive : c'est l'ouverture. Il est introduit, d'une manière très insolite, eu égard aux procédés habituels d'écriture dans les *Géorgiques*, par la référence à un livre : la biographie d'un cardinal catholique anglais par un écrivain lui-même anglais du début du XX^E siècle et qui appartenait au monde de Bloomsbury (dont c'est peu de dire qu'Orwell ne l'aimait pas) ; il porte sur les répercussions et la signification d'un épisode de la vie religieuse et intellectuelle anglaise qui a eu lieu en 1851. Ce quatrième élément, à première vue incongru, est en réalité décisif : il fonctionne comme un apologue à partir duquel toute la trajectoire d'Orwell en Espagne est vue et reconstruite, et c'est là qu'apparaît pour la première fois la fameuse image de la valise que nous avons déjà rencontrée.

Dans sa biographie du cardinal Manning dont la conversion au catholicisme romain secoua l'Angleterre victorienne, Lytton Strachey raconte que deux des contemporains du grand homme perdirent leur foi au cours de ces bouleversements, avec cependant cette différence que pour l'un l'événement se trouva ressembler plutôt à la perte d'une lourde valise dont on découvre ensuite qu'elle n'était pleine que de plâtras et de vieux chiffons, tandis que l'autre en resta si mal à l'aise qu'il continua à la chercher partout jusqu'à la fin de ses jours. Brillant élève d'Oxford, le futur cardinal Manning appartenait avec Gladstone et Willberforce à cette catégorie de jeunes gens à qui le monde semblait offert, car, dit Strachey, ils étaient riches, pourvus de bonnes alliances, et surtout « doués d'une capacité infinie à faire

des discours ». Parmi ces discoureurs, Manning semble avoir été séduit par un théologien (ou faut-il dire un théoricien) nommé Newman qui démontrait que l'Église d'Angleterre était bien la véritable Église, mais qu'elle avait subi une éclipse depuis la Réforme [...] [L] e christianisme avait été compromis par une série de circonstances malheureuses desquelles c'était le devoir évident de Newman et de ses amis de le délivrer. Ils ne laissaient pas, continue Strachey, d'admirer que cette mission leur eût été réservée[421] [...]

Le lecteur doit comprendre, premièrement, qu'Orwell appartenait à la catégorie des hommes « doués d'une capacité infinie à faire des discours » ; deuxièmement, qu'il était en politique un croyant qui s'imaginait possesseur de la religion authentique et détenteur d'une mission de salut ; troisièmement, qu'il s'est rendu en Espagne avec sa valise de mots et de convictions ; quatrièmement, que ses confrontations avec la réalité – la vie dans les tranchées, les affrontements violents au sein du camp républicain, sa vie d'homme traqué dans Barcelone et l'obligation de fuir – lui ont révélé l'inanité de ses croyances et l'absurdité de son engagement ; cinquièmement, qu'il n'a pas voulu le reconnaître et qu'*Hommage à la Catalogne*, a été une tentative désespérée pour rafistoler ses convictions et donner un sens à tout cela ; sixièmement, et enfin, qu'Orwell au fond de lui-même savait tout cela, que son livre en porte malgré lui de nombreuses traces, et que la réécriture simonienne a pour but de restituer à l'odyssée d'Orwell en Espagne son véritable sens : l'histoire d'un homme qui est allé se perdre dans une aventure inutile où il n'avait rien à faire.

L'auteur, lui, ne s'est pas raconté d'histoires et n'a pas mis plus de quinze jours à se sortir de là :

J'étais là-bas parce que j'avais des sympathies pour ce côté-là. J'avais eu l'idée de m'engager mais ce qu'Orwell a mis six mois à comprendre, je l'ai vu en quinze jours : c'était voué à l'échec. [...] À Barcelone, régnait une « guerre civile » entre anarchistes, trotskistes et communistes. Et puis la pagaille (un de ses ennemis avait surnommé Largo Caballero l'« organisateur de la pagaille » et puis l'éternel *mañana* espagnol. C'était assez excitant et lamentable à la fois. Au fond, j'étais là-bas un peu en voyeur, ce qui était un peu indécent. Mais enfin... [422]

4. Trois méthodes de réécriture et leurs effets

Comment Simon s’y prend-il pour produire un récit qui, prenant pour matière le texte d’Orwell, réussit à en inverser complètement la signification ?

Dans ce travail de réécriture, plusieurs méthodes distinctes sont simultanément mises en œuvre. Aucune n’est sans doute illégitime en elle-même, mais chaque fois Simon a recours à une série de petites manipulations – effacements, déplacements, extrapolations, interpolations, mensonges – qui, pour être pratiquées avec un art supérieur, n’en relèvent pas moins du ministère de la Vérité de 1984. Je présenterai ici trois de ces méthodes (il y en a d’autres).

4.1. La modification du contexte d'énonciation

Simon met en scène les conditions supposées d'énonciation du texte ; il montre, je l'ai dit, Orwell *racontant* son histoire à un public. *Raconter* s'oppose ici à *écrire*. Écrire est intransitif ; écrire, c'est faire œuvre. Raconter, c'est communiquer quelque chose à quelqu'un, et par conséquent se soumettre aux normes du destinataire.

Visiblement, il écrit (ou plutôt il parle) à l'intention d'un certain public, un public dont il connaît les penchants, les opinions, peut prévoir les réactions. [...] En fait, il est constamment préoccupé de l'effet produit[423].

Comprendre la description de ses propres expériences comme une forme de communication, c'est, pour Simon, se condamner à les trahir en soumettant leur expression à des formes socialement normées, et donc trahir la littérature : le livre qu'Orwell écrira ne peut être que faux. Il y aurait là matière à débat. À diverses reprises, et notamment dans son essai de 1940 *Dans le ventre de la baleine*, Orwell a critiqué cette conception de l'écriture intransitive, et il a quelques bons arguments[424].

Mais, quoi qu'il en soit de ce débat, le point important à mes yeux est ailleurs. Il est que, dans sa reconstruction du contexte de l'écriture d'*Hommage à la Catalogne*, Simon gomme un fait majeur qu'il ne peut pas ignorer : si Orwell écrit ce livre, ce n'est pas seulement pour comprendre sa propre expérience, c'est d'abord et avant tout pour briser la chape de silence et de mensonges qui recouvrait les événements d'Espagne au sein de la gauche anglaise, pour faire connaître certains *faits* dont il a été le témoin oculaire, pour laver son honneur et celui de ses camarades du P. O. U. M. accusés d'être des traîtres, complices des fascistes, et pour essayer de faire sortir de prison ceux qui y croupissent encore et qui sont en danger de mort. *Hommage à la Catalogne* est d'abord un *acte politique*. En passant ce fait sous silence, Simon s'inscrit dans la lignée des censeurs d'Orwell, celle de Gollancz et du *New Statesman*[425].

En outre, il se donne la facilité de traiter Orwell comme une sorte de naïf. Or celui-ci était parfaitement conscient du problème que pose à un écrivain politique comme lui la tension entre motivations et exigences politiques, d'une part, et motivations et exigences littéraires, de l'autre. Dans *Pourquoi j'écris* (1946), il aborde explicitement cette question dans les termes suivants :

Cela pose des problèmes de construction et de langage, et cela pose aussi sous un jour nouveau le problème de la vérité. Un simple exemple, assez grossier, vous donnera une idée de la difficulté qui se présente. Mon livre sur la guerre civile espagnole, *Hommage à la Catalogne*, est, cela va de soi, un livre ouvertement politique. Dans l'ensemble, il a cependant été écrit avec un certain recul, un certain souci de la forme. J'ai vraiment fait de mon mieux pour dire la vérité pleine et entière sans rien abdiquer de mes instincts littéraires. Mais l'ouvrage contient notamment un long chapitre truffé d'extraits de presse et autre document du même ordre, écrit pour défendre les trotskistes accusés de collusion avec Franco. De toute évidence, un tel chapitre, qui au bout d'un an ou deux perd nécessairement tout intérêt pour le lecteur moyen, est de nature à compromettre la qualité du livre. Un critique, que par ailleurs je respecte, m'a dûment sermonné à ce sujet : « Pourquoi, m'a-t-il dit, avoir rajouté tout ce fatras ? Vous avez transformé ce qui aurait pu être un bon livre en banal travail journalistique. » Il avait raison, mais je ne pouvais pas faire autrement. Je me trouvais savoir ce que fort peu de gens en Angleterre avaient eu la possibilité de savoir : je savais que des innocents étaient accusés à tort. Si je n'avais pas été indigné par une telle injustice, je n'aurais pas écrit ce livre[426].

Simon, lui aussi, récuse le chapitre en question et même le ridiculise : il le lit comme un acte de mauvaise foi, une tentative d'Orwell pour masquer le désarroi qu'ont suscité chez lui les Journées de mai.

Plus tard, il se lança dans des explications compliquées et pour ainsi dire techniques, émaillées de sigles, d'initiales de partis, de syndicats, de factions, d'organismes de police, de ligues ou d'unions, comme ces symboles de corps

chimiques seulement compréhensibles aux initiés et qui, selon la façon dont ils sont mélangés et dosés, peuvent se combiner à l'infini pour constituer aussi bien des engrais, des détergents ou des explosifs[427].

On aimerait toutefois que Simon nous explique par quel moyen Orwell aurait pu informer ses lecteurs qu'il a été traqué par la police pour l'unique raison qu'il avait combattu dans les milices du P. O. U. M. sans employer les quatre lettres de ce sigle ! Quand la présence de 4 lettres sur un document devient une affaire de vie ou de mort, c'est tricher avec la réalité que d'exiger le bannissement des sigles, et de les bannir effectivement de son propre récit comme fait Simon.

4.2. La mise entre parenthèses des significations données par les agents à leurs actions individuelles et collectives

Ce qui m'amène à sa deuxième méthode. Simon procède à une sorte d'épochè (de mise entre parenthèses) des significations données par les agents à leurs propres actes : aussi bien les significations collectives (celles des actions qui sont liées à l'existence d'institutions diverses : État, partis, syndicats, milices, etc., dont les noms sont gommés et les identités dissoutes) que les significations individuelles (celles qui découlent des intentions des agents). La thèse (car c'en est une) qui est sous-jacente à cet effacement méthodique de tous ces niveaux de significations est que la véritable source des actions humaines résiderait en fin de compte uniquement dans les pulsions vitales et dans les sensations élémentaires : instinct de survie, faim, peur, angoisse, haine, appétit de pouvoir, pulsion sexuelle, courage physique, etc. L'effet de cet arasement est immédiat : toute histoire collective ou individuelle est transformée en chaos ; non seulement des événements historiques comme les journées de mai à Barcelone sont ainsi rendus délibérément inintelligibles, mais la moindre initiative individuelle est privée de son sens et rendue dérisoire.

Pour montrer à quel point cette méthode est artificielle et, sur le fond, scandaleuse, je prendrai un seul exemple – le problème avec ce genre de manipulations, c'est que ce sont de petits gestes furtifs, qu'il faut chaque fois beaucoup de temps et d'explications pour les faire apparaître, et qu'on s'expose ensuite, évidemment, à se faire traiter de « flic ».

Alors qu'il se cache de la police dans Barcelone pour éviter l'arrestation qu'encourent tous les anciens membres et miliciens du POUM désormais interdit, Orwell apprend que George Kopp, un des chefs militaires sous les ordres duquel il a combattu et qui est devenu son ami, a été arrêté. N'hésitant pas à se jeter dans la gueule du loup, Orwell, accompagné de sa femme, lui rend visite dans le local surpeuplé et nauséabond qui tient lieu de prison. D'emblée, Kopp leur déclare que tous les prisonniers comme lui seront vraisemblablement fusillés. Mais il leur apprend également que, au moment où lui-même a été arrêté, il revenait de Valence (où siégeait alors le gouvernement central), porteur d'une lettre du ministre de la Guerre en personne, adressée à un colonel du génie dont le bureau est à Barcelone dans les locaux du ministère de la Guerre de Catalogne ; la police s'est emparée de la lettre et refuse de la rendre. Orwell voit immédiatement le parti qu'il peut tirer de cette situation : informer le colonel en question pour qu'il récupère la lettre dont il était le destinataire et, par la même occasion, qu'il fasse libérer celui qui en était le porteur. Orwell file en taxi au ministère, remue ciel et terre dans les couloirs pour trouver le colonel en question dont il répète le nom à tous ceux qu'il rencontre, et finit par dénicher son aide de camp, à qui il réussit non sans mal à faire comprendre son histoire. L'aide de camp, accompagné d'Orwell, court à la police et, après une explication orageuse, récupère la lettre. Mais il ne peut rien pour Kopp. La tentative a donc échoué. Comme Orwell le note lui-même, il se faisait à cette époque encore des illusions sur le respect du droit dans le monde où il vivait. Mais, si on lui avait dit que son entreprise était absurde et n'exprimait que sa naïveté, il aurait sans doute répondu que, même s'il n'y avait qu'une chance sur mille, elle valait d'être tentée et que son acte avait un sens.

Dans sa réécriture du dernier chapitre, Simon raconte aussi cet épisode, qui est une manifestation du courage d'Orwell, pour lequel il a manifestement la plus haute admiration. Mais, dans son récit, il n'y a plus de lettre dont Kopp était porteur, et la tentative de le faire

libérer est présentée comme la réaction immédiate d'Orwell à l'annonce par Kopp qu'il va être fusillé. Du coup, on ne comprend pas pour quelle raison Orwell peut espérer, à cet instant, faire libérer Kopp. Et, comme Simon ne nomme pas le bâtiment officiel dans lequel Orwell se rend, on ne comprend pas non plus que celui-ci est en train d'essayer de jouer des divergences d'intérêts entre deux institutions : l'armée et la police. Par voie de conséquence aussi, le nom qu'Orwell répète dans les couloirs n'est plus, comme dans la réalité, celui du colonel destinataire de la lettre (puisque ni la lettre ni le colonel n'existent plus) mais celui... de Kopp lui-même, ce qui renforce l'effet dramatique (Orwell répète le nom de son ami en danger) mais rend son comportement parfaitement absurde, et fait de lui un homme beaucoup plus affolé et égaré qu'il ne l'a été selon son propre récit.

Une objection évidente à ma critique est que Simon décrit les événements à leur niveau véritable, qui n'est pas celui des raisons qui se présentent sur le moment aux agents ni celui des rationalisations qui s'offrent après coup, mais celui des pulsions : le vrai motif de l'initiative téméraire et, pour tout dire, assez folle d'Orwell, c'est la terreur qu'il éprouve soudain à l'idée que son ami va être fusillé ; la lettre, le colonel introuvable, et le plan pour tenter d'utiliser les divergences entre police et armée sont secondaires. Peut-être. Le problème, toutefois, est que pour décrire la réalité au niveau des pulsions, Simon fait disparaître complètement celui des raisons (des intentions, des projets et des stratégies). Mais quand elle est appliquée à une réalité politique, l'époché des raisons a le même effet que l'effacement des noms et des sigles : elle rend toutes les actions incompréhensibles ou dérisoires.

Ainsi, cette technique littéraire ne décrit pas le chaos : elle l'*engendre* méthodiquement et *a priori*. Loin d'être neutre, elle est solidaire d'une certaine philosophie de l'histoire qui a décidé une fois pour toutes non seulement que les hommes ne peuvent rien comprendre à l'histoire qu'ils font, mais surtout qu'ils ont toujours tort d'entreprendre quoi que ce soit puisqu'ils seront nécessairement les dupes d'eux-mêmes et des représentants du pouvoir et de la puissance, ici les kominterniens – les seuls soit dit en passant, que Simon ne désigne pas à l'aide de périphrases et auxquels il conserve leurs noms, précisément parce que ce sont des pseudonymes et que ces hommes-rouages ne savent plus eux-mêmes qui ils sont.

4.3. L'élimination des sentiments moraux et la substitution d'une expérience existentielle à une expérience politique

Une troisième méthode agit dans le même sens, mais d'une manière peut-être encore plus destructrice pour *Hommage à la Catalogne*. C'est la disqualification ou l'élimination systématique des sentiments moraux et politiques de solidarité et de fraternité humaine. La fin de l'épisode de la tentative pour libérer Kopp en offre un remarquable exemple. L'aide de camp du colonel a fini par comprendre que cet Anglais qui a tenté de faire libérer son camarade est lié au POUM, et qu'il est donc lui-même un proscrit. Après avoir récupéré la fameuse lettre et avoué qu'il ne pouvait rien pour Kopp, il salue Orwell d'une légère inclination. Puis, il se ravise et vient lui serrer la main. Orwell commente longuement ce geste qui le touche profondément : « Cela paraît peu de choses, écrit-il, mais ce n'était pas peu de choses. [\[428\]](#) » Mais c'est tellement peu de choses pour Simon, qu'il n'en dit pas un mot !

Orwell explique pourtant la générosité et le courage que manifeste ce geste :

Il vous faut vous représenter les sentiments dont on était animé à cette date – l'horrible atmosphère de suspicion et de haine, les mensonges, les milles bruits qui couraient partout, les placards criant sur les panneaux à affiches que moi et mes semblables nous étions des espions fascistes. Et il faut aussi se rappeler que nous nous trouvions alors à l'extérieur du bureau du chef de police, devant cette sale bande de mouchards et d'agents provocateurs, et que chacun d'eux pouvait savoir que j'étais "recherché" par la police. Ce geste, c'était comme de serrer publiquement la main d'un Allemand pendant la Grande Guerre. Je suppose que de quelque manière il était arrivé à la conclusion que je n'étais pas un espion fasciste, en réalité ; n'empêche que cette poignée de main, ce fut beau de sa part [\[429\]](#).

Le récit d'*Hommage à la Catalogne* est émaillé d'un certain nombre de gestes de cette sorte : Simon les omet tous, systématiquement et délibérément. Quant à la célèbre scène de la poignée de main au milicien italien sur laquelle s'ouvre le livre et qu'il ne peut pas éviter, il la ridiculise comme une manifestation de mauvais goût esthétique, DONC de mauvaise foi – la mauvaise foi d'un homme

... écrivant (ou plutôt parlant) la bouche en coin, tiraillée de côté par un rictus à la fois railleur et nerveux : le même rictus gêné – ou plutôt navré –, le même léger clin d'œil mal assuré qu'en décrivant ce premier personnage, cette apparition sortie tout droit, aurait-on dit, d'un roman de quelque Fenimore Cooper, tout à coup matérialisé devant lui à son arrivée à la caserne, la veille de son engagement, comme l'incarnation de son idéal et de ses rêves en même temps qu'il préfigurait les événements futurs : un symbole, une de ces figures allégoriques que l'on peut voir sur les couvertures de livres ou les affiches de propagande, ou ornant les monuments commémoratifs [\[430\]](#)...

On est en droit de juger que la scène d'ouverture d'*Hommage à la Catalogne* est un chromo. Mais toute allégorie commence à s'user sitôt qu'elle est émise et court le risque d'en devenir bientôt un. Certes, il y a des allégories moins communes, c'est-à-dire plus littérairement élaborées (et aussi peut-être plus socialement distinguées) qui résistent mieux à l'usure. Mais celle de la statue de marbre de LSM m'est apparue bien lourde (c'est le cas de le dire) dès la deuxième lecture, et je serais curieux de savoir si la puissance expressive d'une allégorie aussi extraordinaire et saisissante que celle du cheval mort de *La route des Flandres* n'a pas elle aussi sa limite.

Et surtout, qu'est-ce qui autorise à conclure qu'un sentiment est de mauvaise foi du seul fait qu'il n'a rien trouvé de mieux pour s'exprimer qu'un cliché ? Qu'est-ce qui autorise Simon à prétendre qu'Orwell parle « la bouche en coin » quand il décrit cette rencontre comme une espèce de coup de foudre réciproque :

C'est étrange l'affection que l'on peut ressentir pour un inconnu ! Ce fut comme si la fougue de nos jeunes cœurs nous

avait momentanément permis de combler l'abîme d'une langue, d'une tradition différentes, et de nous rejoindre d'une intimité parfaite[431].

Comme Simon l'admet, Orwell lui-même ne méconnaît pas l'extrême fragilité de cette impression, puisqu'il ajoute aussitôt :

Mais je compris aussitôt que, si je voulais conserver de lui ma première impression, il me fallait ne point le revoir[432].

Alors pourquoi douter *a priori* de son authenticité ? Voici deux hommes, venus de deux pays différents, qui débarquent dans un troisième dont ils ne connaissent à peu près rien, parce qu'ils ont choisi d'y risquer leur peau par simple fraternité et idéal : pourquoi n'auraient-ils pas droit à un moment d'exaltation sincère ? Et si l'écrivain Orwell n'a pas su trouver mieux que ce chromo pour exprimer cette expérience, quelles ressources la langue littéraire de Simon a-t-elle à offrir ? Aucune. Dans cette langue, de tels sentiments sont interdits.

Dans *La France byzantine*, Julien Benda écrivait déjà :

Avec la proscription des élans du cœur, nous touchons un trait général de l'esthétique contemporaine ; la *proscription de la générosité*, celle-ci, en tant qu'état émotionnel, figurant alors à l'actif de l'antiartistique. Et, de fait, les ouvrages des grands représentants de la littérature ici en cause, des Mallarmé, des Proust, des Gide, des Valéry, sont remarquables par l'absence de tout sentiment largement humain, de toute franche motion de sympathie humaine, donc de tout rayonnement purement affectif, cependant que leurs auteurs ne sont pas sans mépris pour qui accepte ces expansions : Michelet, le poète des *Nuits*, Hugo en tant qu'humanitaire. [...] Il semble que, hormis la sensibilité artistique, l'esthétisme leur défende la sensibilité[433].

Je voudrais montrer ici le rôle décisif que joue cet interdit éthico-politico-littéraire en confrontant deux passages d'*Hommage à la Catalogne* et des *Géorgiques* qui sont à certains égards parallèles.

D'abord, la page célèbre où Orwell décrit l'expérience qu'il tient pour la plus importante et la plus profonde qu'il ait faite en Espagne.

Les milices espagnoles, tant qu'elles existèrent, furent une sorte de microcosme de la société sans classes. Cette communauté où personne ne poursuivait un but intéressé, où il y avait pénurie de tout, mais nul privilège et où personne ne léchait les bottes à quelqu'un, était comme une anticipation sommaire qui permettait d'imaginer à quoi pourraient ressembler les premiers temps du socialisme. Et somme toute, au lieu d'être désillusionné, j'étais profondément attiré. *Et cela eut pour résultat de rendre mon désir de voir établi le socialisme beaucoup plus réel qu'il n'était auparavant*[434]. [...]

Naturellement à l'époque j'avais à peine conscience des changements qui s'opéraient dans mon propre esprit. Comme chacun autour de moi, j'avais conscience surtout de l'ennemi, de la chaleur, du froid, de la saleté, des poux, des privations et du danger de temps à autre. Il en est tout autrement aujourd'hui. À cette période qui me paraissait alors si vaine et sans événement, j'attache à présent une grande importance. Elle diffère tellement de tout le reste de ma vie que déjà elle a revêtu ce caractère enchanté [*the magic quality*] qui n'appartient, d'ordinaire, qu'aux souvenirs plus anciens. C'était, sur le moment, une sale histoire à vivre, mais mon esprit y trouve à présent beaucoup à brouter [*a good patch for my mind to browse upon*]. Puissé-je vous avoir fait comprendre l'atmosphère de ce temps. J'espère y être parvenu, un peu, dans les premiers chapitres de ce livre. Elle est toute liée dans mon esprit au froid de l'hiver, aux uniformes en loques des miliciens, aux visages ovales des Espagnols, au tapotement de morse des mitrailleuses, aux relents d'urine et de pain moisi, au goût d'étain des ragouts de fèves versés dans des gamelles non lavées et engloutis à la hâte[435].

Voici maintenant de larges extraits d'un long passage où Simon décrit ce qui est selon lui le moment de vérité littéraire d'*Hommage à la Catalogne*, lequel correspond (selon Simon) au moment de vérité humaine de l'expérience espagnole d'Orwell, c'est-à-dire celui auquel (toujours selon Simon) Orwell attribue le caractère d'un enchantement. Ce passage

s'accroche à des éléments de description de la vie quotidienne dans les tranchées : lutte contre le froid, recherche obsédante de bois à brûler, etc.

Et tandis qu'il racontait cela, sans qu'il s'en rendît compte, son ton changea peu à peu. Quoiqu'il fût toujours soucieux de ne rien dire qui pût susciter l'admiration ou l'apitoiement, il parlait de façon différente, avait cessé de tordre sa bouche en coin et de multiplier les clins d'œil. Il ne se préoccupait plus d'approbation ou de désapprobation, de bien ou de mal, pas plus que dans ces jours où il était parvenu pour ainsi dire à une sorte de degré zéro de la pensée, [...] tout son être absorbé dans le rêve paradisiaque d'un nirvâna de bois à brûler, parvenu à ce total dénuement à la fois matériel et moral, où ne comptaient même plus la vaillance et le courage [...] mais la patiente obstination à résoudre un à un les élémentaires problèmes de survie [...] avec son invisible chapeau haut de forme et son impeccable col d'Eton remplacés maintenant par une crasseuse casquette à oreillettes et un cache-nez troué, se lavant à la gamelle où il mangeait, s'accroupissant dans ses ordures, ses mains aux ongles cassés gonflées d'abcès, aux doigts gourds maladroitement serrés sur son arme tandis qu'il tremblait paisiblement de froid à un créneau, regardant les étoiles s'éteindre une à une, le ciel pâlir, se lever des aubes d'acier resplendissantes de couleurs suaves, pervenche, jonquille, irisées d'améthyste, corail, pourpres, à tel point que plus tard, il dut encore s'interrompre, rester là un moment devant sa feuille de papier, méditatif et précautionneux, les sourcils froncés, le visage légèrement crispé, non par le souvenir de ce qu'il essayait de raconter mais par la difficulté de le raconter, de rendre cela aussi crédible, hésitant [...] et à la fin se décidant, lâchant le mot impossible à faire admettre, qui était pourtant le seul qui traduisît l'intraduisible, formant une à une sur le papier, lentement, les lettres qui le composaient, écrivant que cette période avait été comme un « enchantement »...

Si bien que tout lui éclata soudain à la figure, exactement comme le ballon rouge dans lequel un gamin souffle à perdre haleine, s'émerveillant de le voir se gonfler, grossir, l'éloignant de sa bouche, le contemplant avec ravissement, [...] puis se remettant à souffler jusqu'à ce que la mince membrane se déchire, l'air comprimé se détendant dans un bruit assourdissant, un claquement sec, méchant, puis plus rien, l'air absorbé par l'air, le vide, et plus rien non plus dans les mains que quelques flasques lambeaux de caoutchouc fripé, ternes, informes et inutilisables[436].

Comme on voit, ces deux versions de « l'enchantement dans les tranchées » diffèrent du tout au tout, et s'opposent même point par point.

Orwell explique que l'expérience la plus forte et la plus décisive de ces mois de quasi-inaction dans les tranchées est celle qu'il a faite du socialisme anticipé (une expérience politique, donc) ; que les choses ne lui sont pas apparues du tout ainsi à cette époque ; au contraire, sa vie lui a semblé alors pénible et vaine ; mais, avec la distance du souvenir, la vérité de ce moment lui est apparue (ce qui, soit dit en passant, est régulièrement le cas avec Orwell, chez qui le sens de ses expériences ne se dégage le plus souvent que longtemps, voire très longtemps après) ; cette expérience fondamentale est désormais une nourriture spirituelle à laquelle il revient régulièrement. Il n'y a là ni illusion ni vantardise : sa biographie et toute sa production littéraire ultérieure montrent que cette expérience a effectivement nourri sa pensée et son action jusqu'à sa mort. Il ajoute que cette expérience est si forte qu'elle a le pouvoir de transfigurer dans le souvenir l'univers sordide qui était alors le sien et confère rétrospectivement à ces quelques mois « une qualité magique ».

Dans la version de Simon, le socialisme et la politique ont disparu. Et c'est même parce qu'ils ont disparu, parce que sa vie a été réduite aux exigences de la survie et sa pensée ramenée à son degré zéro qu'Orwell a vécu alors dans un état d'enchantement, état qu'il retrouve au moment de l'écrire par une sorte de coïncidence (et non plus de décalage). Cette découverte de la vérité sur soi et sur la vie dans une sorte de symbiose avec la terre, la crasse, la matière, est ce qui fait éclater comme un ballon toutes les convictions et tous les discours avec lesquels il était venu, les rend à leur irréalité et à leur vanité. Ainsi, pour pouvoir placer tout son récit sous l'image de la valise crevée, Simon doit fausser radicalement l'expérience centrale d'*Hommage à la Catalogne*, c'est-à-dire la dépolitiser complètement et en faire l'exact opposé de ce qu'Orwell dit qu'elle a été, autrement dit dépouiller Orwell lui-même de

ce qu'il tient pour le plus précieux.

Il est difficile ici de ne pas penser à *1984* :

[O'Brien à Winston Smith :] Nous allons vous presser jusqu'à ce que vous soyez vide, puis nous vous remplirons de nous-mêmes [\[437\]](#).

5. Orwell et O

L'objection au genre de critiques que j'ai développé jusqu'ici est bien connue : « Vous ne savez pas lire ; il y a écrit "roman" sur la couverture, et un romancier a tous les droits. » Comme l'écrit le romancier espagnol Javier Cercas : « Le roman est un genre qui n'a pas à se justifier face à la réalité, mais uniquement face à lui-même. [438] » Et, comme le déclare Simon lui-même dans un entretien, « qui plus est, je n'ai pas appelé mon personnage Orwell, mais O » [439].

C'est un argument qui, s'agissant au moins du chapitre 4 des *Géorgiques*, est irrecevable. Je dirais même que c'est de la foutaise et que ceux qui l'avancent, y compris Claude Simon, ne cherchent même pas à le prendre au sérieux.

Essayons un instant, ici, de prendre cet argument au sérieux. Si le personnage dont la participation à la guerre d'Espagne est décrite dans le chapitre IV des *Géorgiques* n'est pas Orwell mais O, alors le livre écrit par O n'est pas *Hommage à la Catalogne* mais son double borgésien *HC*. *HC* est un livre fictif, identique mot pour mot à *Hommage à la Catalogne*, et qui a été écrit par un auteur fictif : O. Dans ce cas, toute la réécriture critique du 4^{ème} chapitre des *Géorgiques* ne porte pas sur *Hommage à la Catalogne*, mais sur le livre fictif *HC*. Dans l'univers des *Géorgiques*, roman qui n'a à se justifier que face à lui-même, ces critiques sont évidemment toutes justifiées : si le roman dit que, en écrivant *HC*, O a trahi sa propre expérience, nous devons le croire : nous devons croire, nous lecteurs, que l'expérience cruciale d'O en Espagne a été, en vérité, apolitique et même antipolitique, contrairement à ce qu'il a prétendu dans *HC*. Mais nous ne sommes pas engagés pour autant à croire quoi que ce soit sur *Hommage à la Catalogne* ni sur la nature de l'expérience réellement vécue par son auteur.

Il en résulte qu'*Hommage à la Catalogne* n'est absolument pas concerné par la critique des *Géorgiques* : O et Orwell ont écrit deux textes identiques ; mais, du fait qu'O a trahi son expérience en écrivant son livre, on ne saurait déduire qu'Orwell a trahi la sienne en écrivant le sien. *HC* et *Hommage à la Catalogne* sont littéralement identiques (par définition) mais il n'y a aucune nécessité à ce que O et Orwell le soient. Il est donc tout à fait possible (logiquement) que, à la fois, *HC* trahisse l'expérience de O et *Hommage à la Catalogne* ne trahisse pas celle d'Orwell. Par conséquent, et malgré l'identité littérale entre *HC* et *Hommage à la Catalogne*, les critiques que *Les Géorgiques* adressent à *HC* ne peuvent se reporter par transitivité à *Hommage à la Catalogne*.

Il n'en irait pas de même si les critiques contenues dans les *Géorgiques* étaient purement formelles. En effet, si les critiques que les *Géorgiques* adressent à *HC* étaient purement formelles, étant donné l'identité formelle entre *HC* et *Hommage à la Catalogne*, elles se reporteraient immédiatement sur le second. Mais ces critiques *ne* sont *pas* formelles : elles concernent principalement le fait que le livre critiqué ne rend pas compte de la véritable expérience vécue par son auteur.

Il résulte de tout ceci que, si l'on prenait au sérieux l'objection « le personnage du chapitre 4 des *Géorgiques* ne s'appelle pas Orwell, mais O », la critique contenue dans ce chapitre ne concernerait ni *Hommage à la Catalogne*, ni son auteur. Toutefois, dans la pratique, personne n'admet une pareille conclusion, ce qui signifie que ni Simon ni les simoniens ne

prennent leur propre histoire (« O n'est pas Orwell ») au sérieux. Ainsi, dans le *même* entretien où il déclare « je n'ai pas appelé mon personnage Orwell, mais O », Simon raconte sans ambages : « Quand j'ai conçu le (très vague) projet des *Géorgiques*, j'ai immédiatement pensé y inclure une "réécriture" d'*Hommage à la Catalogne*. [440] » Et les simoniens ont beau se tortiller et cultiver les périphrases alambiquées du genre « la polémique que Simon engage avec l'écrivain désigné par la lettre O[441] » : quand il s'agit d'écrire des articles universitaires sur *Les Géorgiques*, comme ils ne trouvent pas dans leurs bibliothèques de réplique borgésienne baptisé *HC*, ils oublient leurs distinguos subtils et ils expliquent tout crument que Simon a bel et bien réécrit *Hommage à la Catalogne*[442].

Cette affaire va assez loin et appellerait de plus amples développements. Je me limiterai pour ce soir – et pour conclure – à deux remarques.

1. Il ne suffit pas que le mot « roman » figure sur la couverture d'un livre pour que toutes les opérations qui s'y déroulent (désignation, description, récit, critique, etc.) relèvent de la fiction. Ainsi la critique du chapitre IV des *Géorgiques* est la critique réelle (à balles réelles) d'un livre réel. La distinction proposée par Cercas entre « justification face à la réalité » et « justification seulement face à soi-même » ne peut constituer une caractérisation du *genre romanesque* en tant que tel ; en revanche, elle pourrait être tout à fait pertinente, et même nécessaire, s'il s'agit de différencier ce qui relève de la *fiction* et ce qui n'en relève pas.

Ainsi, tout ce qui est romanesque n'est pas pour autant fictif ou fictionnel. Un roman peut parfaitement juxtaposer, combiner ou entremêler des éléments fictionnels et des éléments non fictionnels, voire (c'est un trait des *Géorgiques* et de beaucoup de romans contemporains) opérer des glissements insensibles du non fictionnel au fictionnel, et vice versa. Mais le fait qu'il existe de tels lieux d'indécision – une indécision soigneusement entretenue par les romanciers – ne veut pas dire que la distinction n'existe pas.

2. Il en résulte une conséquence extrêmement importante. Les éléments d'un roman qui *ne sont pas* fictionnels n'ont pas à se justifier seulement par rapport au roman lui-même ; ils ont aussi à se justifier par rapport à la réalité. Le romancier ne peut pas arguer de leur inclusion dans un roman, où ils sont mêlés à des éléments fictionnels, pour prétendre avoir à leur égard la même liberté que celle dont il jouit à l'égard de ces derniers. Ce n'est pas parce des éléments non fictionnels sont associés, combinés ou mêlés à des éléments fictionnels qu'ils se retrouvent eux-mêmes fictionnalisés. Cette « fictionnalisation par contamination » est une des armes par lesquelles le milieu littéraire s'assure ce que les traducteurs français de l'essai d'Orwell sur Salvador Dali ont très justement appelé « l'immunité artistique »[443], et c'est un des moyens par lesquels un certain nombre d'écrivains, de critiques et de philosophes travaillent à transformer la langue littéraire en une novlangue, c'est-à-dire en une langue construite de telle sorte qu'aucun de ses énoncés ne puisse plus être soumis à une critique qui s'appuie sur des faits.

Il en résulte qu'on ne peut pas arguer de l'inclusion de la critique simonienne d'*Hommage à la Catalogne* dans un roman pour immuniser celle-ci contre le genre de reproche que je lui fais ici, comme de masquer certains faits, d'en rendre d'autres artificiellement intelligibles, d'éliminer ou de disqualifier *a priori* un certain type d'expérience politico-morale, et d'ignorer délibérément certaines déclarations importantes et difficilement récusables de l'auteur.

Bibliographie des ouvrages d'Orwell cités

Abréviations

CW-1 à -20 : The Complete Works of George Orwell, edited by Peter Davison, assisted by Ian Angus and Sheila Davison, 20 volumes, Secker & Warburg, 1998.

EAL-1 à -4 : Essais, articles et lettres [The Collected Essays, Journalism and Letters, edited by Sonia Orwell and Ian Angus, 1968], traduit par Anne Krief, Bernard Pecheur, Michel Petris et Jaime Semprun, 4 volumes, Ivrea-Encyclopédie des nuisances, 1995-2001.

EP : Écrits politiques (1928-1949). Sur le socialisme, les intellectuels et la démocratie, traduit de l'anglais par Bernard Hoepffner, Agone, 2009.

AMG-1 à -80 : À ma guise. Chroniques 1943-1947 [As I please], traduit par Frédéric Cotton et Bernard Hoepffner, Agone, 2008.

Ouvrages

Dans la dèche à Paris et à Londres [*Down and Out in Paris and London*, 1933], traduit par Michel Pétris, Champ Libre/Ivréa, 1982/1993 ; rééd. 10/18.

Une histoire birmane [*Burmese Days*, 1934], traduit par Claude Noël, Champ Libre/Ivréa, 1984 ; rééd. 10/18.

Une fille de pasteur [*A Clergyman's Daughter*, 1935], traduit par Sylvain Chupin, Le Serpent à Plumes, 2007 ; rééd. Le livre de poche.

Et vive l'aspidistra ! [*Keep the Aspidistra Flying*, 1936], traduit par Yvonne Davet, Champ Libre/Ivréa, 1982 ; rééd. 10/18.

Le Quai de Wigan [*The Road to Wigan Pier*, 1937], traduit par Michel Pétris, Champ Libre/Ivréa, 1982/1995 ; rééd. 10/18.

Hommage à la Catalogne [*Homage to Catalonia*, 1938], traduit par Yvonne Davet, Ivrea/Champ libre, 1982 ; rééd. 10/18.

Un peu d'air frais [*Coming Up for Air*, 1939], traduit par Richard Prêtre, Champ Libre/Ivréa, 1983 ; rééd. 10/18.

La Ferme des animaux [*Animal Farm*, 1945], traduit par Jean Quéval, Champ Libre, 1981 ; rééd. Gallimard « folio ».

1984 [*Nineteen Eighty-Four*, 1949], traduit par Amélie Audiberti, Gallimard, 1950 ; rééd. Gallimard Folio.

Notes

[1] Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, 2010, p. 522.

[2] Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, Climats, 2011.

[3] *Ibid.*, p. 55-56.

[4] J'ai discuté cette conception des deux niveaux de vérité chez Foucault dans « Sur Foucault et la vérité », en annexe à Paul Boghossian, *La peur du savoir*, Agone, 2006, p. 177-178. – « L'invention surgit presque toujours en dehors de l'Université ou dans ses marges, au terme de démarches qui s'attachent à brouiller les frontières disciplinaires, à déjouer les normes et les pratiques académiques. Penser, c'est nécessairement s'affranchir de l'image de la recherche que l'Université tend à imposer » (Geoffroy de Lagasnerie, *Logique de la création*, Fayard, 2011, quatrième de couverture). Pour une critique de cette idée et de ses conséquences, voir Jacques Bouveresse, « Ce que des auteurs infréquentables ont à dire à ceux qui ne veulent pas leur ressembler », *Agone*, n°48, avril 2012, p. 166.

[5] *EAL-1*, p. 25 (voir la bibliographie des œuvres citées d'Orwell, à la fin du présent ouvrage).

[6] Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Gallimard Folio, 1993, p. 268-269, notamment ; voir ici la *chronique* 1.

[7] Claude Simon, *Les Géorgiques*, Minuit, 1981, chapitre IV, p. 259-362 ; voir ici la *chronique* 11.

[8] Ce texte est celui d'un exposé présenté le 17 décembre 2003 au Collège de France, dans le cadre du séminaire de Jacques Bouveresse. Une version légèrement abrégée est parue sous le même titre dans : Sandra Laugier (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006.

On trouvera dans la bibliographie qui figure à la fin de ces *Chroniques* les références complètes des livres d'Orwell cités, ainsi que celles des abréviations utilisées en notes.

[9] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25.

[10] Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Gallimard Folio, 1993, p. 268-269.

[11] C'est un trait qu'Orwell emprunte aux théories de Burnham, l'auteur de *L'ère des managers*.

[12] Orwell, 1984, p. 105-107.

[13] Victor Klemperer, *LTI, la langue du 3^{ème} Reich*, carnets d'un philologue, Albin Michel, 1996.

[14] Orwell, Lettre à Roger Senhouse, 26 décembre 1948, *EAL-4*, p. 551.

[15] James Conant, « Freedom, Cruelty, and Truth », in Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 293. Traduction française à paraître : James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone, 2012.

[16] Orwell, « Où meurt la littérature » (1946), *EAL-4*, p. 82, & Lettre à H. J. Willmet (18 mai 1944), *EAL-3*, p. 193.

[17] Conant, *op. cit.*, p. 295.

[18] Orwell, Lettre à Francis Henson, 16 juin 1949, *EAL-4*, p. 601.

[19] Orwell, « Réflexions sur la guerre d'Espagne » (1942), *EAL-2*, p. 322-325.

[20] Orwell, Lettre à Julian Symons, 4 février 1949, *EAL-4*, p. 569.

[21] Kate Hamburger, *Logique des genres littéraires*, Le Seuil, 1986.

[22] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs » (1946), *EAL-4*, p. 221.

[23] Orwell, Lettre à Francis Henson, 16 juin 1949, *EAL-4*, p. 601.

[24] Dorrit Cohn, *La transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Le Seuil, 1981.

[25] Orwell, 1984, p. 43.

[26] Orwell, 1984, p. 350-351.

[27] John Locke, *Traité sur la tolérance*, GF-Flammarion, p. 107-108.

[28] Orwell, 1984, p. 44.

[29] Orwell, 1984, p. 362.

[30] Orwell, 1984, p. 362.

[31] Orwell, 1984, p. 118.

[32] Orwell, 1984, p. 383.

[33] Orwell, 1984, p. 379.

[34] Orwell, « Recension de *Russia under Soviet Rule* de N. de Basily », *EAL-1*, p. 477-478.

[35] Sur tous ces points, lire John Newsinger, *La politique selon Orwell*, Agone, 2006.

[36] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 573-574.

- [37] Orwell, « Le gradualisme catastrophiste » (1945), *EAL-4*, p. 27.
- [38] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs » (1946), *EAL-4*, p. 219.
- [39] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 643-644.
- [40] Orwell, 1984, p. 119.
- [41] Hanna Arendt, *Le système totalitaire*, Le Seuil, 1972, p. 224.
- [42] Orwell, 1984, p. 371.
- [43] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs » (1946), *EAL-4*, p. 221.
- [44] Ce texte a pour origine une communication présentée au colloque « Le politique et l'ordinaire » organisé à l'université de Picardie (Amiens) les 5 et 6 avril 2004 par Sandra Laugier, Laurent Bove et Claude Gauthier. Il est paru sous ce même titre dans la revue *Agone*, 2005, n^o 34, *Domestiquer les masses*, p. 89-109 ([http : //revueagone. revues. org/96](http://revueagone.revues.org/96)). On y a juste ajouté ici des intertitres. (Une version légèrement différente et sensiblement réduite est parue dans Sandra Laugier et Claude Gauthier, *L'ordinaire et le politique*, PUF, 2006, sous le titre « Orwell, l'homme ordinaire, les intellectuels et le pouvoir ».)
- [45] Orwell, 1984, p. 119.
- [46] Orwell, Lettre à Henry Miller, 26 août 1936, *EAL-1*, p. 292.
- [47] Orwell, « Recension de *Black Spring* de Henry Miller » (1936), *EAL-1*, p. 296.
- [48] James Conant, « Freedom, Cruelty, and Truth », in Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 299. Traduction française à paraître : James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone, 2012.
- [49] Orwell, « Réflexions sur la guerre d'Espagne » (1942), *EAL-2*, p. 322-325.
- [50] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 624.
- [51] Orwell, *Un peu d'air frais* (1939), p. 210.
- [52] *Ibid.*, p. 199-200.
- [53] Orwell, Lettre à Victor Gollancz, 8 janvier 1940, *EAL-1*, p. 511.
- [54] John Newsinger, *La politique selon Orwell* (1999), traduit par Bernard Gensane, Agone, 2006, p. 62-64.
- [55] Orwell, *Un peu d'air frais*, p. 194-198.
- [56] Orwell, 1984, p. 362.
- [57] Conant, *op. cit.*, p. 293.
- [58] Giovanni Amendola, *Il Mondo*, 1^{er} avril 1923 ; cité dans Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Gallimard, 2004, p. 112.
- [59] Conant, *op. cit.*, p. 293.
- [60] Orwell, 1984, p. 118.
- [61] *Ibid.*
- [62] Stanley Cavell, *Le déni de savoir*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Maquerlot, Le Seuil, p. 152. Sur la philosophie politique de Cavell, on peut lire les chapitres IV et V (« Conversation et démocratie » et « Quelle communauté ? ») de Sandra Laugier, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, PUF, 1999.
- [63] Orwell, « Recension de *Black Spring* de Henry Miller » (1936), *EAL-1*, p. 294.
- [64] Orwell, *Et vive l'aspidistra !* (1936).
- [65] Cavell, *op. cit.*, p. 54.
- [66] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs », *EAL-4*, p. 218-219.
- [67] Orwell, 1984, p. 105.
- [68] Judith Shklar, « Nineteen Eighty-Four : Should Political Theory Care ? », in Stanley Hoffmann (dir.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago UP, 1998, p. 342-343 ; cité dans Conant, *op. cit.*, p. 329, n. 116.
- [69] Michael Walzer, « George Orwell's England », in Michael Walzer, *The Company of Critics : Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, London, 1989 ; repris in Graham Holderness, Bryan Loughrey & Nahem Yousaf (dir.), *George Orwell*, Macmillan, 1998, p. 195.
- [70] *Ibid.*, p. 196.
- [71] Orwell, « Recension de *The Freedom of the Street* de Jack Common » (1938), *EAL-1*, p. 424.
- [72] *Ibid.*, p. 423
- [73] *Ibid.*, p. 424.
- [74] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, 1997, p. 10.
- [75] On trouvera dans le petit livre de Bruce Bégout, *De la décence ordinaire* (Allia, 2008), une synthèse pertinente et fort utile des multiples usages qu'Orwell fait de cette notion.

- [76] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 573-574.
- [77] Orwell, Lettre à Humphry House, 11 avril 1940, *EAL-1*, p. 663.
- [78] Orwell, « Raffles et Miss Blandish » (1944), *EAL-3*, p. 284.
- [79] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 643-644.
- [80] *Ibid.*, p. 641.
- [81] *Ibid.*, p. 642.
- [82] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 133.
- [83] Orwell, « Lettre de Londres à *Partisan Review* » (datée du 15 avril 1941, parue dans le volume de juillet-août 1941 de la revue), *EAL-2*, p. 152-153.
- [84] *Ibid.*
- [85] Ce texte est une version augmentée (sections 2 & 6 notamment) de la préface à John Newsinger, *La Politique selon Orwell*, Agone, 2006.
- [86] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25.
- [87] *Ibid.*, 25-27.
- [88] Bernard Crick, *George Orwell. A Life* (1980), Penguin, 2^{nde} édition, 1992, p. 382 ; *George Orwell, une vie*, traduit de l'anglais par Stéphanie Carretero et Frédéric Joly, Flammarion, 2008, p. 451.
- [89] Sur le concept de « socio-analyse », lire Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.
- [90] Orwell, « Recension de *Red Spanish Notebooks* » (1937), *EAL-1*, p. 363-364.
- [91] Orwell, « Pourquoi j'écris », *EAL-1*, p. 27.
- [92] Bernard Crick, *op. cit.*
- [93] *EAL-3*, p. 371-378.
- [94] Simon Leys, *Orwell ou l'horreur de la politique*, Paris, Hermann, 1984, p. 27.
- [95] Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, suivi de *À propos de 1984*, Climats, 2000.
- [96] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* », *EAL-4*, p. 260 & 263.
- [97] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 157-159.
- [98] *Ibid.*, p. 166.
- [99] Orwell, Lettre à la duchesse d'Atholl (15 novembre 1945), *EAL-4*, p. 41.
- [100] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 166.
- [101] Sur cet épisode, lire « Le pacifisme et la guerre. Controverse entre D. S. Savage, George Woodcock, Alex Confort et George Orwell » (mai-juillet 1942, parue dans le numéro de septembre-octobre 1942 de *Partisan Review*), *EAL-2*, p. 275-288 ; et John Newsinger, *La politique selon Orwell* (1999), traduit de l'anglais par Bernard Gensane, Agone, 2006, p. 169-171.
- [102] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* » (1946), *EAL-4*, p. 262.
- [103] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 633.
- [104] Orwell, *Un peu d'air frais* (1939), p. 210.
- [105] Orwell, Journal de l'époque de la guerre, 8 juin 1940, *EAL-2*, p. 419.
- [106] Orwell, Lettre à Victor Gollancz, 8 janvier 1940, *EAL-1*, p. 511-512.
- [107] Orwell, *Le quai de Wigan* (1939), p. 193.
- [108] *Ibid.*, p. 203.
- [109] Orwell, Lettre à Dwight Macdonald, 5 décembre 1946, *EP*, p. 346-347.
- [110] Sur ce parallèle, on trouvera d'autres éléments dans le chapitre 2 de ces *Chroniques*, « Quand les intellectuels s'emparent du fouet ».
- [111] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 623-624.
- [112] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL 1*, p. 573.
- [113] Orwell, Lettre à Humphry House, 11 avril 1940, *EAL-1*, p. 663.
- [114] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs » (1946), *EAL-4*, p. 219.
- [115] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL 1*, p. 573.
- [116] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 104.
- [117] *Ibid.*, p. 126.
- [118] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL 1*, p. 534.
- [119] Noam Chomsky et Michel Foucault, *Sur la nature humaine*, Aden, 2005.

- [120] *Ibid.*, p. 65-66 & 69-70.
- [121] Ce texte inédit est celui d'un exposé présenté dans le cadre du séminaire de Jacques Bouveresse « Littérature et philosophie » au Collège de France, le 13 février 2007.
- On trouvera dans la bibliographie qui figure à la fin de ces *Chroniques* les références complètes des livres d'Orwell cités, ainsi que celles des abréviations utilisées en notes.
- [122] Voir aussi sur ce sujet ses « Confessions d'un critique littéraire » (1946), *EAL-4*, p. 222-226.
- [123] Orwell, « Plaidoyer pour le roman » (1936), *EAL-1*, p. 320.
- [124] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 561.
- [125] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 630.
- [126] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 560.
- [127] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 630.
- [128] *Ibid.*, p. 633-634.
- [129] Orwell, « Les écrivains et le Léviathan » (1948), *EAL-4*, p. 490.
- [130] Orwell, « La frontière entre l'art et la propagande » (1941), *EAL-2*, p. 161-162.
- [131] *Ibid.*
- [132] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25.
- [133] *Ibid.*, p. 25-27.
- [134] *Ibid.*
- [135] Orwell, « Où meurt la littérature » (1946), *EAL-4*, p. 83.
- [136] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 655.
- [137] *Ibid.*
- [138] Orwell, « Où meurt la littérature » (1946), *EAL-4*, p. 88.
- [139] J'ai traité brièvement de la polémique de Kundera contre 1984 dans la première de ces *Chroniques*, « Éducation politique et art du roman ».
- [140] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 569.
- [141] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 635.
- [142] Orwell, « Plaidoyer pour le roman » (1936), *EAL-1*, p. 324.
- [143] Orwell, « Les bons mauvais livres » (1945), *EAL-4*, p. 28.
- [144] *Ibid.*, p. 31.
- [145] *Ibid.*
- [146] *Ibid.*, p. 29-30.
- [147] *Ibid.*
- [148] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 616-617.
- [149] Orwell, « Les bons mauvais livres » (1945), *EAL-4*, p. 30.
- [150] Orwell, « Plaidoyer pour le roman » (1936), *EAL-1*, 323.
- [151] Orwell, « Les bons mauvais livres » (1945), *EAL-4*, p. 32.
- [152] Orwell, « Plaidoyer pour le roman » (1936), *EAL-1*, p. 324.
- [153] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 560.
- [154] Orwell, « Dans le ventre de la baleine », *EAL-1*, p. 630.
- [155] Orwell, « Où meurt la littérature », *EAL-4*, p. 84.
- [156] *Ibid.*
- [157] Orwell, « L'écrivain prolétarien » (1940), *EAL-2*, p. 56.
- [158] Orwell, « Tolstoï et Shakespeare » (1941), *EAL-2*, p. 166-167.
- [159] Orwell, « Dans le ventre de la baleine », *EAL-1*, p. 633.
- [160] *Ibid.*, p. 617.
- [161] Orwell, « Charles Dickens » (1939), *EAL-1*, p. 518.
- [162] *Ibid.*
- [163] *Ibid.*, p. 571.
- [164] Orwell, « L'immunité artistique. Quelques notes sur Salvador Dali » (1944), *EAL-3*, p. 208.
- [165] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 646.

- [166] Orwell, « Littérature et totalitarisme » (1941), *EAL-2*, p. 171-172.
- [167] Orwell, « Où meurt la littérature » (1946), *EAL-4*, p. 84.
- [168] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* », *EAL-4*, p. 269-270.
- [169] *Ibid.*
- [170] *Ibid.*, p. 270-271.
- [171] Orwell, « Dans le ventre de la baleine » (1940), *EAL-1*, p. 651-652.
- [172] Orwell, « Littérature et totalitarisme » (1941), *EAL-2*, p. 174.
- [173] Orwell, « Dans le ventre... » (1940), *EAL-1*, p. 646.
- [174] Orwell, « Les écrivains et le Léviathan » (1948), *EAL-4*, p. 493-494.
- [175] *Ibid.*, p. 494.
- [176] *Ibid.*, p. 495.
- [177] *Ibid.*
- [178] *Ibid.*
- [179] *Ibid.*, p. 495-496.
- [180] Ce texte est celui de la préface à l'édition française des chroniques d'Orwell, *À ma guise*, Agone, 2008.
- [181] *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, edited by Sonia Orwell and Ian Angus, Secker and Warburg, 4 vol., 1968 ; Orwell, *Essais, articles et lettres*, traduits de l'anglais par Anne Krief, Bernard Pecheur, Michel Pétris & Jaime Semprun, Ivrea/L'Encyclopédie des nuisances, 4 vol., 1995-2001.
- [182] Respectivement *Dans la dèche à Paris et à Londres* (1933), *Le Quai de Wigan* (1937), et *Hommage à la Catalogne* (1938).
- [183] Sur le contexte historique, politique et culturel des années d'Orwell à *Tribune*, on peut lire dans *À ma guise* (Agone, 2006) la postface de Paul Anderson « Les années *Tribune* » (p. 451-482), la chronique écrite par Orwell pour les dix ans du journal (AMG-71, p. 401-406) et la notice « *Tribune* » dans le glossaire (p. 506).
- [184] AMG-63.
- [185] *Ibid.*
- [186] AMG-69.
- [187] *Ibid.*
- [188] AMG-21.
- [189] AMG-32.
- [190] AMG-19.
- [191] *Ibid.*
- [192] *Ibid.*
- [193] AMG-80 & AMG-19.
- [194] AMG-21.
- [195] AMG-43.
- [196] AMG-40.
- [197] AMG-37.
- [198] AMG-1.
- [199] AMG-58.
- [200] AMG-4.
- [201] AMG-32.
- [202] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25-27.
- [203] Orwell, « Comment j'ai tué un éléphant » (1936), *EAL-1*, p. 301-309.
- [204] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 73-140.
- [205] Blimp est un personnage créé par le caricaturiste politique de gauche David Low (1879-1963). Dans la description d'Orwell, c'est un « colonel en demi-solde avec son cou de taureau et sa minuscule cervelle de dinosaure » ; il symbolise « la classe moyenne de tradition militaire et impérialiste » (Orwell, *Le lion et la licorne*, *EAL-2*, p. 95]. Rappelons qu'Orwell est né dans une famille de fonctionnaires de l'Empire britannique et a choisi dans sa jeunesse la carrière d'officier de la police coloniale en Birmanie.
- [206] AMG-68.
- [207] AMG-42.

- [208] AMG-1.
- [209] Toutefois, ceux qui voudraient à tout prix faire de lui un conservateur nostalgique pourraient méditer, entre autres, son plaidoyer en faveur d'un urbanisme fonctionnel et des grands ensembles dans AMG-12.
- [210] AMG-43.
- [211] AMG-12.
- [212] AMG-38.
- [213] AMG-12.
- [214] AMG-38.
- [215] « Orwell, « Préface inédite à *Animal Farm* » (1945), *EAL-3*, p. 519.
- [216] AMG-8, AMG-21 & AMG-66.
- [217] AMG-8, AMG-19, AMG-21 & AMG-29.
- [218] AMG-25 & AMG-33.
- [219] AMG-35.
- [220] AMG-30.
- [221] AMG-31.
- [222] AMG-34.
- [223] AMG-15 & AMG-35.
- [224] Cité dans Bernard Crick, *George Orwell. A Life* (1980), Penguin, 2^{nde} édition, 1992, p. 446 ; *George Orwell, une vie*, traduit de l'anglais par Stéphanie Carretero et Frédéric Joly, Flammarion, 2008, p. 525.
- [225] Orwell, « Pourquoi j'écris », *EAL-1*, p. 26-27.
- [226] Cité dans Crick, *op. cit.*, p. 446/525.
- [227] Simon Leys, *Orwell ou L'horreur de la politique*, Hermann, 1984 ; rééd. Plon, 2006.
- [228] AMG-28.
- [229] AMG-52 & AMG-23.
- [230] C'est l'interprétation de Géraldine Muhlmann (*Une Histoire politique du journalisme*, PUF, 2004, p. 395), qui reprend à sa manière celle de Raymond Williams (*George Orwell*, Viking Press, 1971). Malheureusement, M^{me} Muhlmann ne s'intéresse jamais aux chroniques *À ma guise* et, plus généralement, ignore complètement le journalisme d'Orwell dans les années 1940.
- [231] AMG-30.
- [232] Paul Anderson, « « Les années Tribune », postface à Orwell, AMG, p. 465. Pour une caractérisation précise des positions politiques d'Orwell aux différentes époques de sa vie, voir John Newsinger, *La Politique selon Orwell*, Agone, 2006.
- [233] AMG-71, note.
- [234] Respectivement : Simone Weil, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale » (1934), *Œuvres*, Gallimard/Quarto, 1999, p. 273-349 ; Boris Souvarine, *Cauchemar en URSS* (1937), Agone, 2001 ; Franz Borkenau, *Spanish cockpit. Rapport sur les conflits sociaux et politiques en Espagne. 1936-1937* (1937), Ivrea, 2003 ; Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire* (1945), Robert Laffont, 2001.
- [235] Orwell, Lettre à Humphry House, 11 avril 1940, *EAL-1*, p. 662.
- [236] Ce texte inédit est celui d'une conférence présentée à l'université Lille III, à l'invitation du Centre d'études en civilisation, langues et littératures étrangères (CECILLE) le 29 janvier 2010.
- [237] AMG-68, p. 384-386.
- [238] AMG-38, p. 224-225.
- [239] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 193.
- [240] *Ibid.*, p. 194.
- [241] *Ibid.*, p. 136.
- [242] *Ibid.*, p. 252.
- [243] Orwell, *Le peuple anglais* (1944/1947), *EAL-3*, p. 28.
- [244] *Ibid.*, p. 29.
- [245] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 137.
- [246] Orwell, *Le peuple anglais* (1944/1947), *EAL-3*, p. 30.
- [247] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 39.

- [248] *Ibid.*, p. 50.
- [249] *Ibid.*, p. 176.
- [250] *Ibid.*
- [251] *Ibid.*, p. 181-182.
- [252] *Ibid.*, p. 150.
- [253] *Ibid.*, p. 190-191.
- [254] *Ibid.*, p. 258.
- [255] *Ibid.*, p. 177-178.
- [256] Orwell, « De droite ou de gauche, c'est mon pays » (1940), *EAL-1*, p. 673.
- [257] Certes, Orwell emploie cette formule à propos du militant communiste John Cornford et du poème « Before the storming of Huesca » que celui-ci a écrit peu avant sa mort au front en Espagne. « Ce jeune communiste trouvant une mort héroïque dans les Brigades internationales était un pur produit des *public schools*. Il avait changé son allégeance, mais pas ses émotions. Qu'est-ce que cela prouve ? Simplement qu'il est possible de bâtir un socialiste sur les ossements d'un Blimp. » (*EAL-1*, p. 673) Mais il est difficile de penser qu'il ne se l'appliquait pas aussi à lui-même. C'est, en tout cas, une bonne description de la transformation qu'il a opérée sur lui-même en dix ans, et qui l'a conduit de Mandalay (en Birmanie) jusqu'à Wigan. Sur cette transformation, voir la 9^{ème} de ces *Chroniques* « Les romans des vies refusées, ou : comment Eric Blair est devenu George Orwell ».
- [258] Notamment dans la 3^{ème} de ces *Chroniques* : « Le socialisme de l'homme ordinaire ».
- [259] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 103.
- [260] Orwell, Lettre à Dwight Macdonald, 5 décembre 1946, *EP*, p. 346-347.
- [261] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 126.
- [262] *Ibid.*, p. 112.
- [263] *AMG-10*, p. 82-83.
- [264] *AMG-12*, p. 94-95.
- [265] Orwell, « Notes en chemin » (1940), *EP*, p. 101.
- [266] *Ibid.*
- [267] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 84-85.
- [268] Orwell a beaucoup réfléchi et écrit sur la signification de cet épisode et sur les possibilités politiques qu'il lui semblait ouvrir. On peut lire notamment à ce sujet les textes rassemblés dans les *Écrits politiques*, p. 119-159 (« Patriotes et révolutionnaires », « La Home Guard et vous », « Ne laissez pas le colonel Blimp diriger la Home Guard », deux « Recensions de Home Guard for Victory ! de Hugh Slater » et « Trois années de Home Guard, unique symbole de la stabilité »).
- [269] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 88.
- [270] *Ibid.*, p. 89.
- [271] Orwell, *Le peuple anglais* (1944/1947), *EAL-3*, p. 24.
- [272] *Ibid.*, p. 26.
- [273] Orwell, *Le lion et la licorne* (1941), *EAL-2*, p. 107.
- [274] *Ibid.*, p. 87.
- [275] *Ibid.*, p. 88.
- [276] Orwell, « Recension de *The Totalitarian Enemy* de Franz Borkenau » (1940), *EAL-2*, p. 37.
- [277] Orwell, « James Burnham et l'ère des organisateurs » (1946), *EAL-4*, p. 218.
- [278] *Ibid.*
- [279] *AMG-63*, p. 358-360.
- [280] Isaac Deutscher, « 1984 ou le mysticisme de la cruauté » (1954), in Enzo Traverso (éd.), *Le Totalitarisme*, Seuil, 2001.
- [281] Cité in Traverso, *op. cit.*
- [282] Orwell, « Le gradualisme catastrophique » (1945), *EAL-4*, p. 24.
- [283] Ce texte inédit est celui d'une conférence présentée dans le cadre du 5^{ème} Salon du livre des sciences humaines, le 14 février 2010, sous le titre « Le dernier homme en Europe. Penser avec Orwell ».
- [284] Orwell, un penseur ? Marcel Gauchet évacue cette idée en une seule phrase, lapidaire et péremptoire, qui le dispense de tout argument : « 1984 est un livre admirable pour frapper les imaginations, mais une piètre contribution à l'intelligence du phénomène qu'il dénonce. » (Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie III : À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, Gallimard, 2010, p. 522.) Sur Orwell écrivain et romancier, voir le jugement comminatoire de Milan Kundera, cité et discuté

dans la 1^{ère} de ces *Chroniques*, « Éducation politique et art du roman ». Dans le monde littéraire et intellectuel français, Orwell n'a jamais été reçu.

[285] Sur cette expérience décisive pour Orwell, voir la section 1 (« Il y a un monde ordinaire ») de la 2^{ème} de ces *Chroniques*, « Quand les intellectuels s'emparent du fouet ».

[286] Orwell, 1984, p. 119.

[287] Orwell, « Littérature et totalitarisme » (1941), *EAL-2*, p. 173.

[288] James Conant, « Freedom, Cruelty, and Truth », in Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 293. Traduction française à paraître : James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone, 2012.

[289] Giovanni Amendola, *Il Mondo*, 1^{er} avril 1923, cité dans Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Gallimard, 2004, p. 112.

[290] James Conant, *op. cit.*, p. 293.

[291] Orwell, « Fascisme et démocratie » (1941), *EP*, p. 168.

[292] *Ibid.*, p. 174.

[293] Noam Chomsky & Edward Herman, *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Agone, 2008.

[294] Voir par exemple : Isaac Deutscher, « 1984 ou le mysticisme de la cruauté » (1954), in Enzo Traverso (éd.), *Le Totalitarisme*, Seuil, 2001.

[295] Michael Walzer, « George Orwell's England », in Michael Walzer, *The Company of Critics : Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, London, 1989 ; repris dans Graham Holderness, Bryan Loughrey and Nahem Yousaf (ed.), *George Orwell*, Macmillan, 1998, p. 195.

[296] Judith Shklar, « 1984 : Should Political Theory Care ? », in Stanley Hoffmann (dir.), *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, 1998, p. 342-343 (cité dans Conant, *op. cit.*).

[297] Ce texte est celui d'une conférence donnée lors du colloque « George Orwell, une conscience politique du XX^e siècle », à l'université Charles-de-Gaulle, Lille III, les 19 et mars 2010. Il a été publié dans Agone, n°45 (Orwell, entre littérature et politique), avril 2011.

[298] Peter Wilkin, « (Tory) Anarchy in the UK : The Very Peculiar Practice of Tory Anarchism », *Anarchist Studies*, vol. 17, n°1, Janvier 2009.

[299] Orwell, « Evelyn Waugh » (1949), *CW-20*, p. 74-75.

[300] *Ibid.*

[301] Evelyn Waugh, « Review of *Critical Essays* by Orwell », *The Tablet*, 6-04-1946, cité dans *CW-18*, p. 106.

[302] « Narcissisme » est le nom qu'Orwell donne à la tentation pour un écrivain de faire triompher dans ses écrits des idées qui n'ont aucune prise sur la réalité. Dans une lettre du 18 février 1946 adressée au Révérend Henry Rogers à propos du livre de Colm Brogan, *The Democrat at The Supper Table* (1946) – une défense du laisser-faire capitaliste –, Orwell écrit : « J'ai parlé de "narcissisme" à propos de ce livre, comme à propos de Chesterton, parce que ce genre de dialogue, où l'auteur donne le beau rôle à celui de ses personnages auquel il prête ses idées est de toute évidence une sorte de revanche sur les revers qu'on essuie dans les discussions de la vie réelle. » (*EAL-4*, p. 130)

[303] *Ibid.*

[304] « Evelyn Waugh » (1949), *CW-20*, p. 75.

[305] *Ibid.*

[306] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* » (1946), *EAL-4*, p. 252.

[307] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 157-159.

[308] « J'avais lu tout ce qui s'était publié de Shaw, Wells et Galsworthy (considérés à l'époque comme des auteurs aux opinions dangereusement avancées). » (*Ibid.*, p. 117)

[309] *AMG-68*, p. 386.

[310] *AMG-12*, p. 94-95.

[311] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 193.

[312] Orwell, « Recension de *The Road to Serfdom* de F. A. Hayek » (1944), *EAL-3*, p. 153.

[313] En France, c'est Jean-Claude Michéa qui a épinglé cette formule au nom d'Orwell, au point qu'elle est devenue pour les journalistes un « gimmick » : Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Climats, 2000. L'interprétation des idées d'Orwell par Michéa et ce qu'il en tire pour l'élaboration de ses propres conceptions est plus complexe et mériterait en tant que telle une discussion ; l'insistance sur la formule n'en indique pas moins une certaine direction.

[314] Philip Bounds, *Orwell and Marxism. The Political and Cultural Thinking of George Orwell*, I. B. Tauris, 2009, p. 41.

- [315] *Ibid.*, p. 43.
- [316] Notamment, sur les questions qui nous concernent ici : « Le gradualisme catastrophique » (novembre 1945), « Où meurt la littérature » (janvier 1946), « James Burnham et l'ère des organisateurs » (mai 1946) et « Politique contre littérature » (septembre-octobre 1946).
- [317] Orwell, « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 246.
- [318] *AMG-4*, p. 48.
- [319] Orwell, « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 248.
- [320] Ainsi, en 1935, Sydney et Beatrice Webb, qui étaient les figures de proue de la Fabian Society depuis des décennies, sont revenus de Russie avec un livre, *Soviet Communism : A New Civilization ?*, où ils reprenaient à leur compte toute la propagande stalinienne.
- [321] *Ibid.*, p. 264.
- [322] « Il avait la formation mentale d'un radical du XIX^e siècle, et son aspiration à une forme plus simple de société se mêlait à une croyance presque mythique à la démocratie et aux vertus de l'homme ordinaire. » (*Ibid.*, p. 263)
- [323] *AMG-4*, p. 49.
- [324] Orwell, « Le gradualisme catastrophique » (1945), *EAL-4*, p. 25.
- [325] *AMG-34*, p. 206.
- [326] *Ibid.*
- [327] Orwell, « Recension : *Les Machiavéliens* de James Burnham » (1944), *EP*, p. 237.
- [328] *Ibid.*, p. 239.
- [329] Orwell, « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 251.
- [330] Orwell, « Recension de *The Road to Serfdom* de F. A. Hayek » (1944), *EAL-3*, p. 154.
- [331] *AMG-80*, p. 445.
- [332] Orwell, « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 248-249.
- [333] *AMG-4*, p. 49.
- [334] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* » (1946), *EAL-4*, p. 263.
- [335] Orwell, « Les socialistes peuvent-ils être heureux ? » (1943), *EP*, p. 228 & 232-233.
- [336] Orwell, « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* » (1946), *EAL-4*, p. 263.
- [337] *Ibid.*, p. 269-270.
- [338] « Les socialistes peuvent-ils être heureux ? » (1943), *EP*, p. 228-229.
- [339] « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 257-258.
- [340] « Les socialistes peuvent-ils être heureux ? » (1943), *EP*, p. 234-235.
- [341] « La révolte intellectuelle » (1946), *EP*, p. 264-265.
- [342] *Ibid.* p. 259 & 264.
- [343] *Ibid.* p. 264.
- [344] *AMG-14*, p. 102.
- [345] *Ibid.*, p. 104.
- [346] *AMG-46*, p. 269.
- [347] *Ibid.*, p. 270.
- [348] « Politique contre littérature : à propos des *Voyages de Gulliver* », *EAL-4*, p. 254.
- [349] *Ibid.*, p. 254.
- [350] *Ibid.*, p. 260.
- [351] *Ibid.*, p. 262.
- [352] *Ibid.*, p. 262.
- [353] *Ibid.*, p. 259.
- [354] Ce texte est celui d'une conférence donnée au colloque « Rationalité, vérité et démocratie : Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky » », organisé par Jacques Bouveresse, et avec la participation de Noam Chomsky, au Collège de France, le vendredi 28 mai 2010. Il a été publié avec les autres conférences du colloque dans *Agone*, n°44, 2010, J-J. Rosat et T. Discepolo (dir.), *Rationalité, vérité et démocratie*, p. 13-29. Les vidéos de toutes les conférences de ce colloque sont accessibles sur le site Web du Collège de France : [http : //www. college-de-france. fr/site/jacques-bouveresse/audio_video. jsp](http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/audio_video.jsp).

- [355] Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* [*Fear of Knowledge*, 2006], traduit par Ophelia Deroy, Agone, 2009, p. 162.
- [356] Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984, p. 97.
- [357] Orwell, *AMG-10*, p. 82.
- [358] Orwell, « Éditorial de *Polemic* » (1946), *EAL-4*, p. 196-197.
- [359] Orwell, « Où meurt la littérature » (1946), *EAL-4*, p. 78.
- [360] *Ibid.*, p. 78-79.
- [361] Orwell, « Recension de *Power : A New Social Analysis* de Bertrand Russell » (1939), *EAL-1*, p. 472.
- [362] Bertrand Russell, *Political Ideals* (1916).
- [363] Philip Ironside, *The Social and Political Thought of Bertrand Russell*, Cambridge UP, 1996, p. 60.
- [364] « Socialism and Liberal Ideals » (1920), in Bertrand Russell, *Collected Papers*, Routledge, 2000, vol. 15, p. 144.
- [365] Russell, *Political Ideals*, *op. cit.*
- [366] Chomsky, *Comprendre le pouvoir*, Aden, 2005, t. II, p. 201, 210 & 212.
- [367] Orwell, *Hommage à la Catalogne* (1938), p. 110.
- [368] Orwell, *Le Quai de Wigan* (1937), p. 203.
- [369] Orwell, *EP*, p. 346-347.
- [370] Orwell, *1984*, p. 119.
- [371] *Évangile selon saint Jean*, VIII, 32.
- [372] Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society* (1952), Routledge, 2003, p. 94.
- [373] « Entretien avec Michel Foucault » (1977) in Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard'Quarto', t. II, p. 159.
- [374] *Ibid.* p. 160.
- [375] *Ibid.*
- [376] James Conant, « Freedom, cruelty and truth : Rorty versus Orwell », in Robert Brandom (éd.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 299 ; traduction française *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone, à paraître.
- [377] Henry Kissinger dirigea la politique étrangère américaine sous les présidences de Nixon et Ford (1969-1977). L'économiste Walt Rostow fut un conseiller influent des présidents Kennedy et Johnson (1963-1968), notamment pour la conduite de la guerre du Vietnam.
- [378] Chomsky, *Comprendre le pouvoir*, *op. cit.*, t II, p. 62.
- [379] Orwell, « Recension de *Black Spring*, de Henry Miller » (1936), *EAL-1*, p. 294.
- [380] Noam Chomsky & Michel Foucault, *Sur la nature humaine* (1971), Aden, 2006, p. 65-70.
- [381] Chomsky, *Perspectives politiques*, Le mot et le reste, 2007, p. 143.
- [382] Russell, *Political Ideals*.
- [383] Ce texte est celui d'une conférence donnée à l'université Inter-Âges de Saumur le 7 octobre 2010.
- On trouvera dans la bibliographie qui figure à la fin de ces *Chroniques* les références complètes des livres d'Orwell cités, ainsi que celles des abréviations utilisées en notes.
- [384] Giovanni Amendola, *Il Mondo*, 1^{er} avril 1923, cité dans Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Gallimard, 2004, p. 112.
- [385] Orwell, « Pourquoi j'écris ? » (1946), *EAL-1*, p. 25.
- [386] Il n'y a aucune parenté familiale entre lui et l'ex-Premier Ministre de Grande-Bretagne, Tony Blair.
- [387] Respectivement : Jean-Baptiste Poquelin, Henry Beyle, Samuel Clemens, et Louis Poirier.
- [388] Il faut rappeler que l'Empire britannique a réalisé aux XVIII^e et XIX^e siècles la première mondialisation du commerce de drogue en exportant chaque année de l'Inde vers la Chine des milliers de tonnes d'opium – un commerce particulièrement destructeur (il y avait 15 millions de fumeurs d'opium en Chine à la fin du XIX^e) et qui a provoqué deux guerres avec la Chine, mais un commerce évidemment extrêmement lucratif pour les Anglais. Richard Blair, le père d'Orwell, a donc été très officiellement pendant toute sa vie un rouage du trafic de drogue, pour la plus grande gloire de sa majesté la reine Victoria.
- [389] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 137-138.
- [390] *Ibid.*, p. 138-139.
- [391] *Ibid.*, p. 165.
- [392] *Ibid.*, p. 135.
- [393] *By the old Moulmein Pagoda, lookin' eastward to the sea, / There's a Burma girl a-settin', and I know she thinks*

o'me ; / For the wind is in the palm-trees, and the temple-bells they say : / "Come you back, you British soldier ; come you back to Mandalay ! " / Come you back to Mandalay, / Where the old Flotilla lay / Can't you'ear their paddles chunkin'from Rangoon to Mandalay ? / On the road to Mandalay, / Where the flyin'-fishes play, / An'the dawn comes up like thunder outer China'crost the Bay !

[394] Orwell, *Le quai de Wigan* (1937), p. 157-159.

[395] *Ibid.*, p. 172.

[396] *Ibid.*, p. 39.

[397] *Ibid.*, p. 176.

[398] Orwell, *Hommage à la Catalogne*, p. 111-112.

[399] Citation d'un poème de John Keble (1792-1866), prêtre, poète et théologien anglais.

[400] Orwell, *Une fille de pasteur* (1935), p. 335.

[401] L'agence de publicité dont Comstock a démissionné pour se consacrer librement à la poésie.

[402] Orwell, *Et vive l'aspidistra* (1936), p. 288.

[403] Expression hindi signifiant approximativement « gentleman authentique ».

[404] Journal anglais donnant des résultats sportifs.

[405] Terme hindi appliqué à un indigène qui sait écrire l'anglais ; les colons britannique l'utilisaient comme un terme péjoratif envers les intellectuels indiens et birmans.

[406] Orwell, *Une histoire birmane* (1934), p. 89.

[407] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25-26.

[408] Ce texte inédit est celui d'un exposé présenté dans le cadre du séminaire de Jacques Bouveresse « Littérature et philosophie » au Collège de France, le 9 novembre 2010.

[409] Claude Simon, *Les Géorgiques*, Minuit, 1981 (désormais simplement : *Les Géorgiques*).

[410] Voir par exemple, Gilles Philippe & Julien Piat, *La langue littéraire en France*, Fayard, 2009, qui est sous-titré : *Une histoire de la prose en France de Gustave Flaubert à Claude Simon*.

[411] Le chapitre occupe un peu plus de 100 pages sur les 477 de l'édition originale.

[412] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25.

[413] *Ibid.*, p. 27.

[414] *Les Géorgiques*, p. 354.

[415] Il s'agit des coupures de journaux à l'aide desquelles – mais aussi contre lesquelles, puisqu'elles sont pleines de mensonges – Orwell écrit *Hommage à la Catalogne*.

[416] *Les Géorgiques*, p. 361-362.

[417] *Les Géorgiques*, p. 149.

[418] C'est un trait de composition dont il faudrait se souvenir dans une analyse des *Géorgiques* comme roman politique. Une telle analyse est nécessaire. Comment un roman qui a pour héros principal un conventionnel jacobin régicide et pour matière ses écrits, non seulement privés mais publics, ne serait-il pas aussi un roman politique ?

[419] Claude Simon, « Autobiography, the Novel, Politics », entretien avec Anthony Cheal Pugh, réalisé en novembre 1983 et juin 1984, *The Review of Contemporary Fiction*, 5 (1), printemps 1985, p. 4-13. – Pierre Broué et Émile Témime, *La révolution et la guerre d'Espagne*, Minuit, 1961.

[420] *Les Géorgiques*, p. 338-340.

[421] *Les Géorgiques*, p. 308-309.

[422] Claude Simon, « La route du Nobel », propos recueillis par Marianne Alphant, *Libération*, 10-12-1985 (cité dans : Lucien Dällenbach, *Claude Simon*, Seuil, 1988, p. 156).

[423] *Les Géorgiques*, p. 314.

[424] Voir sur ce point la 4^{ème} de ces *Chroniques orwelliennes*, « Littérature et politique selon Orwell. Quelques notes de lecture ».

[425] Gollancz, qui avait édité jusque-là tous les livres d'Orwell (les romans comme les reportages) refusa de publier *Hommage à la Catalogne* pour ne pas se mettre à dos les communistes. Quant au *New Statesman*, le grand journal de l'intelligentsia de gauche britannique, il refusa en juillet 1937 deux articles d'Orwell à son retour d'Espagne dont « Témoin oculaire à Barcelone » (*EP*, p. 51-62).

[426] Orwell, « Pourquoi j'écris » (1946), *EAL-1*, p. 25-26.

[427] *Les Géorgiques*, p. 352.

[428] Orwell, *Hommage à la Catalogne* (1938), p. 223.

- [429] Orwell, *Hommage à la Catalogne*, p. 223.
- [430] *Les Géorgiques*, p. 332.
- [431] Orwell, *Hommage à la Catalogne* (1938), p. 12.
- [432] *Ibid.*
- [433] Julien Benda, *La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Gallimard, 1945, p. 143-144.
- [434] Je souligne.
- [435] Orwell, *Hommage à la Catalogne*, p. 111-112.
- [436] Simon, *Les Géorgiques*, p. 346-349.
- [437] Orwell, 1984, p. 362.
- [438] Javier Cercas, *Anatomie d'un instant*, Actes Sud, 2010, p. 19.
- [439] Claude Simon, « Autobiography, the Novel, Politics », *op. cit.*
- [440] *Ibid.*
- [441] Lucien Dällenbach, *Claude Simon*, Seuil, 1988, p. 18.
- [442] Par exemple l'article de Michel Bertrand, « De l'Hommage à la Catalogne aux Géorgiques », in Jean-Yves Laurichesse (dir.), *Les Géorgiques. Une forme, un monde*, Revue des lettres modernes, Claude Simon n°5, Minard, Caen, 2008.
- [443] Orwell, « L'immunité artistique : quelques notes sur Salvator Dali » (1944), *EAL-3*, p. 202-213. L'expression anglaise utilisée par Orwell est « *Benefit of Clergy* ».