

Emmanuel MOUNIER [1905-1950]

Philosophe français

(1953)

# Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.

## L'ESPOIR DES DÉSESPÉRÉS.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Emmanuel Mounier (1905-1950)

**Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.**  
**L'espoir des désespérés.**

Paris: Éditions du Seuil, 1953, 191 pp. Collection : Points. Impression, 1970.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 21 septembre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



OEUVRES COMPLÈTES D'EMMANUEL MOUNIER  
AUX ÉDITIONS DU SEUIL

**TOME I**

La pensée de Charles Péguy, 1931.  
De la propriété capitaliste à la propriété humaine, 1934.  
Révolution personaliste et communautaire, 1935.  
Manifeste au service du personalisme, 1936.  
Anarchie et personalisme, 1937.  
Personalisme et christianisme, 1939.  
Les chrétiens devant le problème de la paix, 1939.

**TOME II**

Traité du caractère, 1946.

**TOME III**

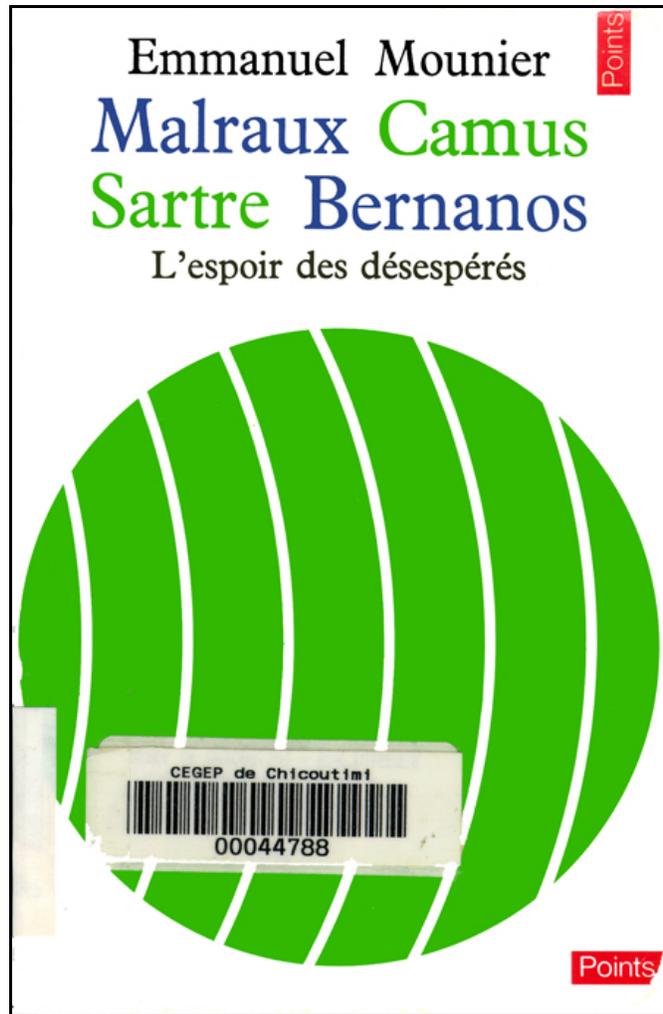
L'affrontement chrétien, 1944.  
Introduction aux existentialismes, 1947.  
Qu'est-ce que le personalisme ? 1947.  
L'éveil de l'Afrique noire, 1948.  
La petite peur du XXe siècle, 1949.  
Le personalisme, 1949.  
Feu la chrétienté, 1950.

**TOME IV**

Les certitudes difficiles, 1951.  
L'espoir des désespérés, 1953.  
Mounier et sa génération, Correspondance, 1954.  
Bibliographie.

Emmanuel MOUNIER (1953)

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.



Paris: Éditions du Seuil, 1953, 191 pp. Collection : Points. Impression, 1970.

## Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Note de l'éditeur](#)

[André Malraux, Le conquérant aveugle](#)

[Albert Camus, L'appel des humiliés](#)

[Sartre, Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes](#)

[Georges Bernanos, Un surnaturalisme historique](#)

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

## QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

### *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos*

Quatre études où Meunier cherche moins à faire œuvre de critique littéraire qu'à proposer une lecture dynamique, nous révélant l'orientation et les voies qu'empruntent ces écrivains, tout en les confrontant à sa propre pensée et à ses propres choix.

### *Emmanuel Mounier.*

Né en 1905. Licence et agrégation de philosophie. Fonde en 1932 la revue *Esprit* qu'il dirigea jusqu'à sa mort en 1950.

Auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Traité du caractère* et *Qu'est-ce que le personnalisme ?*

[7]

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

## NOTE DE L'ÉDITEUR

[Retour à la table des matières](#)

Emmanuel Mounier avait lui-même choisi le titre de ce recueil et remis à son éditeur les quatre essais dont il se compose, tous quatre écrits et publiés en revue entre janvier 1948 et janvier 1950.

Ces études sur des contemporains dont l'œuvre et la pensée se sont développées depuis lors (ou, dans le cas de Bernanos, se sont enrichies de publications posthumes), n'ont rien perdu de leur valeur. L'acte de Mounier face à l'œuvre d'autrui n'est pas, à proprement parler, acte de critique littéraire, mais recherche d'un dialogue, où des deux interlocuteurs c'est encore lui, Mounier, qui - malgré la modestie de ses intentions - retient le lecteur.

Dans ces dernières années de sa vie, qui furent à la fois celles de la plénitude atteinte et d'une interrogation plus inquiète que jamais, il est remarquable que Mounier ait éprouvé le besoin de ces grandes confrontations. Quel chemin parcouru depuis son Péguy de 1931 ! Jadis, sa présence face à l'œuvre interrogée, était toute réceptive ; maintenant, devant Malraux, Sartre, Camus - sinon face à Bernanos mort - Mounier continue à chercher, à se chercher, certes, mais s'il choisit de suivre pas à pas des démarches étrangères, c'est pour je connaître différent autant que pour en recevoir un enseignement. Signe de la maturité atteinte : le choix qu'il fait de ses interlocuteurs, pour ces dialogues attentifs, est beaucoup

moins dicté par un jugement que Mounier porterait sur eux, que par le fait même de la différence qui le sépare d'eux. Arrivé à ce point de son évolution personnelle où, toujours aussi libre [8] de toute doctrine, il se connaît des exigences et des affirmations désormais cohérentes, Mounier éprouve le besoin d'entrer en débat avec les hommes de sa génération (ou à peu près) avec lesquels il se sent, sur certains points au moins, en opposition irréductible.

Mais ici précisément apparaît la raison la plus profonde pour laquelle les essais sur Malraux, Sartre, Camus, demeurent valables bien qu'ils soient antérieurs aux *Voix du Silence*, à *Saint Genet*, à *L'Homme révolté* : la méthode critique de Mounier - si c'est une méthode, et non plutôt un geste congénital - consiste à ne jamais arrêter sous son regard scrutateur la vie mouvante d'une personne. Il essaie de saisir avant tout le rythme, l'orientation, les chances de cette pérégrination qu'est à ses yeux toute existence, toute pensée d'homme vivant. Face à Malraux, dont les options politiques le heurtent, à Camus, qu'il voit hésiter et peut-être faiblir, à Sartre, auquel il lui faut opposer de nets refus, Mounier n'en reste jamais au scandale éprouvé, à l'objection. Spontanément, il cherche aussitôt à saisir ce qui va lui permettre de ne pas désespérer de Malraux, de Camus, de Sartre. En chacun d'eux, il s'applique à déceler le point d'où jaillit l'espoir, et il se défend soigneusement de définir ce point selon son expérience propre. C'est bien l'attente de l'autre qu'il lui importe de découvrir, pour pouvoir admirer une fois de plus ce qu'il y a toujours d'absolument personnel, d'inaliénable - et donc de merveilleux - dans l'adhésion de tel ou tel homme à son ultime raison de vivre.

Mais alors, si Emmanuel Mounier s'affronte à autrui pour finalement arriver à lui faire confiance, cette générosité rattache son procédé critique à sa vocation personnelle, qui tout entière peut se définir par ce double précepte : ne jamais désespérer personne ; ne jamais désespérer de personne. Comment des essais à ce point enracinés dans le cœur de celui qui les a écrits pourraient-ils être frappés de prescription ? Chacun d'eux, avec plus ou moins de certitude, plus ou moins de crainte, exprime la courbe d'espérance que Mounier voit se prolonger au-delà du terme atteint à l'heure où il en étudie le tracé. À chaque fois, Mounier fait un pari favorable, qui ne saurait [9] guère être démenti par l'évolution de l'auteur étudié (et de fait, la prévision, jusqu'ici, s'est largement vérifiée). Le propre de ce pari en faveur d'une personne humaine est justement de ne pouvoir que se renouveler sans cesse, puisque c'est le pari d'une espérance qui, pour Mounier, ne peut être

que surnaturelle. « L'espoir des désespérés » ; au monde moderne, à sa philosophie, à ses aventuriers et à ses penseurs athées, Mounier n'oppose pas sa propre exigence. Il commence par rejoindre, sans réticence, l'espoir que l'homme d'aujourd'hui se donne en dehors de toute attente du salut, et même contre cette attente. Il ne va pas, comme tant d'autres l'ont tenté, baptiser de force cette promesse. Mais lui-même, pour lui-même et pour la vie de sa propre espérance, sait qu'il y a beaucoup à apprendre d'une quête poursuivie sur des voies différentes. Il connaît la joie de mettre sa confiance dans ceux qui durement, refusant les facilités de tout héritage, triomphent humainement d'un désespoir d'abord assumé.

[11]

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

# I

---

## ANDRÉ MALRAUX le conquérant aveugle

[Retour à la table des matières](#)

[12] Cet essai a paru dans la revue *Esprit* en octobre 1948 sous le titre « André Malraux ou l'impossible déchéance ».

[13] Malraux cite dans *le Musée imaginaire*, ce mot de Goethe : « Désormais, les écrivains écriront leurs œuvres complètes. » Sans doute le vieux Goethe exagérerait et s'exagérerait-il la continuité de *Werther* au second *Faust*. Mais s'il est des œuvres (et des vies) où l'on peut dégager en plein cours l'unité préconçue - ou présumée - d'une construction progressive, nulle œuvre, nulle vie autour de nous n'échappe plus que celle de Malraux à cette commodité critique. Sans doute parce que Malraux n'est pas d'abord un écrivain, mais un artiste et un homme d'action doublés d'un écrivain. Or « l'action ne se pense, dit Garcia, qu'en termes d'action ». Avant même d'être pensée, elle ne se déroule, elle ne s'exprime qu'en structures d'action. Assaillie par l'événement à chaque carrefour obscur de la pensée, à moins qu'elle ne se livre au sommeil de l'automatisme, elle riposte, dans un univers étranger à la logique, par des choix partiellement aveugles, qui se détachent sur le tissu du passé en rupture d'autant plus brutale que la décision est plus arra-

chée, plus aventureuse. Une oeuvre nouée sur l'action comme celle de Malraux, une vie comme la sienne jetée au pari de l'extrême, est faite pour nous secouer d'étonnements, de paradoxes et de questions plus que pour nous satisfaire de déductions heureuses. Ne soyons pas surpris d'être surpris par lui.

Il est dans l'ordre que son dernier choix, celui du gaullisme, présente dans le cours de sa vie et de son oeuvre cette soudaineté syncopée qui est le style même de l'homme. N'attendons pas qu'il nous l'explique. Expliquer, c'est rattacher à une [14] idée, ou par une idée, à une cause. Il fait peu de cas des idées. Il dirait volontiers qu'elles servent à éluder ou à trahir la décision, à édifier des dialogues postiches entre des êtres ou des groupes qui, en fait, n'ont rien à se dire <sup>1</sup>. On ne connaît pas les êtres par des causes, et les causes que l'on saisit restent sans usage : « Nous ne prévoyons guère les actes vraiment importants de nos proches. On ne prévoit pas, on ne connaît pas : on reconnaît <sup>2</sup>... » Les personnages de Malraux ne se commentent guère ils s'affrontent, et de leur lutte naît quelque lumière, ou beaucoup de nuit ; les images montées de leur passé viennent les exalter ou les inquiéter, ils ne s'encombrent pas d'introspection. Croyons-nous toucher quelques mots-clés : faites-en l'expérience, à chaque coup ils s'organisent sur une imprécision tranchante qui nous enlève tout espoir de leur tirer une signification définitive. Approchons-nous de l'idée : l'expression haletante, souvent elliptique à force de syncope, laisse, sur un champ de clartés trop générales et d'images trop dévorantes, un hérissément d'obscurités que viennent encore noyer les grandes nappes montantes du lyrisme. Malraux ne s'est pas expliqué, je ne dis pas sur ses positions politiques concrètes, mais sur le lien profond de son oeuvre à son choix. Il ne s'expliquera que par des actes ou par des oeuvres.

Alors, si ce n'est qu'une explication : un secret qui se dérobe ? Quand le vieux Walter, de sa voix précieuse, à l'Altenburg, murmure : « Que savoir jamais ? Pour l'essentiel, l'homme est ce qu'il cache », Dietrich Berger, porte-parole de Malraux, le coupe presque avec brutalité : « L'homme est ce qu'il fait ! » « Dans l'ordre du secret, reprend-il d'un ton plus modéré, les hommes sont un peu trop facilement égaux <sup>3</sup>. » S'agit-il de réduire l'homme à l'apparence de ses actes ? Malraux, qui a donné une nouvelle dimension à l'action, y incline moins que quiconque. Rien ne

---

<sup>1</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, Éd. du Haut Pays, II, 124.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 78.

nous laisse entendre qu'il désavoue Alvear : « L'homme n'engage dans une action qu'une part limitée de lui-même, et plus l'action se prétend totale, plus la part engagée est [15] petite <sup>4</sup>. » Mais cette étroitesse de l'action est tournée par l'action même. Il appartient à chacun, en multipliant les incidences de son action, de multiplier sa mesure avec son expression, et de livrer ainsi de lui-même, tout en se créant et en créant, plus qu'un blanc-seing décevant sur un inaccessible secret. En Espagne, Malraux a mené de front la guerre froide de Garcia, la guerre lyrique d'Hernandez, la guerre mystique de Guernico et la guerre historique d'Alvear. Il n'est pas d'autre secret de sa guerre d'Espagne que la guerre de ces guerres fraternelles et incompatibles. Le secret de l'action est mêlé à ses démarches comme les ombres au visage et, né comme les ombres d'une concurrence de formes, il n'est perçu que sur le modelé mouvant de ces formes. Parce que, plus qu'aucun romancier, Malraux s'est divisé lui-même et parlé lui-même entre ses personnages, nous pourrions recueillir dans leurs voix l'écho de ses voix intérieures, le suivre à la piste dans un monde qu'il n'a jamais entièrement détaché de lui.

« Que nous importe ! diront certains. Malraux reste pour nous Malraux, c'est-à-dire beaucoup plus que le citoyen qui pose un acte politique discutabile dans une période incertaine. S'il se trompe, en quoi son oeuvre en serait-elle affectée ? Quelle surestimation de l'ordre politique ! » - Quelle méconnaissance de Malraux ! Pour beaucoup d'écrivains, un choix politique, c'est un accident, une distraction, une naïveté, une faiblesse, quelquefois un calcul, les uns et les autres insignifiants. Que Claudel ait tour à tour versifié Pétain et de Gaulle, cela nous gêne, mais se déroule si loin de ses vraies richesses que nous pouvons oublier notre gêne quand il nous emporte dans son oeuvre. Mais Malraux ! Il aime à rappeler ce mot de Napoléon : « La tragédie, maintenant, c'est la politique. » L'étroite fusion qu'il réalise depuis vingt ans entre l'aventure politique, l'aventure esthétique et l'aventure métaphysique, nous invite à jeter toute la longueur de la sonde sous chacune de ses adhésions politiques. Et sans doute sa connaissance en sera-t-elle dès maintenant enrichie sur d'autres plans que le politique.

[16] Cet homme qui n'est que débat, et - c'est sa grandeur - perpétuelle mise en question, il n'est pas moins paradoxal de vouloir refuser à son adhésion gaulliste cette richesse problématique et contradictoire qui fut celle de ses engagements

---

<sup>4</sup> *L'Espoir*, Gallimard, 286.

antérieurs. Que des adversaires cherchent à la dévaloriser, on le comprend à la rigueur. Que ses amis veuillent la rabattre sur une plate évidence et fassent mine de se scandaliser de ce qu'on y suppose la permanence du drame de Malraux, on peut s'en étonner davantage. Adversaires ou amis, s'ils trouvent l'affaire tellement évidente, que ne l'ont-ils prédite il y a quinze ans ! Si l'on ne veut pas qu'il fasse question de voir Malraux gaulliste, tant l'univers entier y trouve son achèvement, que dire de ces quinze ans de solidarité communiste ? Ou veut-on les oublier parce qu'entre deux hauts solitaires, on cherche quelque part le regard réconfortant de Doumergue ou de Pétain, et qu'on ne veut pas rencontrer les yeux vides des morts de *l'Espoir* ?

D'autres, que je ne suppose point tous de mauvaise foi, me diront que j'ai tort. Que les problèmes intérieurs de Malraux sont sans importance devant le fait qu'objectivement, par ses anges ou par ses démons, il sert la contre-révolution. Le jour où ces démons auront chassé les mains tendues dans l'ombre des compagnons de la Sierra, effacé dans leurs derniers regards vers le camarade qui s'en va, un dernier désespoir, vous regretterez va-t-on me souffler, de n'avoir pas dès aujourd'hui, quand il est encore temps, tranché par tous les moyens, contre la justice de l'esprit, pour la justice de la révolution. Et la justice de la révolution, c'est de savoir, physiquement ou moralement, tuer à temps. - Peut-être, peut-être. Peut-être l'efficacité veut-elle de ces basses oeuvres. Peut-être aussi n'est-ce vrai que de la vérité provisoire d'une folie dont l'humanité doit encore guérir. Mais il y a toujours assez de tueurs pour tuer, et de tâcherons pour écrire que Malraux n'a plus de génie. Nous préférons évoquer et suivre l'exemple d'un Georges Mounin, communiste, qui a cru meilleur de tenter, à son point de vue, de comprendre et de ne pas se diminuer pour diminuer. Quant à l'efficacité, on [17] nous permettra de douter de celle-là qui réussit avec un bonheur si soutenu à écarter progressivement de la révolution pour la justice tous ceux qui croient qu'on ne fera point la promotion du peuple en le déshabituant de l'intelligence, de la bonne foi, de la passion de vérité. À vouloir toujours tuer à temps, on tue l'espoir même et bientôt chacun s'effraye de son ombre. À dénoncer sans cesse les fatalités, on les creuse. Il y a dans l'homme Malraux des pentes mortelles, et mortelles non seulement pour lui seul. Mais si l'on invoque le « pendant qu'il est temps encore », précisément, il est temps encore, au-dessus de ces pentes, de dégager les forces qu'il a déjà dressées

contre leur vertige et de faire fond sur ses promesses plutôt que de le pousser à l'abîme.

La première pente de l'esprit est de ramener l'inconnu au connu. Il existe dans l'Europe moderne un itinéraire classique de l'enthousiasme révolutionnaire à l'amertume réactionnaire, du communisme ou de ses environs, sinon toujours au fascisme déclaré, du moins à des mentalités qui en sont proches, et y collaborent parfois. Quand elles n'ont pas de plus basses ou de plus molles raisons, ces conversions expriment souvent un tempérament pour qui l'aventure, l'exaltation, comptent plus que les fidélités révolutionnaires et le patient débrouillage de l'histoire quotidienne. Malraux lui-même nous tend la perche, dans la phrase souvent citée de Manuel : « Un homme actif et pessimiste à la fois, c'est ou ce sera un fasciste, sauf s'il a une fidélité derrière lui <sup>5</sup>. » Formule bien malrauxienne : l'éclair précis d'une lame s'éteignant, sitôt jeté, dans le fondu d'une forte imprécision lyrique, dont on peut tout tirer, ou rien. Peut-être est-ce la place de la liberté. Il n'est pas facile en tout cas de résister à l'impression d'un aveu lucide, d'une sorte d'avertissement que Malraux, derrière son personnage, se donnerait à lui-même. Difficile de contester la force avec laquelle cette formule éclaire des plans essentiels de l'oeuvre de Malraux, même à travers le modelé des oeuvres récentes.

[18] Depuis une génération, le pessimisme politique a renversé ses positions. Le « politique », catégorie aussi lâche que le « moral », le « social », toutes les catégories de la décadence libérale, laisse aujourd'hui ressortir ses deux composantes maîtresses : une composante économique, une composante spirituelle. L'attention (capitale) que l'on porte à la première fait oublier la seconde. Tous les partis politiques au XIXe, des libéraux aux socialistes, des « constitutionnels » aux anarchistes, se nourrissaient, du moins en Occident, d'une philosophie optimiste de l'homme et de l'histoire. Seul faisait exception un mince courant traditionaliste,

---

<sup>5</sup> Ibid., 152.

de Maistre à Maurras. Depuis trente ans, le pessimisme politique a débordé. Mussolini se réclame de Sorel, premier pourfendeur des illusions du progrès, Hitler de ce pessimisme à une exception près, le racisme. Si l'existentialisme (celui de Heidegger et de Sartre) n'a pas encore de rôle politique notable, la sensibilité qu'il traduit imprègne largement l'Europe blessée et le monde incertain : une génération s'y forme et s'en informe \*. Tout le problème Malraux tient en ceci : y a-t-il aujourd'hui une politique pessimiste autre qu'un fascisme ?

Revenons à sa formule. Jusqu'où va chez lui l'activisme ? Jusqu'où le pessimisme ? Quelles « fidélités » en neutralisent le syndrome ?

Pourquoi agit-on ? Si ce n'est que pour agir, nous voilà jetés au délire d'action - un des délires fascistes. Si l'action se dévoue à quelque fidélité - nous y sommes - eue subit une règle autre qu'elle-même, elle se rationalise par la comparaison, elle se spiritualise par l'ascèse.

[19] Or, il semble bien à un premier regard que toutes fidélités nous soient refusées. Les idées ? Garine, chez les bolcheviks, aime la technique et le goût de l'insurrection, « le fatras doctrinal qui les chargeait l'exaspérait <sup>6</sup> ». Les intellectuels croient toujours qu'un parti se réunit autour d'une idée : « Un parti ressemble bien plus à un caractère agissant qu'à une idée », il organise une constellation de sentiments contradictoires <sup>7</sup>. Une cause ? « Servir, c'est toujours une chose que j'ai eue en haine », proteste Garine. Il est révolutionnaire, mais à sa passion révolutionnaire, il ne veut pas de justification : « Il était de ceux pour qui l'esprit révolutionnaire ne peut naître que de la révolution qui commence, de ceux pour qui la Révolution est avant tout un état de choses. » « Je ne tiens pas la société pour mauvaise, affirme-t-il encore, pour susceptible d'être améliorée ; je la tiens pour absurde. C'est bien autre chose... Absurde. Je ne veux nullement dire déraisonnable. Qu'on la transforme, cette société, ne m'intéresse pas. Ce n'est pas l'absence de justice en elle qui M'atteint, mais quelque chose de plus profond, l'impossibilité de donner à une forme sociale, quelle qu'elle soit, mon adhésion. Je suis a-

---

\* Il est à noter qu'à l'exception de Camus, la première équipe de Combat, dont les attaches à l'atmosphère idéologique développée par Sartre étaient évidentes, est passée au gaullisme, de Raymond Aron à Pascal Pia, Albert Ollivier, Paul Bodin et Jean Chauveau.

<sup>6</sup> *Les Conquérants*, Grasset, 70.

<sup>7</sup> *L'Espoir*, 344.

social comme je suis athée, et de la même façon <sup>8</sup>. » Cette règle extérieure d'une « cause », que Garine repousse par une sorte d'absolu intérieur de la révolte, d'autres y répugnent par pudeur virile, ou par le sentiment d'un rapport plus profond entre les hommes que la cause commune, fût-ce la plus noble <sup>\*</sup>. Une grande action, certes, est un but de vie, mais une grande action *quelconque* <sup>9</sup>. Descendons plus près de la vie : les hommes, la passion des hommes, la misère des hommes ? Les premiers révolutionnaires de Malraux s'en défendent, et leur accent sonne si dur que les voix de *l'Espoir* ne sont pas encore parvenues à le couvrir. [20] À son compagnon qui le cerne un peu trop de son admiration, Garine veut enlever tout espoir de lui trouver un culte. « ... Je n'aime pas les hommes. Je n'aime pas même les pauvres gens, le peuple, ceux en somme pour qui je vais combattre <sup>10</sup>. » Il y en a qui veulent travailler au bonheur de l'humanité : « Ces crétins-là veulent avoir raison. En l'occurrence, il n'y a qu'une raison qui ne soit pas une parodie : l'emploi le plus efficace de sa force <sup>11</sup>. » Après tout, qu'importe, répond-il agacé à un idéaliste impuissant : « Qui l'enfant doit-il préférer, de la nourrice qui l'aime et le laisse se noyer ou de celle qui ne l'aime pas, mais sait nager et le sauve <sup>12</sup> ? » Plus étroite encore est la passion du terroriste. Hong le Tueur a la nausée des bons sentiments, il hait les idéalistes parce qu'ils prétendent arranger les choses. Il veut ignorer l'avenir des hommes, le sacrifice, il hait et tue pour ainsi dire devant ses yeux, sa haine est et se suffit : bien que son univers ait plus d'ampleur que cet ordre sauvage et que sa tactique lui soit opposée, Garine avoue qu'il est peu d'ennemis qu'il comprenne mieux <sup>13</sup>. - Foi, dévotion, fraternité, tous les appuis de l'action extérieurs à l'action même cèdent l'un après l'autre. En est-il d'autres ? Le sens de l'ordre ? Nouvelle aliénation ! « La soumission à l'ordre de l'homme sans

<sup>8</sup> Les Conquérants, 67-68.

<sup>\*</sup> *L'Espoir*, 224 ; 286 : Alvear : « Je veux avoir des rapports avec un homme pour sa nature, et non pour eu idées. Je veux la fidélité dans l'amitié, et non l'amitié suspendue à une attitude politique. Je veux qu'un homme soit responsable devant lui-même - vous savez bien que c'est le plus difficile, quoi qu'on en dise, monsieur Scali - et non devant une cause, fût-elle celle des opprimés. »

<sup>9</sup> Ibid., 74.

<sup>10</sup> Ibid., 74.

<sup>11</sup> Ibid., 62.

<sup>12</sup> Ibid., 147.

<sup>13</sup> Ibid., 154-156.

enfants et sans dieu est la plus profonde des soumissions à la mort <sup>14</sup>. » « Ce n'est pas par obéissance qu'on se fait tuer. Ni qu'on tue. Sauf les lâches <sup>15</sup>. » Les attachements privés, la famille ? Les héros des *Conquérants*, de *la Voie royale*, de *la Condition humaine* ont des maîtresses, au plus. Le seul qui possède une famille, Hemmelrich, en est littéralement accablé. Jusqu'à ce jour où une grenade l'en déchargera d'un coup, elle l'avilit, le retient au bord de chaque audace, l'encombre d'un remords impuissant au royaume amer de la lâcheté.

Sur ce désert de toute fidélité que reste-t-il ? Celui qui les regarde. Qu'est-il ? Un homme ? Quelques générations l'ont cru, décrétée la mort de Dieu. L'humanisme, un humanisme ingénu, enthousiaste, et comme toute naïveté un peu lâche dans le fond, les consola pour un temps des paradis perdus. [21] Le solitaire du XXe siècle s'en débarrasse d'une secousse de mépris. C'est le lieu de souligner combien une fois de plus le poète a prophétisé le philosophe. Je ne sais si Malraux, en 1925, avait lu Heidegger. Peu importe d'ailleurs ; eût-il reçu quelques échos de ce Pascal athée, il n'eût fait qu'en nourrir une expérience impérieuse et primitive. Quoi qu'il en soit, tous les thèmes que Sartre, quinze ou vingt ans plus tard, acclimatera sous un plus lourd appareil, fulgurent déjà dans son oeuvre, avec une étonnante précision. Et d'abord ce dédaigneux congé à l'humanisme : « La réalité absolue a été pour vous Dieu, puis l'homme ; mais *l'homme est mort*, après Dieu, et vous cherchez avec angoisse celui à qui vous pourriez confier son étrange héritage. Vos petits essais de structure pour des nihilismes modérés ne me semblent plus destinés à une longue existence <sup>16</sup>... » Cette formule qu'à l'aube de son oeuvre Malraux plaçait déjà sous la plume imaginaire de Ling le Chinois, le hante avec une significative continuité. Vingt ans après la *Tentation*, nous la retrouvons dans la conférence de l'U.N.E.S.C.O. <sup>\*</sup>, et dans *l'Adresse aux intellectuels* <sup>\*\*</sup>. Le

<sup>14</sup> Claude, *La Voie royale*, Grasset, 54.

<sup>15</sup> Tchen, *La Condition humaine*, Gallimard, 175.

<sup>16</sup> La Tentation de l'Occident, Grasset, 174-175.

<sup>\*</sup> « À la fin du XIXe siècle, la voix de Nietzsche reprit la phrase antique entendue dans l'archipel : « Dieu est mort !... » et redonna à cette phrase tout son accent tragique. ... Le problème qui se pose pour nous, aujourd'hui, c'est de savoir si, sur cette vieille terre d'Europe, oui ou non, l'homme est mort. »

<sup>\*\*</sup> « Le drame actuel de l'Europe, c'est la mort de l'homme. »

sentiment d'absurdité commence par l'ordre social, il finit par envahir l'ordre humain tout entier <sup>17</sup>.

La « mort de l'homme », c'est l'équivalent lyrique de la négation moderne (et singulièrement existentialiste) d'une nature humaine subsistant comme une commune mesure à travers les âges de l'humanité. *Les Conquérants* n'étaient déjà pas tendres pour le « bavardage démocratique <sup>18</sup> » des droits de l'homme. Les textes récents sont décisifs : la culture de l'Europe, ce n'est ni le rationalisme, ni l'optimisme, ni le progrès (valeurs russes et américaines, dit la conférence de l'U.N.E.S.C.O., non sans légèreté, car tout de même qui les [22] a pensées, si ce n'est l'Europe franco-anglaise du XVIIIe ?). Après la bombe atomique, écrit plus justement *l'Adresse aux intellectuels* (et même avant) le monde est redevenu dualiste. Une fois acquise cette rupture centrale, tout s'effondre. Or la démocratie, depuis deux siècles, vivait de cet humanisme de la raison et du bonheur. S'il est ruiné, elle en est ébranlée, comme le christianisme parut désaxé quand se révéla caduque cette physique d'Aristote à laquelle il avait noué ses représentations. On l'a crue liée à l'individualisme : il apparaît au contraire qu'elle est une croyance dans les possibilités de communication et les forces spontanées d'organisation de l'humanité. Si cette croyance s'effondre, que reste-t-il, si ce n'est un combat élémentaire de solitudes aveugles, ou un ordre de contrainte sur leur sombre anarchie ?

Il est superflu de rappeler combien en effet l'expérience abrupte, dévorante, de la solitude domine sans exception les personnages de Malraux : tueurs ou mystiques, chrétiens ou athées, chefs, hommes du peuple, communistes mêmes qui la voilent à peine de quelque pudeur professionnelle, elle les hante tous, se fait toute à tous, inéluctable comme un châtiment venu du fond des âges : Tchen parmi ses assassinats, Manuel au commandement, le vainqueur désolé parmi la foule enthousiaste de sa victoire, l'aventurier contre l'humanité entière comme une meute <sup>19</sup>. Au plus laisse-t-elle, entre ces possédés, mais entre eux seuls, une sorte de fraternité aveugle du destin : « On ne pense pas sans danger contre la masse des hommes. Vers qui irais-je, sinon vers ceux qui se défendent comme moi. - Ou qui

---

<sup>17</sup> *Les Conquérants*, 170 ; *La Voie royale*, 261-262.

<sup>18</sup> *Les Conquérants*, 25.

<sup>19</sup> Voir notamment *Les Conquérants*, 216 ; *La Voie royale*, 20 ; *La Condition humaine*, 44, 70, 116-18, 125, 154, 177-78, 277 ; *L'Espoir*, 357-358.

attaquent <sup>20</sup>... » Une communauté négative, sans communion : on a les mêmes ennemis <sup>21</sup>. Une amitié serve de prisonniers du même tyran : le destin <sup>22</sup>. (Image semblable chez Heidegger, chez Sartre : la fraternité des galériens liés à la même chaîne.) Il est difficile de ne pas évoquer Sartre encore quand Kyo, partagé entre le sentiment exalté de son affirmation absolue, sauvage, et l'inquiétude de son existence en autrui, tout spécialement chez la femme aimée, déclare : « ... Pour les autres, je suis ce que j'ai fait... les hommes ne sont pas mes semblables, [23] ils sont ceux qui me regardent et nie jugent <sup>23</sup>. » Pour toute une face de l'univers de Malraux, l'échec de la communication est absolu.

Parfois il semble l'effet d'une décision responsable \* bien plus souvent, d'une condition commune pour chacun, « l'angoisse de n'être qu'un homme, que lui-même <sup>24</sup> » : ce que les existentialistes nommeront la facticité de l'homme, une tare originelle que la condition humaine nous livre avec l'existence même. Elle n'est pas, comme le péché des chrétiens, surmontable. Chacun de nos actes l'alourdit. Décidément, les luthériens de l'athéisme sont parmi nous ! Si parfois elle éclate comme un fruit (et nous devons à ces détentes quelques-unes des plus belles pages de Malraux), c'est en dehors de toute communication, de toute humanité, de toute présence, dans une vision mauve de « l'indifférence de la terre », dans la paix dépeuplée d'une « sérénité géologique », dans une vague effusion panthéiste hantée de retours historiques ou de pièces de musée, une sorte de douce mort collective qui n'est qu'une forme émerveillée et sommeillante de l'impassible solitude. Entre ces rares éclaircies, mirages d'une distraction ou d'une lassitude, la vie durcit contre nous, jusqu'à la solitude suprême, celle de la mort, sanction de toutes les autres. « La chose capitale de la mort, c'est qu'elle rend irrémédiable ce qui l'a précédée, irrémédiable à jamais. » « La tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin, qu'à partir d'elle rien ne peut plus être compen-

<sup>20</sup> *La Voie royale*, 83-84 ; ou encore *Tchen, La Condition humaine*, 277 : « ... il est difficile à celui qui vit hors du monde de ne pas rechercher les siens. »

<sup>21</sup> *La Condition humaine*, 80.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 177-78.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 67.

\* « ... Celui qui n'a pas voulu vivre dans la communauté des hommes... » *La Voie royale*, 21-2.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 177.

sé \*\*. » Sommant toutes les aliénations antérieures, [24] elle m'aliène d'un coup tout entier. Du coup, elle donne son sens, ou plutôt son non-sens à la vie, « irréfutable preuve de son absurdité ». Elle n'est pas seulement l'événement final : mourir, être tué ; elle s'insinue dans la vie comme un cancer, l'envahit irrévocablement, année par année : l'isolement puis l'impuissance, vieillir <sup>25</sup>... Elle est « la conscience totale du monde <sup>26</sup> ». Une conscience atroce. Heureux l'homme oriental qui en supporte le regard, qu'elle délivre par paradoxe d'elle-même et de la vie <sup>27</sup> ! Pour nous, il nous excite à hurler « qu'aucune pensée divine, qu'aucune récompense future, que rien ne peut justifier la fin d'une existence humaine <sup>28</sup> » : cette découverte de la mort et de son mal est le drame principal des Orientaux qui, dans le monde de Malraux, se convertissent à la révolution de l'Occident, le ressort de cette fureur désespérée qu'ils mettent dans leur foi. La fatalité de la mort reproduit la fatalité de la naissance \*\*\* : l'homme est cerné, non pas entre deux abîmes, mais entre deux murs.

Un pessimisme ne saurait connaître d'expression plus absolue. Et cependant, les oeuvres de Malraux s'appellent *les Conquérants*, *l'Espoir*, *la Lutte avec l'ange*. De ce désespoir à cette frénésie (et parfois à ce chant) d'action, y a-t-il un hiatus le hiatus suprême d'une oeuvre hachée de fissures étanches, - ou quelque passage

---

\*\* Moreno, Hernandez, *l'Espoir*, 224-225 ; 294-295. Sartre (*l'Être et le Néant*, 625), se réfère explicitement à ce passage de *l'Espoir* dans son analyse de la mort. Cf. encore 627 : « La vie morte... est faite. Cela signifie que, pour elle, les jeux sont faits et qu'elle subira désormais ses changements sans en être aucunement responsable... Rien ne peut *plus lui arriver* de l'intérieur, elle est entièrement close, on n'y peut plus rien faire entrer. » Sartre se sépare de Malraux en ce qu'il refuse de donner à la mort aucun sens, aucune valeur que ce soit. Elle est l'absurde à l'état pur, « elle ne peut qu'ôter à la vie toute signification ».

<sup>25</sup> Perken, *La Voie royale*, 158.

<sup>26</sup> La Tentation de l'Occident, 175.

<sup>27</sup> Gisors, après la mort de son fils, *La Condition humaine*, 400 s.

<sup>28</sup> La Voie royale, 268.

\*\*\* Sartre, op. cit., 630 : « C'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité. » Rapprochez *la Voie royale*, 84-85 : « Je vous souhaite de mourir jeune, Claude, comme j'ai souhaité peu de choses au monde... Vous ne soupçonnez pas ce que c'est que d'être prisonnier de sa propre vie... la certitude que vous serez cela et pas autre chose, que vous aurez été cela et pas autre chose... »

secret ? Nous conduit-il à l'humanisme de l'action, ou à l'affirmation méprisante des forts ?

Quand un philosophe avait porté assez loin la critique de la connaissance, s'il continuait à penser, il devait d'abord se justifier de ne pas s'abîmer dans le silence. Une vie qui se pense dépourvue de signification et de but doit d'abord se justifier de ne pas conclure au suicide. Le pessimisme contemporain le rejette avec une unanimité singulière. Camus, [25] comme un consentement absurde à l'absurde ; Sartre, comme une contradiction ; Malraux, comme une duperie : « Celui qui se tue court après une image qu'il s'est formée de lui-même : on ne se tue jamais que pour *exister*. Je n'aime pas qu'on soit dupe de Dieu <sup>29</sup>. »

Vivons donc. Mais pourquoi, si ce n'est pour rien ? Et comment, si la vie est sans prise ? Nous touchons ici un des paradoxes de ce pessimisme : non seulement vouloir assurer la volonté de vivre dans une vie absurde, mais vouloir ranimer la valeur dans une vie sans valeurs, en proposant le souci de « vivre d'une certaine façon » (Perken) - sur un mode « authentique », dira l'existentialisme. Car « la vie est une matière, il s'agit de savoir ce qu'on en fait - bien qu'on n'en fasse jamais rien - mais il y a plusieurs manières de n'en rien faire <sup>30</sup> ». C'est par là qu'il faut commencer. Tous les personnages de Malraux sont des métaphysiciens, ou plutôt, le mot manque, il faudrait dire des métapracticiens : ni des pragmatistes obsédés d'efficacité, ni des agités fiévreux de divertissement, mais des explorateurs de l'inconnu par la voie de l'action (où d'autres choisissent la connaissance), des passionnés de la situation-limite, mordus finalement d'un seul souci : donner un sens à leur non-sens. Ils le font par un singulier renversement puisqu'ils prétendent fonder une action plus résolue et créatrice sur le non-sens que sur la signification. Si l'on essaye d'explicitier ce paradoxe, on y lit ce postulat mal et rarement exprimé : tout monde qui se veut *doué* d'une signification se livre à un germe de mort effective sous une vaine promesse d'éternité. Sans doute les porte-parole de Malraux pensent-ils alors à ce relâchement pieux de l'homme qui objective la promesse de réconciliation, *se repose* sur la grâce, *se console* avec la foi, *s'assure* sur l'éternité. Un monde absurde et inexorablement limité par la mort absolue, au contraire, tend toutes nos énergies sur cette aventure unique de la vie,

---

<sup>29</sup> Ibid., 20.

<sup>30</sup> Perken, *ibid.*, 159.

sans recours, sans lendemain. « Sa vie unique, ne pas la perdre <sup>31</sup>. » Si précieuse, mortelle, qu'elle devient une valeur inappréciable par ce seul fait qu'elle n'a d'autre valeur que son miracle [26] éphémère : « Une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie <sup>32</sup>. » Dans ce renversement du pour au contre, ne cherchons pas, comme chez Pascal, une articulation de pensée, la révélation d'un incompréhensible, contrainte pour la raison, mais lumière pour l'âme engagée ; cherchons plutôt un nœud de sentiments pressés, une force vitale qui emporte le désespoir de la raison. Car là où le regard, suivant la pensée, affronte et soutient seul le visage du néant, aucune vie n'est possible : « Il n'y a pas de compassion profonde pour ceux dont la vie n'a pas de sens. Vies murées. Le monde se reflète en elles en grimaçant, comme une glace tordue. Peut-être montre-t-il là son véritable aspect ; peu importe ; cet aspect-là personne, personne, entends-tu, ne peut le supporter. On peut vivre en acceptant l'absurde, on ne peut pas vivre dans l'absurde <sup>33</sup>. » Tantôt la vie bondit dans une « défense d'aveugle » contre sa captivité, contre cette insupportable tiédeur de la vanité de toute chose <sup>34</sup>. Tantôt elle se grise au contraire de la liberté folle que distribue le désespoir : « Pas de force, même pas de *vraie vie* sans la certitude, sans la hantise de la vanité du monde \* ... » Tantôt, loin d'être comme on le croit livrée au hasard et au désordre par l'abandon des certitudes, elle jouit de la frémissante présence, de l'« harcelante préméditation de l'inconnu <sup>35</sup> ». Quelle action fonder sur cette existence traquée qui bondit au hasard d'un bout à l'autre de sa cage ?

Même tumulte de sentiments contradictoires devant la mort. Mais tous orientés au défi, à l'attaque de front contre l'inattaquable. La curiosité est le plus faible <sup>36</sup> : négligeable. Celui qui vit selon Malraux boit à un alcool plus fort : une

<sup>31</sup> Hong, *Les Conquérants*, 159. De même Rebecchi, *ibid.*, 37.

<sup>32</sup> Garine, *ibid.*, 216.

<sup>33</sup> Garine, *ibid.*, 229-31.

<sup>34</sup> Claude, *La Voie royale*, 55.

\* Garine, *les Conquérants*, 229. ou encore Perken, *la Voie royale*, 159 s. : « Vous ne connaissez pas l'exaltation qui sort de l'absurdité de la vie, lorsqu'on est en face d'elle comme d'une femme dé... » Il fit le geste d'arracher. « Déshabillée. Nue, tout à coup... » Ici, c'est Camus qui s'annonce dix fois.

<sup>35</sup> Claude, *ibid.*, 54.

<sup>36</sup> Alvear, *L'Espoir*, 284.

conscience intense, sans faiblesse, et aussitôt, la contre-attaque. Aucune contemplation morose : « Ce n'est pas pour mourir que je pense à ma mort, c'est pour vivre <sup>37</sup>. » Exister [27] contre la nuit, exister contre la mort, c'est la même démarche furieuse de la vie. Que l'agonie se présente, et déchaîne « l'irréductible humiliation de l'homme traqué par sa destinée », il se jette sur elle dans une sorte de fureur sexuelle <sup>38</sup> ; pour peu qu'il soit oriental, avec extase <sup>39</sup>. Lui, ou quelque chose en lui de plus fort que lui <sup>40</sup>, le sait-il même ? Nous sommes dans le domaine des forces élémentaires : et cependant bondit encore en lui un puissant désir d'être vraiment celui qui décide et mène le combat, qui par son seul défi nie l'ennemi au moment même d'être terrassé, comme Perken mourant : « Il n'y a pas... de mort... Il y a seulement... moi... moi... qui vais mourir <sup>41</sup>. » Comment y parvenir sinon en donnant à la mort, par l'attitude avec laquelle nous l'abordons, le sens même qu'elle refuse. Nous manquons presque tous notre mort : le premier but de la vie, ou du moins le signe d'une haute vie, c'est de réussir sa mort, de « faire sa mort », peut-être plus important que de faire sa vie <sup>42</sup>. Du moins en faire sa mort, une mort qui ressemble à sa vie <sup>43</sup>, et comme vivre c'est vivre en hauteur : « mourir le plus haut possible <sup>44</sup> ». Ainsi, par une de ces chimies dont Malraux ne nous donne pas la clef, cette chose absurde, que la vie nie en vain, peu à peu fascine la vie au point qu'elle apparaît au sens propre comme un sacrement de vie : celui qui la donne - le tueur, le terroriste, l'assassin, en reçoit comme une grâce d'élection, une puberté spirituelle (Tchen : « Ceux qui ne tuent pas : les puceaux »), un orgueil, une certitude, une douceur ; l'amant peut l'offrir à son amante comme la forme totale de l'amour, celle qui ne peut être dépassée. Communier avec elle, c'est accéder au sens de la vie, connaître un amour viril que n'offre pas toujours la vie. Devant les cadavres épars des miliciens, à ce moment, peu après la bataille, « où les morts se mettent à chanter », un vieux marxiste découvre « une

<sup>37</sup> Perken, *La Voie royale*, 161.

<sup>38</sup> Perken, *ibid.*, 197.

<sup>39</sup> Tchen, *La Condition humaine*, 179.

<sup>40</sup> *La Voie royale*, 53.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>42</sup> Perken, *Ibid.*, 242.

<sup>43</sup> Kyo, *La Condition humaine*, 360.

<sup>44</sup> Tchen, *ibid.*, 74-75.

fraternité qui ne se trouve que de l'autre côté de la mort ». De ce côté, elle lie déjà les hommes qu'elle obsède <sup>45</sup>.

Ce renversement de l'absurde et de la solitude peut apparaître déjà comme une victoire sur l'absurde et sur la solitude. [28] Mais ce n'est qu'une demi-victoire, et une victoire de l'homme isolé. De cette vague communion des condamnés, de ce paroxysme de la vie devant la vanité du destin, surgit-il un style d'action, valable ou néfaste, pour d'autres hommes que quelques solitaires ramassés sur une aventure métaphysique ? Pour revenir à la formule dont nous sommes partis, d'une certaine manière d'être pessimiste surgit-il une certaine façon d'être actif qui, prête à se diffuser, puisse apparaître, à ce moment, comme un espoir ou comme un danger public ?

Si l'on attendait ici une sorte de conséquence infaillible, certes non. S'il est vrai que l'on ne s'engage pas tout entier dans une action, il est aussi vrai qu'on s'y engage avec bien autre chose que sa passion métaphysique, et que tant d'influences drainées sur le long chemin qui va de l'une à l'autre peuvent d'une même cime mener aux quatre directions de l'espace. Au point d'origine où nous nous sommes placés, il n'y a pas encore de différence notable dans la vision primaire de la condition humaine entre Malraux, Sartre, Merleau-Ponty, Camus. L'un est chez de Gaulle, l'autre socialiste anticommuniste, le troisième fut presque communiste pendant quelque temps, le dernier oscille (politiquement) entre Trotsky (qui s'éloigne), Tolstoï et Georges Duhamel. Malraux, cependant, diffère des trois autres en ce qu'il a tiré toute sa méditation d'une action, et d'une action politique, tandis qu'ils sont venus des livres ou de l'expérience intime. Les nœuds en sont chez lui plus serrés entre la vision du monde et les engagements publics.

---

<sup>45</sup> Voir par exemple, à propos de *Tchen*, *La Condition humaine*, 70 s., 177 s., 221 s., *Les Conquérants*, 73 : « la faiblesse des romanciers russes, ils n'ont tué personne. » - Hemmelrich (*La Condition humaine*, 303) : « On peut tuer avec amour. Avec amour, nom de Dieu ! » - Ibid., 229, 244, 362 ; *L'Espoir*, 326 ; *La Voie royale*, 53.

Dans un style et sous des noms modernes, on a déjà reconnu dans sa voix la vieille révolte anarchiste. *L'Espoir* manifeste assez son inaptitude à régler les problèmes de l'action dans les structures savantes du monde moderne. Mais il ne l'a jamais arrachée de lui. Garine contre Borodine, Tchen contre Kyo, le Négus contre Manuel, Scali contre Garcia, Perken contre tout le monde, et il faudrait dire : [29] Kyo contre Kyo, Manuel contre Manuel... - il se l'oppose sans cesse au moment même où il la maîtrise par raison. Garine : « Impossibilité de donner à une forme sociale, quelle qu'elle soit, mon adhésion <sup>46</sup>. » Hong : « Tout état social est une saloperie <sup>47</sup>. » Perken : « Son indifférence à se définir socialement <sup>48</sup>. » La moitié de *l'Espoir*. Depuis Vallès, la littérature anarchiste n'a pas connu un tel nombre de héros, une telle ampleur de débats. Le mot d'anarchie cependant soutient de telles associations qu'il nous satisfait mal en parlant de Malraux. Deux fois, l'année dernière, à Pleyel et à l'U.N.E.S.C.O., il a répété la formule : « L'Europe ne se pense plus en termes de liberté, mais en termes de destin. » Anarchie est un mot de l'âge libéral : l'anarchie des hommes au XIXe siècle était une révolte d'hommes libres, demandant d'être rendus libres dans un monde libre, et ingénument assurés qu'ils y parviendraient un jour ; l'anarchisme de Malraux est l'incessante sortie d'hommes prédestinés contre les fatalités qui les cernent, et dont ils pensent sourdement qu'elles ne leur laissent d'autre victoire qu'un changement de fatalités <sup>49</sup>. L'anarchisme de 1860 débouchait sur l'optimisme, l'anarchisme de Malraux se boucle sur son pessimisme.

Il prend par suite de tout autres directions que le premier. Celui-ci s'appuyait, sous la violence provisoire de l'action, à des mythes de paix et de détente : libération, épanouissement, abondance. De ce côté, Malraux n'a gardé que quelques notes : nous y reviendrons. Ses mythes dominants sont des mythes de lutte et de tension.

La conscience, certes : « - Dites donc, commandant, qu'est-ce qu'un homme peut faire de mieux de sa vie, pour vous ? - Transformer en conscience une expé-

---

<sup>46</sup> Les Conquérants, 67.

<sup>47</sup> Ibid., 159.

<sup>48</sup> La Voie royale, 20, et dix autres traits, par exemple *Les Conquérants*, 122, 221.

<sup>49</sup> « Qui donc est libre, ici, de l'Internationale, du peuple, de moi, des autres ? » *Les Conquérants*, 207-208.

rience aussi large que possible, mon ami <sup>50</sup>. » Les anarchistes aussi disaient : conscience. Mais remuez leurs images bucoliques et lumineuses : la conscience ouvrait pour eux sur une sorte de printemps des peuples et des individus, de Pâques spirituelles et politiques. La conscience de Malraux est plus sombre : « Qu'était la liberté de l'homme sinon la conscience [30] et l'organisation de ses fatalités <sup>51</sup> ? » Une conscience murée, ardente, souvent forcenée, qui doit tenir la place de l'héroïsme et de la sainteté ; non pas lumière mais fulgurance, force de rupture. Comme dans toute position de climat existentialiste, l'accent est placé sur l'intensité de la conscience plus que sur son rapport à une vérité. Les idées ne sont pour la plupart que de la conscience refroidie, et celles qui vivent, à mesure qu'elles avancent, elles se heurtent à la véritable aventure de conscience, « à l'incompréhensible, à l'absurde, c'est-à-dire au point extrême du particulier » : leur intensité nous fait vivre plus que leur sens <sup>52</sup>. « Ce n'était ni vrai ni faux, mais vécu », dit un personnage de *la Condition humaine* <sup>53</sup>. Voilà du pain blanc pour Benda. On peut penser que ces intensités sans contenu, ces passions d'autant plus puissantes qu'elles sont désespérées, ces fureurs qui tournoient dans le mot vague, l'à-peu-près haletant, le geste convulsif de la main, pour balbutier une sorte d'extase vide <sup>54</sup>, peuvent justifier, à côté de quelques expériences-limites, les plus confuses exaltations. Ce que cherchait Garine parmi les anarchistes et les socialistes « c'était une atmosphère spéciale, l'espoir d'un temps de troubles <sup>55</sup> ». Il arrive à l'intensité de bien choisir ses relations, il lui arrive de n'être pas difficile. Une action qui n'intéresse l'acteur que par la haute fréquence où elle le jette et le « rend aboulique à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, à commencer par ses résultats <sup>56</sup> » n'aboutit pas nécessairement au contenu fasciste, mais elle se place dans l'état même d'exaltation aveugle où naît la mentalité fasciste. S'il reste des contenus professés, car il faut bien parler, dire, nommer, ils ne sont plus que des prétextes à la recherche de l'intensité.

---

<sup>50</sup> Garcia, *L'Espoir*, 347-48.

<sup>51</sup> Le Temps du mépris, Skira, 74.

<sup>52</sup> La Tentation de l'Occident, 168, 174.

<sup>53</sup> La Condition humaine, 295.

<sup>54</sup> Garine, *Les Conquérants*, 68 et le monologue de Tchen, *La Condition humaine*, 178-81.

<sup>55</sup> Les Conquérants, 62.

<sup>56</sup> Ibid., 215.

Par exemple la Révolution. L'un s'y sent lié parce que ses résultats sont lointains et toujours en changement : il la joue, et se joue avec elle ; fini le jeu (réalisés les buts), il serait dépossédé. Chez l'autre (à moins que ce ne soit le même), les sentiments révolutionnaires tiennent la place que le goût de l'armée tient chez les légionnaires, un refuge contre la vie sociale. Pour un troisième, elle offre les vacances [31] de la vie. Celui-ci aimera le goût du triomphe, cet autre dégustera son « atmosphère spéciale » dans « le sens même du jeu, la frénésie de perdre <sup>57</sup> ». Une fidélité ? Plutôt une sorte de collage « La Révolution, on ne peut pas l'envoyer dans le feu tout ce qui n'est pas elle est pire qu'elle, il faut bien le dire, même quand on en est dégoûté... Comme soi-même ! Ni avec, ni sans <sup>58</sup> ». Et j'imagine bien que l'on trouve toutes ces psychologies, plus d'autres, dans n'importe quelle révolution, dans n'importe quelle action : le risque attire les excentriques avec les grands caractères. Mais une action *nourrie*, par un esprit, une philosophie, des buts, dispose d'une règle pour ces intensités anarchiques. Hitler aussi offrait les joies fortes du jeu, de l'armée, de la puissance, de la vie dangereuse et du beau désespoir.

Faut-il souligner quelques détails inquiétants ? Garine n'hésite pas à camoufler en assassinat, pour des besoins politiques, la mort d'un chef populaire, à donner un ordre de torture, à falsifier des disques d'interrogatoires <sup>59</sup> : autant à l'actif de l'intensité révolutionnaire ; et pourquoi se gêner si la vie, pas plus que la révolution, n'a de contenu ? Comme dit Katow, avec une lucidité prophétique : « Un homme qui se fout de tout, s'il rencontre réellement le dévouement, le sacrifice, un quelconque de ces trucs-là, il est foutu. - Sans blagues ! Alors qu'est-ce qu'il fait ? - Du sadisme <sup>60</sup> ». Malraux n'en ignore rien et veille sans doute aux effets de cette passion insensée. Mais il l'a peinte, de Garine à Perken, de Hong à Tchen et de Grabst à Claude, avec tant de prédilection, avec tant de persuasion qu'il est difficile de douter qu'elle l'obsède, et que, menant hors de lui son chemin par les voies toujours dégradantes de l'imitation, elle puisse jeter beaucoup de jeunes désœuvrés du désespoir à l'aventure sans but et au mépris des hommes.

---

<sup>57</sup> Ibid., 22, 232 ; *La Condition humaine*, 288.

<sup>58</sup> Les Conquérants, 171.

<sup>59</sup> Ibid., 182-84, 189, 224.

<sup>60</sup> *La Condition humaine*, 247.

La recherche du paroxysme n'est cependant que le plus bas degré de son expérience. Son éthique de l'action commence avec la volonté de défi à la mort et à l'obstacle. Volonté ? « Il y a dans le marxisme le sens d'une fatalité et l'exaltation d'une volonté. Chaque fois que la fatalité passe [32] avant la volonté, je me méfie <sup>61</sup>. » Le marxisme se pense comme volonté, mais volonté classique d'organisation progressive sur un terrain préparé. C'est pour se penser - et vivre - autrement, que la plupart des héros de Malraux, comme Garine <sup>\*</sup>, ne sont pas marxistes, ou ne le sont qu'avec trois âmes de rechange. L'action, pour les marxistes, est tantôt ouverte et généreuse comme un labour, tantôt contraignante, mais comme une loi extérieure et raisonnable <sup>\*\*</sup>. Pour Malraux, elle est ruée sur un mur, derrière lequel un nouveau mur, à l'infini. Le mur s'appelle fatalité, destin. Il n'appelle pas l'effort de raison. Il ne nous laisse qu'une issue : foncer. L'allure du char de guerre : sécurité derrière soi, danger devant, qui fuit le salut, pique sur le danger, aveugle, dans une exaltation aussi forte que le désir sexuel <sup>62</sup>. Foncer contre la mort <sup>63</sup>, contre la torture <sup>64</sup>, contre la souffrance <sup>65</sup>, dès qu'elles s'annoncent, au lieu de fuir. Une fatalité qui pointe, la penser et la pousser à l'extrême, à corps perdu <sup>66</sup>. En aveugle parce qu'il n'y a rien à voir, nous nous jetons à la nuit. Aveugles aussi nous, inattentifs à « bien jouer le rôle » pour ne songer qu'à vaincre <sup>67</sup>. La pure volonté de vaincre, c'était déjà, pour Ling le Chinois, la mar-

---

<sup>61</sup> Kyo, *ibid.*, 166.

<sup>\*</sup> Que l'on compte : sur des dizaines de personnages, un seul marxiste ne fait pas d'histoires : Borodine ; il apparaît à peine, en fond de tableau. Garcia et Manuel, certes, sont des purs, mais, ils n'ont plus de fièvres à fleur de peau, ils compriment mal la fièvre plus profonde de leur problématique. *Tous les autres...*

<sup>\*\*</sup> Ce qu'exprime crûment un homme de police. « Il n'est pas communiste, voilà. Moi, je m'en fous, mais tout de même Borodine est logique : il n'y a pas de place dans le communisme pour celui qui veut d'abord... être lui-même enfin exister séparé des autres... » (*Les Conquérants*, 225).

<sup>62</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 219, qui rappelle *la Voie royale*, 81. Même image sexuelle dans *le Temps du mépris*, 72.

<sup>63</sup> *La Voie royale*, 197.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>66</sup> *La Condition humaine*, 73.

<sup>67</sup> *La Voie royale*, 18.

que même de l'Occidental <sup>68</sup>. Dans les Malraux de la première époque, elle est encore une sorte d'orgueil hautain <sup>69</sup>, d'obsession résolue <sup>\*</sup>. Plus tard il y voit un aspect de la responsabilité, la loi du combat et pour finir, bien qu'on veuille les opposer, la forme même de la générosité <sup>70</sup>. Une fois de plus, il échappe par le haut : le [33] goût de vaincre, sans raisons de vaincre, conduit, dans la moyenne, à la fureur.

Ailleurs encore. Quelque peine que l'on prenne à expulser les contenus de l'action, la victoire est toujours grosse, même pour le pessimiste, d'un bâtard : la puissance. Le besoin de puissance, Garine le sentait en lui « tenace, constant comme une maladie <sup>71</sup> ». « Diriger. Déterminer. Contraindre. La vie est là <sup>72</sup>. » C'est Garine qui parle. Et Perken : « Exister dans un grand nombre d'hommes, et peut-être pour longtemps. Je veux laisser une cicatrice sur cette carte... Je voulais cela comme mon père voulait la propriété de son voisin, comme je veux des femmes <sup>73</sup>. » Le premier grand mythe de Malraux, c'est le mythe du conquérant <sup>\*\*</sup>. Son dernier héros, Vincent Berger, est encore un conquérant. Il faut bien le dire : une maladie. Besoin d'anéantir ce que la puissance ne peut jamais posséder, car « on ne possède que ce qu'on aime », besoin de s'anéantir dans la possession <sup>\*\*\*</sup> - la puissance, arme de lutte contre le néant, aspire au néant sitôt suscitée. Nous approchons des zones dangereuses. Tant qu'il s'agit d'exalter le combat lucide, l'affrontement offensif du danger et de la mort, Malraux s'aligne sur les professeurs d'énergie dont on ne prétendra pas que ce temps soit comblé. Lui, Montherlant, Bernanos - et puis ? Quand prédomine l'obsession de vaincre, morbide com-

<sup>68</sup> La Tentation de l'Occident, 44.

<sup>69</sup> Par exemple : Garine, *Les Conquérants*, 211.

<sup>\*</sup> Le mot est sur Tchen (*La Condition humaine*, 76). C'est la « décision résolue » de Heidegger, avec une note passionnelle en plus.

<sup>70</sup> *L'Espoir*, 190, 225, 348.

<sup>71</sup> *Les Conquérants*, 62. Aussi 75, 208-209.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>73</sup> *La Voie royale*, 87.

<sup>\*\*</sup> *La Tentation de l'Occident*, 217, déjà : « Europe, grand cimetière où ne dorment que des conquérants » ; *les Conquérants*, 225-27, qui oppose les révolutionnaires conquérants aux révolutionnaires romains, organisateurs des conquêtes.

<sup>\*\*\*</sup> *La Voie royale*, 232, 87. on reconnaît là les deux issues - sadique et masochiste - de l'échec de la possession selon Sartre. Nouvelle convergence.

me le goût d'être vaincu, quand mord la passion de puissance, la passion amère de la puissance vaine, nous rôdons bon gré mal gré vers les chemins de l'oppression de l'homme par l'homme. Malraux le sent. Nietzsche, c'est vite dit. Tout Nietzsche vibre en lui. Mais il se débat, comme toujours. Ou plutôt, il donne l'image de quelqu'un qui, voulant faire jeu de toute force, plutôt que de rien condamner [34] en soi par décision préalable, fonce avec ses tentations dans l'espoir d'atteindre une limite au-delà de laquelle elles tomberont comme des peaux et le laisseront transfiguré, après lui avoir ouvert le chemin. Un chef communiste, Manuel, au nom de l'Occident, un ami des communistes, au nom de l'Orient, parlent ici pour Malraux <sup>74</sup>. Les hommes bavardent beaucoup de puissance : au fond, beaucoup sont indifférents au pouvoir. Ce qu'ils prennent pour un goût du pouvoir ou un sens de l'autorité, ce n'est pas le pouvoir réel, c'est l'illusion du bon plaisir. « L'homme n'a pas envie de gouverner : il a envie de contraindre... D'être plus qu'homme, dans un monde d'hommes. Échapper à la condition humaine, vous disais-je. Non pas puissant : tout-puissant. La maladie chimérique, dont la volonté de puissance n'est que la justification intellectuelle, c'est la volonté de déité : tout homme rêve d'être dieu. » C'est pourquoi les fascistes croient toujours finalement, à la race supérieure de celui qui commande. « Tout fasciste commande de droit divin. » Autre traduction du mot d'Alain : le pouvoir rend fou.

Nous saisissons Malraux, une fois de plus, en pleine conscience du délire qui menace toute éthique de l'action exclusivement développée sur le pathos de la victoire, de l'autorité, de la puissance. N'échappons-nous à la tradition résignée du christianisme et à l'usage nonchalant de la liberté que pour nous jeter à la passion de contraindre et de soumettre ? Ici encore, la lucidité de Malraux, brouillée par l'incessant tumulte de ses hantises, retiendra-t-elle les démons emportés d'emballer son influence ? « Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ? » De l'héroïsme, répond-il <sup>75</sup>. Mais l'héroïsme est rare, abrupt et solitaire. Ceux - le grand nombre - qui ne recevront que sa fièvre sans la qualité intransmissible de l'homme risquent de répondre : de la frénésie. Toute morale achoppe deux fois : sur la ligne de ses exigences extrêmes, là où l'on mesure sa force et ses valeurs, et dans le style qu'elle offre à la vie quotidienne. Une des grandeurs du christianisme est de lancer un appel qui, du même mouvement, peut envoyer au désert un Père [35] de

---

<sup>74</sup> *L'Espoir*, 152 ; *La Condition humaine*, 272.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 79.

Foucauld, et d'une humble vieille femme rangeant ses armoires faire une femme de Dieu. La faiblesse de l'appel de Malraux, sa haute et royale faiblesse, c'est de n'être qu'un appel au paroxysme, de nous laisser démunis et proprement désœuvrés devant la continuité modeste de la vie. Pourquoi n'a-t-il pu peindre, jamais, que des hommes à la veille de leur mort ? Tous ceux-là qui fuyaient dans une conquête lointaine leur « indifférence à se définir socialement », les Garine, les Perken, les Grabst, qu'eussent-ils fait, rentrés dans une Europe à reconstruire pas à pas, échec par échec ? Comment auraient-ils survécu, Kyo, Hernandez, Scali, dans un état socialiste, parmi les organisateurs, les patients, les romains : les autres ? - « Les autres, je sais bien qu'ils deviendraient abjects dès que nous aurions triomphé ensemble » : Garine répond pour eux. N'y a-t-il donc point d'univers entre l'extase héroïque et l'abjection ?

Nous heurtons ici la répugnance de toute éthique de l'intense pour le quotidien, pour les médiations progressives qui relient les hautes périodes de l'existence. Là non plus nous ne trouvons Malraux en défaut de lucidité. Son regard, son dur et inquiet regard, il l'a jeté comme un fouet dans tous les recoins de lui-même. Il ne nous a pas (ou pas encore) donné son *Curé de campagne* : je veux dire que, sensible à « l'immense orgueil primitif <sup>76</sup> » qui hante toute éthique de l'extrême et de l'extraordinaire, il ne nous a pas encore donné le roman de l'humilité, cette parente mystérieuse de la révolte <sup>77</sup>. Il ne nous laisse que de rares signes d'une sensibilité, sinon au merveilleux du quotidien, du moins au quotidien du merveilleux. Cependant, c'est l'un des problèmes - irrésolu - de *L'Espoir*.

Nulle part on ne voit mieux qu'ici combien peu simple est le rapport de l'éthique au politique. « Déduire la psychologie d'un homme de l'expression de son parti, ça me fait le même effet que si j'avais prétendu déduire la psychologie de mes Péruviens de leurs légendes religieuses, mon bon [36] ami <sup>78</sup>. » Une tentation fasciste chez Malraux, on pourrait l'accrocher à une nouvelle illusion lyrique, au délire d'un effort surhumain qui pour refuser l'humanité - l'humilité - déchire la

<sup>76</sup> *La Voie royale*, 145.

<sup>77</sup> « La fin de la révolte : l'humilité. » *Les Noyers de l'Altenburg*, 78.

<sup>78</sup> Garcia, *L'Espoir*, 344.

raison, - un Nietzsche qui flotterait entre le second Faust et Caligula, dialoguant, par-dessus les foules molles, avec on ne sait quel rêve à la Detaille, quelle cavalcade exaltante de tous ses mythes désolés. Mais elle pourrait être aussi, comme la dure discipline totalitaire que se sont donnée d'autres cœurs anarchiques, une tentative de sortie vers un ordre, vers une solidité autoritaire qui chasse les démons. Nous parlions du second Faust. Lui aussi, après avoir voulu la passion totale, bute au désordre :

*Méphisto* : L'Empire est tombé dans l'anarchie. Le petit et le gros se querellent inextricablement ; le frère bannit le frère ou le tue ; le château se dresse contre le château, la ville contre la ville, les Corporations contre la Noblesse, le Chapitre et la Paroisse contre l'évêque. Il suffit de l'échange d'un regard pour devenir ennemis... L'audace croît dans tous les cœurs : vivre, c'est se défendre. Enfin, ça va.

*Faust* : Ça va ! Non, ça boite, ça culbute, ça se relève, ça roule péniblement, ça se bute en tas.

*Méphisto* : Et personne ne se plaignait ; chacun pouvait, voulait se faire valoir ; le plus misérable se prenait pour quelqu'un. À la fin pourtant, les meilleurs, les plus capables se révolteront contre cette folie générale, criant que le seul vrai Maître c'est celui qui donne la paix, que, puisque l'Empereur n'en avait pas la volonté ni la puissance, il fallait en élire un autre qui insufflât une âme nouvelle à l'Empire, qui assurât sa place à chacun, qui créât un ordre nouveau et unît la tranquillité à la justice.

Au sein de ce désordre, Faust se sent une vaste ambition nouvelle et imprécise encore : c'est Méphisto, qui naguère le séduisit jusqu'au délire, qui va l'en accoucher aujourd'hui.

*Méphisto* : À quoi tu aspirés, je le devine. Désir noble et [37] hardi. Toi qui as volé vers les régions lunaires, c'est cet astre qui t'attire.

*Faust* : Tu te trompes du tout au tout. Le globe terrestre, je le trouve encore assez grand pour de grandes actions capables d'étonner le monde par leur réussite. Je sens en moi une force prête à s'employer courageusement.

*Méphisto* : La gloire ! Tu cherches la gloire. On voit bien que tu as fréquenté chez les héroïnes...

*Faust* : Non, je veux conquérir la puissance, la possession. L'action est tout, la gloire n'est rien.

« Laisser une cicatrice » sur cette terre. L'expression revient plus d'une fois aux lèvres des personnages de Malraux. La passion faustienne n'est Pas morte : elle se géographise. Nous verrons plus loin comment. Garine, Perken, Vincent Berger, et, dans l'autre monde, le colonel Lawrence (fantôme familial de Malraux), cherchaient à se tailler une puissance dans les terres lointaines. Mais voici sous la main un pays qui se défait, colonie présomptive de quelque conquérant moderne. Pourquoi s'attarder à l'exotisme politico-poétique, quand ce pays appelle de toutes ses faiblesses la puissance informatrice ?

« Toute ma vie, j'ai couru le monde ; chaque désir, je l'ai saisi aux cheveux, ce qui ne me suffisait pas, je l'abandonnais ; je n'ai fait que désirer et accomplir ; après je désirais à nouveau et, ainsi, je me suis puissamment déchaîné à travers la vie, tout d'abord grand et fougueux, maintenant plus sage, plus mesuré. Je connais assez bien ce qui appartient à la terre. Sur l'Au-delà la vue nous est fermée ; insensé celui qui dirige vers lui un regard clignotant et crée dans les nuées une illusion à son image. Qu'il s'affermisse plutôt sur ses jambes et regarde autour de lui ! Le monde répond à l'homme plein de courage. Pourquoi voguer dans l'éternité ? Ce qu'on connaît, on peut le saisir. Qu'il accomplisse donc son voyage terrestre !

Si des spectres rôdent, qu'il poursuive son chemin ; qu'il trouve, dans cette marche en avant, [38] son bonheur et sa peine, lui qu'aucune minute ne rassasie <sup>79</sup>. »

Il faut la guerre pour rétablir l'ordre. À peine hésite-t-il.

« Guerre ou paix, la sagesse c'est de se débrouiller et de tirer profit de tout, de faire attention, d'observer l'instant favorable. Voici l'occasion, Faust, vas-tu la saisir ? »

Il la saisit. Il marche à l'Ordre sur les cadavres de l'adversaire. *Souci* - l'inquiétude, le tourment sacré et dévorant - essaye de le retenir. Il le chasse. L'Inquiétude s'éloigne, le maudit, et lui lance en partant ce féroce adieu : « Pendant tout le temps de leur vie, d'ordinaire, les hommes sont aveugles ; *toi, Faust, tu le seras à la fin.* »

L'action ne saurait-elle que balancer entre deux cécités ? Aveugle aux nécessités des choses dans l'illusion lyrique, aveugle aux exigences des hommes dans la fureur constructive ? Une certaine obsession de l'ordre, comme de l'intensité, est indifférente à ses objets : « Karlitch, lui, aimait l'ordre, il était blanc ; maintenant, nous avons l'ordre et la force chez nous, et il est rouge <sup>80</sup>. » Malraux se serait-il rallié à cette indifférence du pouvoir, ayant échappé à l'indifférence du désir ?

On a cité hâtivement, pour l'affirmer, la conférence de l'U.N.E.S.C.O. : « Il est profondément indifférent, pour qui que ce soit d'entre vous, étudiants, d'être communiste, anticommuniste, libéral, ou quoi que ce soit... » Devant des étudiants trop disposés déjà à se pencher au-dessus du destin commun des hommes, la formule est assez dangereuse sans qu'on l'aggrave en oubliant qu'elle s'adresse, dans un public mêlé, à une catégorie particulière et lui rappelle sa tâche propre, une tâche qui, loin de tout brouiller, force à tous les choix : « ... parce que le seul problème véritable est de savoir, au-dessus de ces structures, sous quelle forme nous pouvons recréer l'homme ». Toujours la défiance des médiations, idées, partis, mais pour un choix jugé plus essentiel, et finalement plus déterminant. *Choisir* n'est pas [39] moins consubstantiel à l'être de Malraux que *foncer*. Claude Mau-

---

<sup>79</sup> Second Faust, actes IV et V.

<sup>80</sup> *L'Espoir*, 70.

riac constate que, loin de diminuer cet accent, les *Noyers* le renforcent. S'il choisit l'ordre contre la ferveur, ou, comme le second Faust, l'ordre à travers la ferveur, ce ne peut donc être pour substituer une confusion à une autre, mais pour étaler la passion du choix sur plus de réalité.

Soyons honnêtes. Nulle part nous ne percevons encore dans son oeuvre, dans ses paroles, cette sorte d'immobilité soudaine, si sensible à travers le léger excès des justifications, qui saisit l'homme transitant, vers la quarantaine, de la révolution à la conservation. Le goût de l'ordre ne vient pas chez lui relever la passion lyrique - pour l'étouffer, ainsi que chez le vieux Goethe, ou dans la phase césarienne des révolutions, ou pour s'équilibrer avec elle dans un partage d'influence. C'est leur conflit irrésoluble, fécond par son irrésolution même, qui frémit dans son action et dans sa voix. Il n'est pas Scali plutôt que Garcia, plutôt Manuel qu'Hernandez. La guerre à l'illusion lyrique n'en veut pas au lyrisme. Malraux la mène moins, de toute évidence, comme une guerre juste que comme une guerre nécessaire. « Quant à ce que nous entendons par la fenêtre, monsieur Magnin, c'est l'Apocalypse de la fraternité. Elle vous émeut. Je le comprends bien, c'est une des choses les plus émouvantes qu'il y ait sur la terre, et on ne l'y voit pas souvent. Mais elle doit se transformer, *sous peine de mort* <sup>81</sup>. » Garcia parle à Magnin, Malraux parle à Malraux, une sorte d'adieu à soi-même pleure sous la résolution virile, s'accroche à une fidélité qui ne peut se renoncer. « Ah ! que la victoire demeure avec ceux qui auront fait la guerre sans l'aimer ! » Ce cri des *Noyers* <sup>82</sup> il porte bien des souvenirs : le cœur crispé de Manuel devant les fuyards épuisés de Tolède - et tout de même il faut briser leur déroute, « choisir entre la victoire et la pitié » ; la nostalgie d'Alvear pour une amitié qui ne soit pas suspendue à l'attitude politique - et cependant il faut l'abstraction du parti pour assurer la discipline de la lutte ; l'enfance qui se débat chez ceux qui ont peur du commandement - et pourtant il faut tuer cette maladie ; la décision de Garcia - [40] Garcia, le plus marxiste des marxistes - de ne pas « tenter la bête en l'homme » en laissant croire aux Madrilènes que les bombes jetées par leurs voisins fascistes sur les queues de femmes et d'enfants sont tombées d'un avion ; le dégoût de Vincent Berger devant cet officier de renseignements qui joue du senti-

<sup>81</sup> Garcia, *ibid.*, 108.

<sup>82</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 223.

ment maternel pour obtenir un aveu <sup>83</sup>. Pas plus que la pitié, l'enfance, la générosité, le cœur fou, les marxistes de luxe qui se font dans *L'Espoir* les avocats de l'organisation n'éliminent dans la conduite de l'homme la part de Dieu, même s'ils ne croient pas en Dieu (autant qu'il est possible à un Espagnol). « - L'attaque de la révolution par un intellectuel qui fut révolutionnaire, dit Scali, c'est toujours la mise en question de la politique révolutionnaire par... son éthique, si vous voulez. Sérieusement, commandant, cette critique, souhaitez-vous qu'elle ne soit pas faite ? - Comment le souhaiterais-je <sup>84</sup> ! » Celui même qui dénonce le plus violemment l'action « objectivement » dissolvante de Tcheng-Daï, le Gandhi chinois, et s'apprête à le laisser assassiner, se heurte à sa force comme à un mur. « Ici, les forces morales, c'est aussi vrai, aussi sûr que cette table ou ce fauteuil. » L'éducation politique de Malraux, en vérité, s'est faite dans les deux pays les plus religieux du monde : l'Espagne et la Chine. La politique y a trouvé des cœurs singulièrement labourés.

Si singulièrement que le danger était plutôt inverse : contre l'ordre et la discipline, le goût de l'Apocalypse. « L'Apocalypse veut tout, tout de suite ; la révolution obtient peu - lentement et durement. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir d'une apocalypse. Et que, dans la lutte, ce désir, passé un temps assez court, est une défaite certaine, pour une raison très simple : par sa nature même, l'Apocalypse *n'a pas de futur* <sup>85</sup>. » C'est la revendication du « Négus » : « Vivre comme la vie doit être vécue, dès maintenant, ou décéder <sup>86</sup>. » *Faire* exige des sacrifices, des compromissions, des aménagements. Les communistes veulent *faire* quelque chose. Les anarchistes (et « tout homme porte en soi-même... ») veulent *être* quelque chose. Le chrétien et [41] le communiste, chacun de son point de vue \*, savent que l'homme est trop petit pour agir sans rien perdre, et qu'il n'y a pas de pertes, dans une victoire, que sur le champ de bataille. Et cependant il ne faut pas que le *faire* tue l'*être*. Il ne faut pas étouffer l'Apocalypse, mais l'organiser et la transformer en moyens, lui donner, là où c'est utile, les formes de

<sup>83</sup> *L'Espoir*, 286, 342 ; Manuel. *ibid.*, 153 ; *ibid.*, 271 ; *Les Noyers de l'Altenburg*, 132 s.

<sup>84</sup> Scali-Garcia, *L'Espoir*, 344.

<sup>85</sup> Garcia, *ibid.*, 110.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 181.

\* Le chrétien : Ximénès, le communiste : Heinrich, *L'Espoir*, 357, 360.

l'action <sup>87</sup>. Ces « demi-chrétiens » qui compromettent l'action n'ont pas tort de rêver ou de croire ; ce qu'il y a de dangereux en eux, c'est leur goût fatal du sacrifice : « Ils sont prêts aux pires erreurs, pourvu qu'ils les payent de leur vie... Et ils sont prêts à mourir après quelques jours d'exaltation - ou de vengeance, suivant le cas - où les hommes auront vécu suivant leurs rêves. » Ils meurent en effet beaucoup quand ils essaient de se battre : « Les hommes les plus humains ne font pas la révolution, mon bon ami ; ils font les bibliothèques ou les cimetières. Malheureusement... » Regardez encore Tcheng-Daï : âme et expression d'un peuple d'opprimés il s'est si bien identifié à son rôle qu'il arrive à le préférer au triomphe de ce qu'il défend. À aucun d'eux, Malraux ne reproche la hauteur qu'ils prennent sur l'action, mais de la prendre *sur* l'action, et non *pour* l'action. On ne chasse pas les phoques en sifflant sur la montagne, dit un proverbe esquimau que Paul-Émile Victor, l'an dernier, rappelait obstinément aux congressistes des Rencontres de Genève. Contre une organisation, il faut une organisation, contre une possibilité, une possibilité, et non pas un désir, un rêve ou une apocalypse <sup>88</sup>. En échange de cette concession, l'action limitera ses prétentions à l'égard de l'Apocalypse. On ne combat pas dans l'attente du gouvernement des plus nobles, on combat pour changer la condition de vie des paysans espagnols. « La révolution est chargée de résoudre ses problèmes et non les nôtres. Les nôtres ne dépendent que de nous... Aucun État, aucune structure sociale ne crée la noblesse du caractère ni la qualité [42] de l'esprit ; tout au plus pouvons-nous attendre des conditions propices. Et c'est beaucoup <sup>89</sup>. » Entre des exigences intérieures que l'action militante jamais ne satisfera et brimera souvent - et les nécessités inéluctables de l'action, la tension reste irrésoluble. L'action est injuste. L'action est risquée. L'action est tragique.

*L'Espoir*, capital de ce point de vue, louvoie fermement ainsi entre l'illusion lyrique et le fanatisme technique, l'une capable de produire un fascisme chaud (aussi bien qu'une aimable pagaïe), l'autre un fascisme froid, la pire combinaison étant celle qui les marie. Depuis ? Malraux eût pu continuer, au-delà de Garcia, de son humanité grave, un peu douloureuse, aussi pitoyable aux hommes qu'imp-

<sup>87</sup> Ibid., 110, 191, 243.

<sup>88</sup> Dialogue Garcia-Hernandez, *ibid.*, 187-93. Cf. aussi Manuel, *ibid.*, 82, 83, Garcia, 107. Pour Tcheng-Daï, *Les Conquérants*, 93 s.

<sup>89</sup> Garcia, *L'Espoir*, 347 s.

toyable aux actes, le chemin qui va d'Hernandez à Garcia, pousser pour son compte jusqu'à Borodine. S'il a changé, il avouerait plutôt un crochet inverse, sans toutefois que les leçons de l'action soient oubliées. Il est dans *l'Espoir* un personnage obstiné, entier, qui passe vite et meurt jeune : le Négus. Il devait faire une plus longue carrière dans la carrière de Malraux que dans ses livres. C'est lui sans doute qui a couvert, aujourd'hui, la voix de Garcia : « Nous ne sommes pas du tout des chrétiens ! Vous, vous êtes devenus des curés. Je ne dis pas que le communisme est devenu une religion, mais je dis que les communistes sont en train de devenir des curés. Être révolutionnaires, pour vous, c'est être malins. Pour Bakounine, pour Kropotkine, ça n'était pas ça, ça n'était pas ça du tout. Vous êtes bouffés par le parti. Bouffés par la discipline. Bouffés par la complicité : pour celui qui n'est pas des vôtres, vous n'avez plus ni honnêteté, ni devoirs, ni rien. Vous n'êtes plus fidèles <sup>90</sup>. » C'est, sous forme de craintes pour l'avenir, la même protestation qu'exprimait Alvear devant Scali, Scali devant Garcia. Garcia répondait alors : « Qui peut être sûr de sa pureté future ? Faut-il pour autant renoncer à agir <sup>91</sup> ? » Garcia-Malraux a continué d'agir et rendu les armes à Scali. La récente explication qu'il donnait à Burnham, de l'abandon du communisme par certains intellectuels, ses « compagnons [43] de route <sup>92</sup> », n'est que la transposition savante de l'apostrophe du Négus : ces intellectuels (où il se compte de toute évidence) qui ne pouvaient, artistes, que rompre avec la bourgeoisie, ont été séduits dans le communisme par « la dernière métamorphose du mythe chrétien », « enrobée dans la passion slave de la fraternité ». Au surplus, à ses débuts, ils y trouvèrent la liberté. Depuis, d'année en année, la réalité soviétique contraint ceux qui la connaissent à admettre qu'elle s'organise sur un État policier et totalitaire. Le gaullisme de Malraux est foncièrement une réaction anti-totalitaire. Ce qu'exprime bien le mythe qu'il propose de *l'héroïsme libéral*. Le libéralisme politique appartient au XIXe siècle. Il mène au compromis et à la confusion. La liberté de l'esprit ne lui est pas liée et n'exclut ni la force de l'esprit ni la force de l'État. Qui ne s'entendrait sur ces généralités ? En tout cas, l'héroïsme libéral, que cela sonne Hernandez ! Non, décidément, s'il est une route vers le fascisme par la passion de l'ordre, ce n'est pas sur celle-là que nous trouverons Malraux.

---

<sup>90</sup> Ibid., 181.

<sup>91</sup> Ibid., 285, 348 s.

<sup>92</sup> *Le Rassemblement*, 17 avril 1948.

... *Sauf s'il a une fidélité derrière lui*. Nous avons vu non pas l'opportunisme politique, ou la lassitude, ou la versatilité, mais la force corrosive d'une passion métaphysique ininterrompue disloquer l'unité fragile des faux styles d'action où la politique et l'homme moderne cherchaient à se rejoindre dans l'abstraction rationaliste ou dans le convenu de l'idylle. Nous sommes au bout d'un académisme politique mort, comme nous étions il y a cinquante ans (la politique retarde même sur la peinture) au bout d'un académisme plastique agonisant. Le moment est venu pour la politique de sortir des écoles, et de celle qui les unit toutes, l'école de la séduction ; d'abandonner les méthodes exclusives d'entraînement et de propagande qui « poussent à la piété », pour enfin à nouveau « être dans la foi \* ». Toute [44] la question est de savoir si Malraux a bien choisi son instrument pour ce retour de la politique au style, c'est-à-dire au réel, mais au réel total d'un homme en perspective sur son destin. Quant au projet lui-même, il est manifeste. Et si nous comptons toujours sur *l'Espoir* pour retenir Malraux au bord de l'illusion, ce n'est pas seulement parce qu'il n'a pas coupé, nous voulons le croire, ces mains pâles qui se tendent vers lui depuis l'épave toujours errante de l'honneur espagnol, c'est parce que ces mains sont des mains levées pour l'appel et pour la détresse comme pour le salut ou la prière, et qu'elles ont porté l'œuvre de Malraux à une hauteur où le cœur peut éclater, d'où rarement il déchoit.

*Les Conquérants* et *la Voie royale* parlaient surtout d'aventure, d'énergie, d'intensité. Mais si le mot de dignité, que l'on rencontre dix fois dans *la Condition humaine*, n'y apparaît pas encore explicitement, on a trop oublié que l'idée en est déjà présente et vivante dès le début, non chez Garine, mais chez des camarades de la base, militants et terroristes, précurseurs des hommes de *l'Espoir*. C'est pour elle qu'ils se font tuer, c'est elle que les combattants de la révolution veulent rendre à chaque homme, un à un, du jour où ils ont fait cette merveilleuse découverte, que ne comprendra jamais l'homme qui n'a pas, avec le lait, sucé la misère et la servitude : « ... qu'ils existent, simplement qu'ils existent <sup>93</sup>. Leur dignité n'est pas

---

\* Nous faisons ici allusion au tableau de la crise moderne de la peinture dans *le Musée imaginaire*, Skira, 100-101. Ses harmoniques dans l'éthique de Malraux sont évidentes mais n'ont pas été dégagées.

<sup>93</sup> *Les Conquérants*, 20, 57, 154 ; *La Condition humaine*, 80, 271.

un slogan appris, un mot de parti, mais la fleur d'une morsure profonde. Interrogé pourquoi il est avec les rouges, un milicien répond : « Pour tout dire, voilà : je ne veux pas qu'on me dédaigne... Ça, c'est la chose. Le reste, c'est autour... Et voilà ce que je peux te dire : le contraire de ça, l'humiliation, comme il dit, c'est pas l'égalité. Ils ont compris quand même quelque chose, les Français, avec leur connerie d'inscription sur les mairies : parce que, le contraire d'être vexé, c'est la fraternité <sup>94</sup>. » La dignité n'est pas non plus un mythe nouveau - et vain comme les autres - pour s'arracher au destin. Avec elle, l'univers est transfiguré. L'aventure, l'intensité, l'énergie, la puissance, le commandement creusaient la solitude. La dignité de [45] l'homme, dès qu'elle est pressentie, apporte l'espérance de la dissiper. Elle ne brise pas le cercle tragique, mais déjà, à travers elle, il s'enfonce en tremblotant, image fondante, vers la nuit d'un mauvais rêve. D'abord, on ne la saisit que dans le miroir sinistre de son absence : « Qu'appellez-vous la dignité ? Ça ne veut rien dire, demande le policier à Kyo. - Le contraire de l'humiliation. Quand on vient d'où je viens, ça veut dire quelque chose <sup>95</sup>. » On meurt seul ! criait Garine. Aux portes de la mort, parmi ses camarades agonisants, Kyo découvre que mourir pour la dignité des hommes, ce n'est pas mourir seul : « Il aurait combattu pour ce qui, de son temps, aurait été chargé du sens le plus fort et du plus grand espoir ; il mourait parmi ceux avec qui il aurait voulu vivre ; il mourait, comme chacun de ces hommes couchés, pour avoir donné un sens à sa vie. Qu'eût valu une vie pour laquelle il n'eût pas accepté de mourir ? Il est facile de mourir quand on ne meurt pas seul. Mort saturée de ce chevrottement fraternel, assemblée de vaincus où des multitudes reconnaîtraient leurs martyrs, légende sanglante dont se font les légendes dorées ! Comment, déjà regardé par la mort, ne pas entendre ce murmure de sacrifice humain qui lui criait que le cœur viril des hommes est un refuge à morts qui vaut bien l'esprit <sup>96</sup> ? » Nous parlions plus haut des Pâques politiques de l'anarchisme. Dans le dur univers de Malraux, solitaire jusqu'à la mort, du désolément de l'humanité crucifiée qu'éclaire seulement la lueur d'une conscience nouvelle du drame, d'une promesse possible et encore vacillante, le climat de la fraternité éveille plutôt une sorte d'enchantement du ven-

<sup>94</sup> *L'Espoir*, 91.

<sup>95</sup> *La Condition humaine*, 343 ; *L'Espoir*, 186, et Puig, 36 : « On n'enseigne pas à tendre l'autre joue à des gens qui depuis deux mille ans n'ont jamais reçu que des gifles. »

<sup>96</sup> *La Condition humaine*, 362.

dredi saint, mélange encore accablant, déjà frémissant, « où l'angoisse et la fraternité se rejoignent inextricablement <sup>97</sup> ». Du geste simple d'une milicienne difforme apportant de l'eau aux combattants et sortant ainsi de sa solitude, à la communion dans l'horreur d'un corps mutilé, humilié, du « lien profond, physiologique qui unit les meilleurs communistes à leur parti » jusqu'à cette découverte, par un officier marxiste, d'une « fraternité qui ne se trouve que de l'autre côté de la mort <sup>98</sup> », [46] la fraternité virile (le mot apparaît dans *le Temps du mépris*, comme « dignité dans *la Condition*), la fraternité qui consent à prendre la forme de l'action <sup>99</sup>, n'avilit pas, comme l'esprit de foule et l'esprit de parti. Elle n'est pas seulement tendresse mais ascèse : « Les hommes unis à la fois par l'espoir et par l'action accèdent, comme les hommes unis par l'amour, à des domaines auxquels ils n'accéderaient pas seuls. L'ensemble de cette escadrille est plus noble que presque tous ceux qui la composent <sup>100</sup>. » Il est à peine paradoxal de dire que la fraternité, chez Malraux, élève plus encore qu'elle n'unit. Elle ne rompt pas sûrement la solitude : à coup sûr, elle brise la médiocrité. Elle est le merveilleux de cet univers de l'action qui n'a pas voulu, comme l'univers surréaliste, chercher le merveilleux en coupant les amarres. Un Malraux ayant connu cette fraternité-là, et l'oubliant, apparaît comme une impossibilité spirituelle.

Le grand public, jusqu'à cette année 1948, ne l'a guère suivi au-delà de *L'Espoir*. Il le voit en gros, communiste avant guerre, aujourd'hui passé dans le camp adverse. Ce lecteur lointain est tenté de penser que l'œuvre récente, qu'il n'a pas lue, porte les marques de ce renversement. On le lui a suggéré. Georges Mounier écrivait naguère dans *les Lettres françaises*, à propos des *Noyers de l'Altenburg* <sup>101</sup> : « Tout ce dont Malraux semblait s'être délivré - angoisse au regard du destin de l'homme, absurdité du monde, obsession de la mort - fait irruption dans son oeuvre de nouveau, sans opposition que de fragiles émotions, que de brèves « évidences fulgurantes », comme chez Sartre... Dans *les Noyers*, Pascal a repris

<sup>97</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 199.

<sup>98</sup> *L'Espoir*, 145, 197, 326 ; *Le Temps du mépris*, 84.

<sup>99</sup> *L'Espoir*, 243.

<sup>100</sup> Scali, *ibid.*, 287. Déjà *Les Conquérants*, 58.

<sup>101</sup> 27 juin 1946.

nommément possession de Malraux tout entier. » Un recul sur Pascal ! Georges Mounin est généreux pour les oeuvres qu'il veut tuer. Le contexte, il est vrai, laisse vaguement entendre que Pascal est le nom d'une maladie de la conscience qui se produit à la puberté et au retour d'âge. Voyons donc de plus près ce « recul ».

*Ni les Noyers* ni les textes qui font groupe avec eux : la [47] conférence de l'U.N.E.S.C.O., l'appel de Pleyel, les articles du *Rassemblement*, a fortiori - *la Psychologie de l'art* exceptée - n'ont l'ampleur des grands romans. Ils évoquent plutôt la préparation de l'orchestre au concert, lorsque entre deux morceaux, dans le désordre du quatuor, surgissent quelques thèmes précurseurs de l'exécution attendue. Mais précisément ils sonnent comme une annonce. L'illusion de rebroussement est donnée par le mouvement spiral qui ramène en effet certains thèmes de la première assise de l'œuvre, mais à un niveau, dans un éclairage, une densité, une perspective radicalement différents de ceux que désormais ils surplombent. Ils découvrent l'univers où s'enfonce Malraux à la limite de l'effort de conscience, dans des éclairs qui ressemblent en effet à des émerveillements : la forme éternelle des expériences frontières, quand l'effort humain n'y a pas encore apporté l'ordre, la détermination, l'habitude. Il n'y a pas de retour à Pascal : Pascal est présent d'un bout à l'autre de l'œuvre, si tant est que l'on puisse parler de Pascal sans le Christ. Si l'on tient à des analogies, il faudrait dire plutôt que toute l'œuvre de Malraux avance d'un climat Heidegger à un climat Jaspers, d'un monde de néant et d'absence, au destin implacablement clos, inhumain bien que fulgurant de tragique humain - vers un monde déchiré et déchirant, heurté de conflits insolubles, mais où sous la solitude monte une promesse de fraternité, où sous le pluralisme et la contradiction couve une réconciliation secrète, sous la décision résolue s'essaye un abandon qui ne se contient que pour n'être pas dupe.

Vincent Berger, il est vrai, avec ce royaume qu'il va chercher au loin, suivant son rêve, se brouillant avec ceux mêmes qu'il essaie de servir et ne trouvant lui aussi, au bout de l'aventure, que l'échec, évoque la solitude conquérante de Garine et de Perken. Mais nous passons avec lui d'un lyrisme aigu, tourbillonnant sur soi, plus avide de minutes terribles que d'édification, au besoin de s'inscrire : la cicatrice. Les petits Faust du premier Malraux, plus impérieux que puissants, plus fiévreux que créateurs, plus joueurs [48] qu'architectes, ne vont pas au monde, malgré l'apparence, mais à leur sécession qu'ils essayent de transformer, par l'espace, en une course sans fin. D'autres viennent ensuite dans son oeuvre, qui jalon-

nent le passage de l'affirmation à la création. « Sans doute les hommes ne valaient-ils que par ce qu'ils avaient transformé », écrit déjà la *Condition humaine* <sup>102</sup>. Il y a la race de ceux qui sont capables de lutter et de vaincre, mais non pas de vivre dans leur victoire, de vivre leur victoire <sup>103</sup> : la mort en cours de lutte est leur salut. Les anarchistes sont de ceux-là. Malraux s'en éloigne de plus en plus. L'habitude prise depuis cent ans de bluffer sur l'aventure et de lancer à grands frais des explorations qui ne quittent point ces jardins rangés que l'introspection place entre l'abîme intérieur et les appels du monde, la réduction apparente des dernières taches de la carte terrestre, nous ont fait oublier que la terre est à travers l'histoire une des grandes passions de l'homme... C'est cette passion qui renaît chez Lawrence comme chez Malraux, Claudel lui-même la trouve en travers de sa route quand il cherche la suture de l'homme médiéval à l'homme moderne. On a pu sans solliciter ni les uns ni les autres rapprocher les aveux de Lawrence de ceux de Perken ou de Vincent Berger. De l'imagination, de la mythomanie si l'on veut ou du romanesque, mais joints à un réalisme (Gariné vivait d'une phrase de son père : « Il ne faut jamais lâcher la terre <sup>104</sup> »), à une précision d'esprit, à une maîtrise des moyens <sup>105</sup> qui marquent le passage du dieu au demiurge. *L'invidia geographica*, en marge de l'aventure révolutionnaire, tient dans l'oeuvre de Malraux la même place que l'érotisme - et du combat à la conquête et à l'amour, ses images s'échangent souvent. Ses projets sont de ces rares actions « que les rêves nourrissent au lieu de les pourrir <sup>106</sup> », du moins les « rêves de jour » comme dit T.E. Lawrence \*. [49] Mais il ne s'agit plus seulement pour le conquérant de se chercher ou de se fuir, il s'agit de fonder un empire. « J'ai voulu créer une nation nouvelle, faire revenir au monde une influence perdue, donner à vingt millions de sémities les fondations sur lesquelles bâtir un château de rêve avec les inspirations de leur pensée nationale. » Ainsi parle Lawrence. C'est le

<sup>102</sup> *La Condition humaine*, 395.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>104</sup> *Les Conquérants*, 229.

<sup>105</sup> *La Voie royale*, 19 S. ; *Les Noyers de l'Altenburg*, 58.

<sup>106</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 58.

\* Claude Mauriac cite ce passage inédit de l'Introduction aux *Sept piliers* : « Ceux qui rêvent de nuit, dans le secret intouché de leurs pensées, ceux-là s'éveillent au jour pour s'apercevoir que tout était vain ; mais les rêveurs de jour sont des hommes dangereux car ils peuvent jouer leur rêve les yeux ouverts et le rendre possible, Je l'ai fait. »

rêve même de Berger : « Le touranisme, l'unité de tous les peuples turcs, depuis Andrinople jusqu'aux oasis chinoises de la route de la soie, à travers l'Asie centrale. » De la grande mise en scène. Nous ne sommes point, comme chez Garine et Perken, ces cirons de la jungle, sur le chemin étroit d'une aventure individuelle, d'un solitaire qui cherche à griser ou à rompre sa solitude. Berger, s'il n'est pas insensible au pouvoir, montre une discrétion devant ses échecs, une répugnance aux moyens lourds peu commune aux hommes de pouvoir et de désir. Non, sans quitter l'univers de la solitude - qui le pourrait ? - il n'y est déjà plus tout entier. C'est par d'autres chemins que Malraux en avait rompu le cercle : les chemins de la fraternité. On se rappelle la préface capitale du *Temps du mépris* : « L'individu s'oppose à la collectivité, mais il s'en nourrit. Et l'important est bien moins de savoir à quoi il s'oppose que de savoir ce dont il se nourrit. Comme le germe, l'individu vit par ce qu'il renferme. Pour nous en tenir au passé, la personne chrétienne existait autant que l'individu moderne, et une âme vaut bien une différence. Toute vie psychologique est un échange, et le problème fondamental de la personne concrète, c'est de savoir de quoi elle entend se nourrir... Il est difficile d'être un homme. Mais pas plus de le devenir en approfondissant sa communion qu'en cultivant sa différence, et la première nourrit avec autant de force au moins que la seconde ce par quoi l'homme est homme, ce par quoi il se dépasse, crée, invente ou se conçoit. » Dès ce moment, Malraux ne s'affirmait communiste que parce qu'il estimait (ou pariait) que « le communisme rend à l'individu sa *fertilité* ». L'obsession close de Garine et de Perken a traversé cette découverte, et elle n'en peut revenir intacte. « Assez d'introspection ! [50] L'homme commence à l'autre ! » s'écrie un des interlocuteurs de l'Altenburg devant Berger. Et ce n'est pas hasard que celui-ci, qui écoute non sans ironie ni impatience tous ces jongleurs de banalités subtiles, se penche et interroge sur ce complice surgi de l'ombre : car il disait lui-même, en dernière leçon de sa vie : « Ce n'est pas à gratter sans fin l'individu qu'on finit par rencontrer l'homme <sup>107</sup>. » Il avait eu « trop à commander et à convaincre pour qu'à ses yeux, l'homme ne fût pas d'abord autrui ». Et si nous ne savons pas plus le visage qu'il fit, un moment après, en entendant un autre assistant déclarer <sup>108</sup> : « Je ne suis pas un très bon chrétien, mais je crois que la charité du cœur nous permet de connaître - oui : de connaître ! - plus de l'homme que tous

---

<sup>107</sup> Ibid., 103, 26.

<sup>108</sup> Ibid., 97-98.

les livres qui m'entourent ici », si nous ignorons l'adhésion même que donne Malraux à ce mot d'un de ses personnages, du moins est-il si neuf sous sa plume, que le seul fait qu'il l'ait écrit, préparé sur plusieurs pages de dialogue, prend une allure de révélation.

Mais une lueur ne conjure pas le destin. Il est présent aux *Noyers*, comme à chaque page de *la Psychologie de l'art*, comme aux discours politiques. Est-ce bien traduire le déplacement d'éclairage que d'écrire qu'il a pris de l'ampleur, et comme une vie profonde ? Ce n'est plus le mur contre la vie individuelle, le non brutal et absurde de la mort, l'oppression sociale, factice et mesquine aux forces de l'homme : mais un théâtre du monde. « Nous savons que nous n'avons pas choisi de naître, que nous ne choisirons pas de mourir. Que nous n'avons pas choisi nos parents. Que nous ne pouvons rien contre le temps. Qu'il y a entre chacun de nous et la vie universelle, une sorte de... crevasse. Quand je dis que chaque homme ressent avec force la présence du destin, j'entends qu'il ressent - et presque toujours tragiquement, du moins à certains instants - l'indépendance du monde à son égard <sup>109</sup>. » Le monde semble en souffrir autant que nous-mêmes. Un au-delà du monde comme aux portails gothiques, vient même se mêler aux travaux et aux passions des hommes : « de la guerre - démon majeur - aux complexes - démon [51] mineur, le domaine démoniaque est rentré en scène <sup>110</sup> ». Reconnaissons encore la voix de Jaspers : un monde cassé, non pas un monde absurde ; le tragique, pas le non-sens. Au reste, plus que le destin, importe la conscience que nous en avons. Quand à plusieurs reprises <sup>111</sup>, Malraux a répété récemment : « L'Europe ne se pense plus en termes de liberté, mais en termes de destin », sans contexte, la phrase a sonné comme une alarme. On crut y lire son adieu aux libertés, sa foi totalitaire. Cependant, quelques minutes plus tard, à l'U.N.E.S.C.O., il ajoutait : « Au destin de l'homme, l'homme commence et le destin finit. » Et jamais il n'a plus insisté qu'aujourd'hui sur le choix, la volonté, le faire : de même que l'art plastique ne naît jamais d'une façon de voir le monde, mais d'une façon de le faire <sup>112</sup>, « L'Europe ne sera pas héritage, mais volonté ou mort » (U.N.E.S.C.O.). La grande culture, c'est celle « qui oppose un domaine de recherches à un domai-

<sup>109</sup> Ibid., 107.

<sup>110</sup> *Le Musée imaginaire*, 128.

<sup>111</sup> À l'U.N.E.S.C.O. à Pleyel et dans *Le Musée imaginaire*.

<sup>112</sup> *Le Musée imaginaire*, 155.

ne d'affirmations. Dans laquelle l'artiste, et peut-être l'homme ne sait que d'où il part, quelles sont ses méthodes, sa volonté, sa direction. Un art de Grands Navigateurs \* ». Les grands destins, comme la grande politique, ont la même figure : « L'âme de l'histoire, sous la cuirasse romaine comme sous la robe de Gandhi, c'est la volonté <sup>113</sup>. » Il ne s'agit donc point d'en appeler au passé contre l'avenir : l'âme même de l'esprit réactionnaire, ou de vouloir imposer une totalité préconçue à l'imprévisible de la vie et de l'homme : l'âme même de l'esprit totalitaire. Mais au contraire de « substitue à l'appel mensonger d'une culture totalitaire quelconque, la création réelle d'une culture démocratique... Nous proclamons comme valeur, non pas l'inconscient, mais la conscience ; non pas l'abandon mais la volonté, non pas le bourrage de crâne, mais la vérité... Tout cela, non pas : « vers quoi ? » car nous n'en savons rien, mais « en partant d'où ? » comme dans les sciences contemporaines. Que nous le voulions ou non, [52] l'Européen s'éclairera au flambeau qu'il porte, même si sa main brûle \* ».

Nous ne rebroussons pas pour autant à l'illusion lyrique.... Qu'en restait-il après *l'Espoir* ? Vaincue, nous l'avons vue relever vers nous son visage suppliant et défait, entêté sur un secret plus lourd que ses erreurs. Cette foi enfantine et désolée, c'était la lumière même de *l'Espoir*, la foi dans la fraternité sans limite des hommes, de l'aveugle de Paris au coolie de Changhaï, de l'atelier de Sumer à celui de Picasso. Comme Klein l'Allemand, chacun des personnages de *l'Espoir* balbutie avec émerveillement, avec ses lèvres, avec sa vie, ces simples mots : *Ein Mensch...* un homme. L'humanité n'y est pas un abstrait, mais vit et palpite dans chacun de leurs cœurs comme leur expérience la plus humble, la plus sûre. Ce sont des Espagnols... Ce fut longtemps là le souffle chaud du socialisme cette *caritas generis humani* qu'il reprenait à la sécheresse, au théâtre, à la distraction d'une chrétienté déclinante. Malraux, qui anima de sa tendre puissance tout un peuple de visages, s'en serait-il détourné ? La mort de l'homme, serait-ce la mort de l'unité humaine ?

---

\* *Le Musée imaginaire*, 154. Déjà, dans *l'Espoir*, Garcia déclarait : « Toute la fin du XIXe siècle a été passive ; la nouvelle Europe semble bien se construire sur l'acte. »

<sup>113</sup> *Le Rassemblement*, 26 juin 1948.

\* *Adresse aux intellectuels*. Et à l'U.N.E.S.C.O. encore : « La première valeur européenne, c'est la volonté de conscience. La seconde, c'est la volonté de découverte... La force occidentale, c'est l'acceptation de l'inconnu. »

On peut le croire si l'on regarde Möllberg, ce double imaginaire de Frobenius, brosser sous les noyers de l'Altenburg sa fresque de l'histoire. La protohistoire, derrière les jardins heureux de la Grèce, l'ethnographie, sur la portée de nos avions, nous ont révélé des types d'humanité dont tout semble indiquer que des uns aux autres et de chacun d'eux à nous l'hétérogénéité est absolue : il y a, à travers le temps, de véritables métamorphoses de l'humanité et de ses créations et d'un bout à l'autre de la terre, elles se déroulent sur des séries indépendantes\* . Chaque cercle de civilisation se [53] trace autour d'une structure mentale qui tient pour absolue, inattaquable, une évidence particulière sur laquelle l'esprit n'a pas de prise car elle la possède avant toute réflexion : pour les individus d'un même cercle, elle est la forme intérieure de leur fatalité. De l'une à l'autre de ces structures aucune communication réelle, aucun dialogue valable, si ce n'est peut-être par un certain effort de l'art, un « acharnement des meilleurs », dont la réussite est rare et qui finalement ne nous livre que du périssable : car les états psychiques successifs (ou coexistants) de l'humanité n'affectent pas, ne cultivent pas la même part de l'homme. La seule éternité de l'humanité - Camus reprendra l'image - est celle de Sisyphe. « Platon et saint Paul ne peuvent ni s'accorder ni se convaincre, ils ne peuvent que se convertir <sup>114</sup>. » L'histoire est un besoin de la pensée, mais l'idée est déjà une sclérose de la vie. Parti comme Barrès d'un pluralisme extrême de l'individu, Malraux rejoint ici sa terre et ses morts, la solidité collective où s'accroche un jour la passion solitaire. Comme Barrès, il l'a saisie plus bas que la vieille passion universaliste, plus haut cependant que la nation, car le monde a tourné : mais dans ce néo-nationalisme des aires culturelles, il n'entre pas moins de déception sur l'humanité, et sur le chemin de l'universel se dresse un barrage que le profond lyrisme humain de l'un et de l'autre semble désormais venir battre en vain.

---

\* Ce n'est pas le lieu de discuter ici les leçons de l'ethnographie. Le moins qu'on puisse dire est qu'à la période Lévy-Brühl-Frobenius, qui souligne partout les différences de « mentalités » en heureuse réaction contre l'impérialisme ingénu de l'esprit européen, succède au contraire en ce moment, notamment dans la sociologie américaine, une phase de regroupement de l'homme qui tend à gagner en force. Les affirmations de Malraux qui se veulent positives ne vont jamais sans quelque inflation lyrique.

<sup>114</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 90 s., 109-16, 123.

Mais alors, l'homme fondamental est un rêve d'intellectuel suggéré par la lenteur des civilisations paysannes - et qu'était l'Europe jusque il y a cinquante ans, sinon une civilisation paysanne ? Mais alors les générations n'ont en commun que de manger, boire, dormir, forniquer, mourir : l'animal ; sous deux figures sculptées gothiques, il n'y a pas le noyer fondamental, il y a des bûches. Mais alors, rien n'importe, ni les pensées, ni l'action, car pour l'essentiel [54] le monde est fait d'oubli. Mais alors *l'Espoir* s'effondre.

Non. On l'a cru parce que l'on a isolé cette découverte de Malraux (si vulnérable, Möllberg, le reconnaît lui-même, sous-entendant peut-être : quand, de découverte, on la pousse au système). Comme si l'artiste était chargé de distribuer des dogmes, et non de débusquer des apories ! Comme si le grand artiste ne s'affirmait pas dans une aptitude à découvrir et à vivre d'une expérience intense des domaines en discontinuité absolue, qui ne s'accordent que sur le registre d'une expérience dégradée. Le bonheur, la cohérence, l'harmonie, forme d'un monde réconcilié, l'accord de l'homme avec lui-même sont, au niveau courant, des illusions mensongères : autant de moyens pour avilir l'homme dans un univers sans destin, c'est-à-dire sans tragique, un univers réduit à l'homme et à la terre, plus exactement encore aux désirs et aux préférences de l'homme, exclusif de ses valeurs et de sa transcendance intérieure <sup>115</sup>. Ce sont eux qui forment ces masses dont la conférence de l'U.N.E.S.C.O. dit que l'homme d'aujourd'hui est rongé par elles comme l'homme d'hier était rongé par l'individu. De cette affirmation au reste banale, si on l'extrait de ses liaisons internes à l'esthétique et à l'éthique de Malraux, on est tenté de conclure que Malraux se met à mépriser le peuple de *l'Espoir*. Mais, s'il l'a aimé, ce n'est pas comme masse, c'est comme peuple : c'est-à-dire non comme abstraction mais comme réalité ; non comme moyenne, mais comme élite et possibilité d'élite ; d'un mot cher à Malraux, et qui chez lui porte une éthique et une métaphysique en même temps qu'une esthétique : comme *style*, matière d'un drame sacré. Certes, il se refuserait à idéaliser ce peuple : mais qui y songe, hors des surenchères de place publique ? Il sent aussi avec oppression, perdu dans une foule, « ce lourd et mystérieux demi-sommeil » où errent les masses de ceux qui vivent au jour le jour depuis des millénaires, dans les mêmes gestes répétés de somnambules, matière originelle de l'humanité, plancton survivant

---

<sup>115</sup> *Le Musée Imaginaire*, 90-97, 127-28.

aux vagues vies primitives, d'où si peu de qualité se dégage encore <sup>116</sup>. Cette « permanence du néant <sup>117</sup> » serait-elle la [55] seule continuité de l'humanité ? Peut-être est-ce en elle seule que l'on peut en effet, à la rigueur du mot, trouver dans l'humanité, à l'expérience, une continuité. Mais qu'importe cet homme vague ? « L'homme n'est pas intéressant en soi, il l'est par ce qui le fait réellement homme <sup>118</sup>. » La « masse » de Malraux ne désigne pas un domaine social ; toutes les classes du monde, les classes supérieures comme les sociétés sans classes en sont alourdies : elle est, au sens physique de son nom, le poids énigmatique de l'existence, la lourdeur où elle tombe chaque fois qu'elle cesse d'être animée par le style. Peut-être éclairera-t-on les perspectives de Malraux si l'on pense que l'erreur est de confondre *l'unité* de l'humanité et sa *continuité*. La doctrine simple du progrès, telle que la forma le XIXe siècle, porte cette confusion à son point maximum. Il n'y a continuité que de la matière abstraite ou de la matière fabriquée, des schémas, des techniques. L'humanité ne se transmet pas, elle se surpasse, ou disparaît. Deux indications nous en sont données, basse et haute. La vie est apparue à notre science comme le legs, à travers une matière périssable qui naît, croît, vieillit et meurt sans cesse, d'une matière précieuse, en un sens immortelle, mais qui ne vit de générateur en générateur que dans des organismes radicalement discontinus. La doctrine chrétienne de la survie ne s'intéresse à l'homme que dans l'aspiration de sa part divine, nouvelle à chaque naissance, et l'homme ne dure au-delà de sa mort que par sa divinisation, ou disparaît au feu éternel. Ainsi, pour Malraux, si les cultures à la rigueur meurent et ne se survivent pas, elles atteignent cependant les cultures postérieures par une induction, une « transcendance partielle » de leur forme suprême <sup>119</sup> ; les chrétientés meurent : mais le saint engendre le saint ; les armées se défont : mais le héros appelle le héros ; les révolutions échouent : mais la justice allume la justice ; les arts passent : mais le chef-d'oeuvre rejoint le chef-d'oeuvre. Ainsi se constitue une sorte d'histoire sacrée de l'humanité, où l'important n'est que ce qui, au-delà du caduc bien qu'en lui <sup>120</sup>,

---

<sup>116</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 25-26.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>119</sup> Conférence de l'U.N.E.S.C.O.

<sup>120</sup> « Moins les hommes participent de leur civilisation, et plus ils se ressemblent : d'accord ! mais moins ils en participent et plus il s'évanouissent... » *Les Noyers de l'Altenburg*, 122.

perpétuellement recrée l'homme en le haussant au-dessus de ses formes. Cette transcendance [56] de l'homme ne se maintient pas par un miracle automatique : la volonté des individus la porte. Seuls la transmettent ceux qui ont, en eux-mêmes, compris « la nécessité, pour l'homme, de s'ordonner en fonction de ce qu'il reconnaît pour sa part divine », seule manière pour lui « d'exister contre le poids énorme du destin <sup>121</sup> ».

Conception aristocratique de l'histoire, sans doute, mais aristocratique comme tout appel exigeant. Cet appel n'est pas moins universel que sélectif, car il s'adresse à tous et en chacun à tout l'homme, jusqu'à ses inquiétants sommeils primitifs - « mystère qui n'oppose pas, comme l'affirmait Walter, mais relie par un chemin effacé la part informe de mes compagnons aux chants qui tiennent devant l'éternité du ciel nocturne, à la noblesse que les hommes ignorent en eux - à la part victorieuse du seul animal qui sache qu'il doit mourir <sup>122</sup> ». Appel kierkegaardien de l'exception à l'exception, si les grands Européens sont effectivement « des hommes jetés en pâture à leur faculté divine, au bénéfice de ceux qui en sont dignes <sup>123</sup>. » Mais l'exception ne se signale plus par le paroxysme ou la séparation : en cela la pensée de Malraux s'est universalisée en s'aristocratisant. « Qu'il s'agisse de la Turquie de Kemal, de la France de Henri IV ou de Mirabeau, les grands pays ensanglantés ont toujours été sauvés par un petit nombre d'hommes. Un petit nombre - pas si petit pourtant - d'hommes semblables aux autres. Après tout, dans le métro, on ne reconnaissait pas au visage les résistants porteurs de postes ou de dynamite <sup>124</sup>. » Voici que se dessine peu à peu sous l'ombre allongée des grandes œuvres ce chemin de l'exceptionnel au quotidien que nous reprochions à Malraux d'avoir perdu, et qu'il commence à ne croire qu'effacé. L'humanité la plus simple s'y engage derrière les porteurs de flambeaux. Lentement Malraux marche à Bernanos.

De cette transmission de la part éternelle de l'homme, l'art fut longtemps chargé par lui et demeure principalement chargé : « On peut aimer que le sens du mot art, écrivait déjà la préface au *Temps du mépris*, soit de donner conscience à [57] des hommes de la grandeur qu'ils ignorent en eux. » L'art est par essence ce qui

<sup>121</sup> U.N.E.S.C.O.

<sup>122</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 205.

<sup>123</sup> U.N.E.S.C.O.

<sup>124</sup> *Le Rassemblement*, 21 février 1948.

incarne l'éternel dans l'éphémère, au point que dans une de ces fiévreuses hyperboles où parfois Malraux pousse sa pensée au paradoxe pour la mieux imposer, il voit au jour de la Résurrection le peuple des statues représenter plus sûrement le visage du moyen âge chrétien que le peuple de chair et de sang qui priait dans les nefs <sup>125</sup>. Le moins fécond procède, comme l'art grec, par réduction du destin à l'échelle humaine, par humanisation du monde. Le plus grand, en affirmant son désaccord avec l'homme donné et le monde donné, dans un anti-humanisme apparent qui n'est que la phase négative de l'éternité discontinuée de l'homme <sup>126</sup>. Dans le passé, le premier ne cherche que des modèles, et n'aboutit qu'au pastiche. Le second : la part transcendante aux formes d'époque qu'il croit lui être secourable ou fraternelle, le choc d'un style qui le provoque à un style. Il n'y a pas une éternité continue des arts, mais des métamorphoses où quelque lueur divine de chacun renaît, au-delà de l'oubli, dans des formes imprévisibles <sup>127</sup>. Mais cette vérité que découvre la vie de l'art, elle est la vérité de toute exploration de l'esprit : « L'homme n'est jamais l'objet d'une imitation, mais toujours d'une conquête. » L'objet de l'art : « élaborer un système de lignes qui arrache les hommes à la condition humaine pour les faire accéder à la condition sacrée <sup>128</sup> », symbolise dans un secteur privilégié toute initiative valable de l'homme. Cette voie est celle de la religion - « tout grand style est religieux » - mais, comme le mot le veut, elle est celle de toute liaison d'un bout à l'autre de l'humanité, de toute société, de toute histoire.

Nous n'avons cessé de cheminer avec Malraux et nous voilà bien loin du pluralisme mortel de l'Altenburg, de cette humanité dépecée en espèces incommunicables où toute œuvre semblait vaine, toute fraternité déboutée. N'affaiblissons pas le drame puissant de Malraux en cherchant, du pluralisme inquiétant de l'Altenburg, nouvelle solitude collective, nouveau cercle du destin, au frémissement de l'universalisme qui traverse le même moment de son œuvre, une [58] unité qu'il n'a pas trouvée lui-même et dont rien n'indique qu'il la trouvera. Le *style* (au sens Malraux) de telles œuvres brûlantes et déchirées (sur un autre registre, le nom de Jaspers après celui de Pascal, vient une fois de plus aux lèvres) est peut-

---

<sup>125</sup> U.N.E.S.C.O.

<sup>126</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 108 et *Le Musée imaginaire*, 142s.

<sup>127</sup> Adresse aux intellectuels.

<sup>128</sup> *Le Musée imaginaire*, 154-155.

être d'éclairer nos impasses suprêmes, les contradictions qu'aucune dialectique ne résout, parce qu'elles sont au-delà de la dialectique et de nos basses paix. À ce point, toute clarté cesse pour laisser sur la nuit qui remplace quand l'homme s'en approche le bleu lumineux du ciel, ces seuls « éclairs qui en une seconde éclairent les profondeurs chargées de monstres ou de dieux enfouis ». Cependant, bousculant l'absurdité, bousculé par elle, quelque chose est là, et non un néant, « un mystère qui ne livre pas son secret mais seulement sa présence <sup>129</sup> », « un don inexplicable, une apparition <sup>130</sup> » qui se révèlent au sortir de la bataille à Vincent Berger sur le front russe comme à son fils, vingt-cinq ans après, aux environs blessés de Chartres. Plus d'une fois déjà la solitude des premiers personnages de Malraux s'est ouverte sur une bouffée d'extase cosmique ; mais, par derrière un émerveillement des sens et une vague effusion de l'âme, celle-ci n'apportait à leur solitude forclosée que la fraternité - furtive et onirique - de la solitude des mondes. Après l'extase géologique vinrent les extases de la fraternité - celle de Manuel à la fin de *l'Espoir*, « la vie autour de lui, foisonnante de présages, comme si, derrière ces nuages bas que le canon n'ébranlait plus, l'eussent attendu en silence quelques destins aveugles... » Le destin les barre encore à l'horizon, plus reculé, moins inhumain, mais infranchissable. Le mur est-il enfin renversé ? Non. Mais le solitaire obstiné, découvrant « ce que signifient les mythes antiques des êtres arrachés aux morts », dans « un secret simple et sacré » voit se transfigurer le visage des hommes et l'allure du monde dans un enchantement auprès duquel la résurrection de la terre n'est plus que décor frémissant. « Ainsi, peut-être, Dieu regarda le premier homme... <sup>131</sup> » « Le problème fondamental de la personne, c'est de savoir de quoi elle entend se nourrir. » Quelle nourriture lui vient dans cette présence, Malraux ne [59] le sait pas, ne veut pas feindre de le savoir. Mais il sait bien ce qu'elle n'est pas : un consentement à la facilité, la plongée bienheureuse dans cette sérénité dont l'Orient lui donna à la fois la nostalgie et le dégoût. De la vieille leçon de l'Orient, que hante *la Tentation de l'Occident*, au début de son enquête chez les hommes, il retient peut-être ceci, qui lutte en lui avec le mythe du conquérant : « ... que le monde vous transforme bien plus que vous ne le transformez » ; « la conscience de n'être pas limité à soi-même, d'être un lieu plutôt qu'un moyen d'ac-

<sup>129</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 200.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 240.

tion » ; que « la suprême beauté d'une civilisation affinée, c'est une attentive inculture du moi » ; qu'apporter le monde à l'homme n'est peut-être pas exclusif de proposer l'homme en offrande au monde <sup>132</sup>. Qu'on ne me fasse pas prolonger ces textes. De la foi chrétienne, le même livre écrivait : « Elle est amour, et l'apaisement est en elle. Je ne l'accepterai jamais ; je ne m'abaisserai pas à lui demander l'apaisement auquel ma faiblesse m'appelle <sup>133</sup>. » Rien n'indique qu'il ait changé. Plus il approche en tout cas d'une présence innommée, plus frappe en lui le martèlement des obsessions qui le hantent : volonté, faire, mort. Au bord de l'extase avant d'y abandonner la dernière page de son dernier livre, il se reprend encore : « Peut-être l'angoisse est-elle toujours la plus forte, peut-être est-elle empoisonnée dès l'origine, la joie qui fut donnée au seul animal qui sache qu'elle n'est pas éternelle <sup>134</sup>. » Un thème revient plusieurs fois dans l'œuvre de Malraux : celui de l'espérance ou de la délivrance de l'aveugle. C'est d'abord la délivrance de Grabot par Parken et par Claude. À quelques jours de la chute de Madrid, parmi les coups de feu, le vieil Alvear entend derrière ses volets clos monter *l'Internationale* : « Si les Maures entrent tout à l'heure, la dernière chose que j'aurai entendue sera ce chant d'espoir joué par un aveugle <sup>135</sup>. » Son fils, l'aviateur, à peu près au même temps, entrevoit la possibilité de recouvrer la vue perdue au combat, en apercevant la lueur brève des lumières tournantes d'un carrousel. Autre aveugle, Nietzsche fou, rentrant de Turin sur l'Allemagne, sans regard, chante son dernier poème sous le tunnel du Saint-Gothard, [60] dans le tintamarre des essieux. « Dans ce wagon, avoue son compagnon, les millénaires du ciel étoilé m'ont semblé aussi effacés par l'homme que nos destins individuels sont effacés par le ciel étoilé <sup>136</sup>. » Peut-être ne faut-il pas chercher d'autre mythe à cette volonté tendue depuis la Tentation jusqu'aux *Noyers*, de ne point sacrifier la passion de la nuit à la passion de l'éternel, ni la passion de l'éternel à la passion de la nuit.

Le lecteur qui se rappelle notre prétexte se jugera en ce point bien éloigné de la réponse. Moins qu'il ne croit. Il n'est pas vain d'avoir replacé l'œuvre de Malraux à sa juste hauteur et dans ses perspectives complètes. Les fissures se sont

---

<sup>132</sup> *La Tentation de l'Occident*, 46, 49, 111, 155.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>134</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 238.

<sup>135</sup> *L'Espoir*, 288.

<sup>136</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*.

révélées où pouvait pousser l'herbe folle d'une nouvelle illusion lyrique. Autant de forces antagonistes cependant nous sont apparues que de tentations possibles. Il nous faut renoncer à déduire, si tant est que nous en soyons jamais tentés. Ni l'esprit d'aventure, ni le goût du paroxysme, ni la volonté de puissance, ni l'illusion lyrique, ni la passion de l'ordre, ni la tentation de la « cicatrice » ne sont assez exclusifs pour le livrer sans retour aux démons que nous pouvons redouter autour de lui, derrière lui. Ses personnages ont une hantise : la déchéance, la trahison <sup>137</sup>. S'il est deux issues que cette œuvre repousse de toute sa force altière, ce sont bien ces deux-là. Si l'on nous en montrait l'évidence, nous croirions plutôt à la folie : Nietzsche.

Les feux que nous avons dégagés éclairent toutefois le chemin qui paraît encore à tant d'esprits paradoxal. D'abord commande la liberté : « La force occidentale, c'est l'acceptation de l'inconnu. » Dans le développement du marxisme, il a jugé le moment venu où la fatalité avait pris le pas sur la volonté. Où, par suite, le régime policier totalitaire n'apparaît plus sur l'État communiste comme un accident de circonstance, mais comme une métamorphose essentielle et irréversible <sup>138</sup>. Dès lors, nous sommes devant un « cercle de culture » sclérosé, un fruit mort à détacher de l'arbre de vie, une zone d'humanité où le mouvement a cessé, pour la reproduction indéfinie et mortelle de soi. « Ah ! que d'espoirs [61] trahis, que d'insultes et de morts, pour n'avoir fini que par changer de bibliothèque rose <sup>139</sup> ! » L'U.R.S.S., c'est Sparte et Byzance : Sparte peut s'intégrer à l'Occident, Byzance non. « Tout se passe comme si le monde, une fois de plus, allait opposer à l'empire romain d'Orient l'empire romain d'Occident <sup>140</sup>. » La pensée n'est pas manichéenne : il est douteux que Malraux ait laissé fléchir en lui la conscience des hontes de l'Occident, de l'humiliation de l'homme par l'homme, et pris quelque goût pour la peur, la bêtise et l'intérêt coalisés devant l'avenir et devant la justice dont il a si largement aujourd'hui l'occasion de présider les assises ; il ne se prive pas de reconnaître encore en U.R.S.S. « dans l'ordre passif, une pensée qui veut exalter la solidarité, le travail et un certain messianisme noble, avec ce qu'il y a

---

<sup>137</sup> Par exemple : *La Voie royale*, 158, 192 ; *La Condition humaine*, 178.

<sup>138</sup> *Le Rassemblement*, 17 avril 1948.

<sup>139</sup> *Adresse aux intellectuels*.

<sup>140</sup> Entretien avec Burnham.

toujours de dédain chez les délivreurs <sup>141</sup> ». Mais l'action est manichéenne <sup>142</sup>. Une fois dite la complexité des choses il faut, en politique, choisir son ennemi <sup>143</sup>. C'est en ce point sans doute que se trient et que, pour le tragique des luttes actuelles, s'opposent des hommes que lient profondément tant de forces vives et une commune horreur de l'ordre policier. Pour les uns (je ne parle point des satisfaits), U.R.S.S. et Occident sont affectés chacun de maladies mortelles, riches chacun de puissantes forces d'avenir ; le premier problème est de les détourner de la guerre où tout avenir, libéral ou socialiste, sombrerait dans la ruine, la déchéance et la tyrannie ; et de tenir sur la corde raide, le balancier aux mains, en refaisant lentement l'Europe. Pour les autres - cette conviction pesa sans doute fortement dans le choix de Malraux - la guerre est déjà inéluctable et pose la question brutale de toutes les guerres : pour ou contre. Ce sentiment de l'urgence a dicté le choix. « Il est trop tard pour agir sur quelque chose : on ne peut plus agir que sur quelqu'un, et ce quelqu'un ne peut être qu'... <sup>144</sup> » - ne pouvait être qu'Enver Pacha pour Vincent Berger, ne peut être que de Gaulle pour le colonel Malraux, sortant de sa guerre solitaire dans le tintamarre anarchique des résistants de septembre et les premières grimaces d'une république sans foi. Sur l'homme [62] qu'il choisissait, sur ceux qui le suivaient il a sans doute ses pensées secrètes. Mais l'homme était un solitaire perdu dans son pays comme dans une colonie : il venait au-devant de Garine et de Perken. L'homme était un audacieux : il tendait la main, par-dessus les combinaisons, aux hommes de style de tous les temps. L'homme était un rêveur d'empires à la recherche passionnée et peut-être vaine d'une Europe française reprenant conscience d'elle-même dans la grandeur, comme Berger d'une Touranie perdue dans le sommeil islamique. Quand il comprit que le Touran n'existait pas, que les Touraniens ne consentaient à se battre pour le général que dans la mesure où il payerait bien et où le risque serait modéré, Vincent Berger quitta le général et alla chercher ailleurs un grand rêve où servir l'homme. Mais d'abord, il le suivit.

Ce n'est pas ici le lieu de débattre ces divers jugements politiques. Nous l'avons fait en d'autres circonstances. Quand on a reçu, de l'œuvre de Malraux,

---

<sup>141</sup> *Adresse aux intellectuels.*

<sup>142</sup> Garcia, *L'Espoir*, 345.

<sup>143</sup> *Le Rassemblement*, 10 avril.

<sup>144</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 56.

cette assurance, inébranlable comme la totale confiance de l'amitié, qu'il ne saurait trahir « l'humble honneur des hommes » et qu'on s'étonne de le voir à la tête de tant de peurs coalisées, d'égoïsmes paniques, de mythes vieilliss, de conservatisme sot et d'illusions ingénues, on se demande si l'erreur centrale de l'artiste en politique n'est pas de penser l'œuvre politique comme se pense l'œuvre d'art, avec l'illusion d'une plasticité totale de sa matière. Enver aussi, s'entêtant malgré les rapports de Berger dans un rêve vain, pouvait passer pour défendre la volonté contre l'abandon à la fatalité. Trop de surplomb comme trop de complaisance, trop de rêve comme trop de compromis, de trop vastes mythes comme de trop courtes tactiques risquent de faire basculer l'art politique. Jeter le vaisseau au mirage pour le sauver de la moisissure, est-ce sauver ? Confondre la tâche prophétique et la tâche politique, éternelle tentation de l'intellectuel inquiet de la légèreté des idées, fiévreux de toucher des œuvres vives.

Certes, si Malraux, comme il le dit à tout venant, et comme la hauteur de son oeuvre nous incline à le croire, reste en [63] lui-même fidèle à toute sa foi passée, on imagine qu'il ne se donne pas aujourd'hui une position commode. S'il pense réellement triompher, par la seule dureté de son énergie solitaire, des médiocrités accumulées dans ces rassemblements de déroute que la petite bourgeoisie européenne, à bout d'invention et de vitalité, prend pour des marches héroïques on ne peut contester qu'il continue de battre les frontières de l'impossible. Mais si cette hypothèse est juste, qui sauve Malraux de la déchéance et de la facilité, ne trouverait-il pas dans ce paradoxe de l'action, dans cette ellipse obscure et lyrique de la révolution à la conservation, un aliment à son vieux goût du paroxysme et de l'absurde ? L'illusion lyrique a plusieurs visages. À entendre parfois l'inquiétant pathos qui fuse de ses déclarations publiques, on se demande avec angoisse si quelque alliance obscure de ferveur inoccupée et de désespoir vaincu ne s'apprête pas à jeter les forces vives de *l'Espoir* à l'Europe frileuse des conjurés de la peur.

[65]

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

## II

---

# ALBERT CAMUS *ou l'appel des humiliés*

[Retour à la table des matières](#)

[66] Cet essai a paru dans la revue *Esprit* en janvier 1950.

[67] Les années confuses de l'occupation ont brouillé les naissances littéraires. *L'Étranger* nous est arrivé dans l'ombre portée par *l'Être et le Néant*, et cet encombrement de l'histoire a fait longtemps de Camus, devant l'opinion, un écrivain d'idées, une sorte d'illustrateur à la pointe sèche de ce monde de l'absurde que l'on voyait les philosophes traiter jusqu'alors en larges compositions murales. Le public aime bien les écrivains d'idées. Il n'est pas aisé de saisir dans son évidence enveloppée et illogique l'univers à l'état naissant que propose une œuvre lyrique ou romanesque. Mais qu'elle se prête à quelques notions communicables, et le lecteur s'en va, les tirant au bout de sa corde, heureux d'avoir domestiqué un monstre. Il s'abandonne d'autant plus facilement à cette illusion avec Camus que depuis Gide nous n'avions connu (hormis le rapide éclair de *Noces* et les vagues lyriques de *l'État de siège*) tant de pauvreté volontaire, un effort aussi soutenu pour atténuer l'éclat de l'art et donner au style la nudité stricte de la chose réfléchie. Et puis, Camus s'est présenté au grand public par *le Mythe de Sisyphe*. *Le*

*Mythe* est son « Discours de la méthode ». Du doute méthodique à une sorte de *cogito* et de morale provisoire, il attire à lui toutes les réminiscences de la pensée classique. Furtivement, mais régulièrement, dans les replis du texte, Camus rattache chacun de ses livres à un livre voisin, et nous encourage, par ce tour, à une vue systématique de son oeuvre romanesque et théâtrale elle-même. L'histoire du *Malentendu* surgit d'une coupure de presse sous les yeux de Meursault, dans *l'Étranger*. Celle [68] de *l'Étranger* est rapportée dans une conversation de *la Peste*, et impressionne vivement Cottard. Meursault, Martha, Cottard, quittent, par ces rappels, leur situation romanesque fortuite, pour dessiner la trilogie du crime absurde, fermé sur soi comme un délire, et incompris de ceux qui ne participent pas à son univers. L'auteur nous fait savoir ainsi qu'il s'obstine, et ne construit pas seulement des personnages, mais des rapports.

En même temps, il se défend d'habiller des idées. Il est artiste et moraliste, et « les idées » ne conviennent guère plus à l'un qu'à l'autre. De fait, l'oeuvre première de Camus n'est pas une théorie romancée de l'absurde, mais la saisie poétique d'une expérience morale. Est-elle pour cela dépourvue de pensée ? « Les idées sont le contraire de la pensée », affirmait *le Mythe*, les grands romanciers sont les romanciers philosophes, l'opposé des écrivains à thèse. Et les premiers romans, qui se trouvent encore sous l'éclairage le plus direct du *Mythe*, sont ceux où la pensée, donnât-elle l'impulsion, s'efface le plus totalement derrière la transcription de l'art. C'est à mesure que le moraliste gagnera en importance et cherchera à communiquer des valeurs que l'on verra parfois la pensée se dégrader dans la généralité plate du symbole et de l'idée. Ainsi dans *l'État de siège*, qui doit à ce glissement une bonne part de son échec. Nous aurons à nous demander si une pensée de ce type, qui va frapper l'énigme de l'homme plus haut que l'explication, ne livre pas sa vérité dans un paysage plus directement que dans une formule. Elle n'en existe pas moins, et si l'on ne peut toujours l'étaler, du moins peut-on la repérer et l'éclairer. Ce n'est pas inutile, car sa manière implicite crée un terrain favorable aux *postulata* embusqués, aux paralogismes et aux tours de passe dialectiques. Si Camus taille sa phrase en arêtes vives, comme un silex, et en tourne toujours le tranchant vers le lecteur, c'est peut-être pour se défendre de ces pièges.

Pascal. Il faut se retenir d'abord pour ne pas l'écraser sous [69] Pascal. Même manière de fondre sur l'idée, la prendre d'une main vive et la faire siffler comme un caillou compact. Et puis, même départ : « l'humiliation des pouvoirs abstraits ». Rien n'est moins nouveau que ce thème et, peu de temps encore, rien ne sera plus usé. Le romantisme, Nietzsche, les philosophies existentielles ont créé cette passion de l'intelligence aveugle qui a détrôné le fétichisme des lumières. Ce qui est nouveau, c'est le détachement dont se nuance, chez Camus, une expérience réputée pour tragique. Elle nous est arrivée sur les grandes orgues du pathétique allemand et russe. Heidegger et Jaspers s'avancent crispés sous l'univers blême de Boehme et d'Eckart, Nietzsche rejoint la fureur méprisante de Luther quand il souffle les chandelles de la raison. Chestov relaie Dostoïevski et les iconoclastes de l'Orient. Camus vient sur cette terre farouche, germanique et slave, d'un pays de soleil aux ombres nettes. Il y applique l'épreuve inattendue de l'esprit de clarté sur l'horreur nocturne, la composition surprenante d'un Voltaire qui aurait lu Nietzsche et Jaspers en même temps que Descartes. Classique jusqu'à la moelle, presque puritain dans son goût du dépouillement, classique, c'est-à-dire volontaire et ordonné, il porte cependant le déchirement et la nuit. Barrès, si l'on veut, mais souterrain et tragique plus que l'autre. Il refuse l'harmonie qui disperse le drame et il refuse la nuit, « cette nuit qui net sous les yeux fermés et par la seule volonté de l'homme - nuit sombre et close que l'esprit suscite pour s'y perdre <sup>145</sup>. » À vouloir toutes les consolations de la clarté, l'homme divinise sa raison ; à concevoir un monde trop irrationnel, il se jette, impuissant, à la divinité. De chaque côté il délire, et fuit sa condition dans le délire. Voici le point où se compose vers 1940 le positivisme pathétique de Camus. Il nous reproche, somme toute, à trop chercher « le sens profond des choses », de ne savoir plus voir les choses. « Le monde n'est ni aussi rationnel, ni à ce point irrationnel. Il est déraisonnable, et il n'est que cela <sup>146</sup>. »

Tel est le premier climat, alors tout nouveau, de Camus un rationalisme de l'irrationnel, une philosophie sombre des [70] lumières. Cet univers gémissant d'abandon et d'angoisse, excessif, éloquent, que lui livre l'expérience moderne, il l'aborde avec la disposition du metteur en scène, décidé à faire tenir les démons de

---

<sup>145</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 89. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>146</sup> *Ibid.*, 69-70, 101.

l'enfer et du ciel sur vingt mètres carrés de conventions. Couperin pénètre chez Beethoven et compose des menuets sur les thèmes des grandes symphonies. Il ne va pas pour autant stériliser les puissances tragiques de ce monde insignifiant, comme le fit Anatole France pour une génération qui ne demandait qu'à voir son désespoir couvert de badinage. La conscience sceptique, tout le long de notre grande tradition moraliste, est une conscience difficile. Et, dans un certain pathétique existentiel, Camus fuit la facilité. Au crépuscule des journées lucides de l'esprit, parmi les formes que la nuit éveille, ce n'est pas le hibou de Minerve qu'il voit surgir, mais un dieu ivre qui chavire les pensées avec les cœurs. Il a accepté de s'enfoncer dans la nuit, mais la nuit est par sa volonté un espace où il marche, non pas une eau où il sombre. Au bout de cette lucidité nocturne qui reste parente à la clarté de midi, nous sentirons tout à l'heure la brûlure de la passion. Mais c'est un esprit de mesure et de rigueur qui d'abord va commander la marche, et la lutte contre l'égaré.

Cet esprit est difficile, mais modeste. L'intelligence, à côté de lui, apparaît comme une passion dégingandée. « Je veux que tout me soit expliqué ou rien <sup>147</sup>. » Or rien n'est expliqué. « Pouvoir dire une seule fois : « cela est clair » et tout serait sauvé. » Mais cela ne peut se dire une seule fois, et tout est compromis. Dès lors, soyons à niveau du possible. Ne cherchons pas à connaître l'univers du point de vue d'un ange ou d'un dieu, qui n'aurait pas de sens pour nous. Comprendre le monde, pour un homme qui ne peut dépasser ses moyens, ce sera le réduire (ou le hausser) à l'humain. Est-ce si prétentieux ? Non pas, puisque nous ne demandons plus rien à rien. Si le monde nous laissait retrouver en lui les sentiments qui nous émeuvent, nous serions réconciliés <sup>148</sup>. Nous aurions trouvé l'unité <sup>149</sup>. Mais le monde est sans voix parente à la nôtre. Il faut tout y mettre de nous. Dieu n'a pas plus de [71] consistance que n'en a le « polythéisme abstrait » des essences husserliennes. Allons-nous pour autant nous déchirer les vêtements ? N'exagérons rien, et gardons-nous aussi dans la négation de l'extase irrationnelle, où la raison se brouille et se nie. L'irrationnel est clérical. Il exagère pour étourdir. La raison n'est pas véreuse, corrompue, serve ou mystifiée : simplement, elle est

---

<sup>147</sup> Ibid., 92.

<sup>148</sup> Ibid., 32.

<sup>149</sup> Ibid., 66.

vaine et limitée <sup>150</sup>. Pas un moment Camus ne hausse le ton, n'appelle le malin génie comme Descartes, la malédiction des dieux comme les Grecs. Les vérités les plus dramatiques sont simples et sobres dans sa voix comme des théorèmes : il n'y a rien au-delà de la raison ; il n'y a rien de sûr pour la raison ; je ne sais pas si ce monde a un sens qui me dépasse ; mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible « pour le moment » de le connaître ; l'absurde est pour le moment le seul lien qui m'unisse à ce monde <sup>151</sup>. Camus prend soin de ne faire vibrer aucun mot, par crainte de mobiliser du même coup contre son vœu les illusions dormantes et les espoirs invaincus. Termes juridiques, termes d'architecture : l'absurde est un divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, cet esprit et ce monde arcbutés l'un contre l'autre sans pouvoir s'embrasser <sup>152</sup>. On croit entendre un médecin qui cherche, devant un malade trop fiévreux, à doser la sobriété, qui décourage les nerfs, et la bonhomie qui les soutient. Présentée par lui, l'absurdité du monde n'est pas cette hantise à chaque moment oppressante ou poignante que décrivent les philosophies existentielles ; elle s'offre comme une très vieille et sobre sagesse, aujourd'hui accoutumée, dont les esprits avisés font la place s'ils veulent penser honnêtement. L'humiliation des pouvoirs abstraits, ce n'est pas seulement l'humiliation de la raison et des lumières, c'est aussi l'humiliation des ambitions nocturnes. L'abstrait ne signifie pas chez Camus le mesuré, le compris, mais tout au contraire l'entraînement hors des limites et de la mesure. Il ne suffit pas de reconnaître chez lui, dans ce climat, un Grec. Il ne l'est pas, en tout cas, au vieux sens humaniste. Son souci de n'abandonner ni la diversité turbulente des choses pour quelque système de [72] l'esprit, ni la contrainte des lois sur la passion intérieure, se situe dans cette ligne de l'âme grecque qui ne veut sacrifier ni l'ordre ni le tourment.

Il reste à se demander si cette sobriété du désespoir est primitive. Écoutez le chant du *Mythe* et celui des *Nourritures* terrestres, qui occupent une place sensiblement équivalente au départ des deux œuvres. Dans les *Nourritures* le désir, délié, déborde en litanie indéfinie et s'enivre de son abondance. *Le Mythe* raisonne, cerne, décide et contrôle. L'ivresse même y est l'objet d'un jugement et d'un décret d'application. *Le Mythe* est un livre de volonté. Kant y met Ménalque en

---

<sup>150</sup> Ibid., 70.

<sup>151</sup> Ibid., 37, 49, 55, 173.

<sup>152</sup> Ibid., 60, 71.

tutelle. On y perçoit jusqu'au malaise la tension d'une pensée crispée, attentive à ses glissements, qui semble se contraindre à remonter sa pente naturelle. Dix fois <sup>153</sup>, elle s'exhorte à se cramponner, à s'obstiner sur les vérités acquises, à rester logique et cohérente. La même application attentive frappe chez Caligula : ne poursuit-il pas en acte une dialectique absurde analogue à celle que *le Mythe* poursuit en pensée <sup>154</sup> ? La conscience absurde s'épanouit chez Nietzsche comme une complexion puissante, chez les existentialistes elle presse l'homme de tous côtés comme une nécessité impérieuse, ontologiquement fondée : elle apparaît chez Camus comme une exigence morale plus que comme une affirmation vitale ou rationnelle, et une exigence morale fragile, qui ne subsiste que par un effort contraint, toujours évanouissant, de la volonté. Au début du *Mythe*, il évoque la zone friable de nos espoirs, qui repose sur nous, tant que l'esprit se tait, comme une pellicule de verre où le monde se reflète dans une image réconciliée ; au premier mouvement de l'esprit, elle se fêle et s'effrite en une poussière d'éclats miroitants. Telle semble être chez lui la conscience absurde : verre sans tain, n'offrant aux étoiles que l'image de notre chaos ; chaque geste de la vie et de l'âme semble la volatiliser, comme si quelque nature plus profonde que l'esprit le reniait sans cesse. Chez un auteur qui n'aime pas insister, on relève les italiques, celles notamment où il souligne que l'absurde ne dépend pas de la volonté de l'homme <sup>155</sup>. En est-il si sûr, qu'il [73] l'affirme si fort, après l'avoir si souvent démenti dans les faits ? Est-il même en rapport clair et paisible avec cette volonté qu'il évoque ? Tantôt il la minimise : elle *n'est là que* pour maintenir la conscience <sup>156</sup>. Mais aussitôt il l'exalte : elle est le ressort de la création, la seule dignité de l'homme. Effort quotidien, maîtrise de soi, patience, obstination, tout un vocabulaire ascétique forme finalement l'ossature du *Mythe*. Et l'on ne peut se cacher qu'il contredise souterrainement son intention déclarée de montrer dans l'absurde une révélation immédiate de l'expérience.

Ce n'est pas la moindre difficulté, c'est en tout cas la plus primitive, la moins déracinable de cette première éthique de Camus. Ou l'absurde est notre situation la plus essentielle, le divorce inévitable entre l'esprit qui désire l'unité et le monde

---

<sup>153</sup> Par exemple : 22, 37, 45, 75, 88 n.

<sup>154</sup> Par exemple : 112, 180.

<sup>155</sup> Ibid., 87.

<sup>156</sup> Ibid., 87 n, 156.

déraisonnable qui déçoit cet espoir : mais alors, cette condition de nature, pourquoi faut-il tant peiner à la maintenir actuelle dans la conscience ? Pourquoi l'esprit après avoir enterré tant de systèmes et tant de religions, continue-t-il à réinventer l'espérance génération après génération, avec la même inlassable jeunesse ? Pourquoi cette passion de l'unité et de la réconciliation qui survit à tous les échecs, et se satisfait n'importe comment plutôt que de renoncer ? « Ce qui est naturel, répond la *Peste*, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distractions possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait <sup>157</sup> ! » Ailleurs Camus définit l'absurde « le péché sans Dieu <sup>158</sup> ». Fallait-il jeter tant de dérision aux religions et aux irrationnels de toutes races pour introduire, et de quelle source ? dans un univers que l'on croyait stérilisé de toute signification, cette obscure notion d'une nature contre nature, d'un être à qui son être est un cancer ? Nous écrivions à propos de Malraux que l'athéisme moderne, après sa phase triomphante, connaît aujourd'hui sa phase luthérienne. Au moment même où le christianisme le plus profond [74] cherche à secouer les derniers vestiges de la crise janséniste à retrouver dans sa tradition la plus axiale le sens de la terre et de la plénitude historique, le mot de péché n'a jamais été plus souvent à la bouche de ceux qui n'ont pas contre qui pécher. L'être même est un péché cosmique, un péché que personne n'a commis et qui n'atteint personne. Cette nature contrefaite et hostile, cette mère marâtre qui remplace la bonne Mère de Carlyle et de Rousseau, sent comme elle sa théologie, quand même on croit la rejoindre par un exercice appliqué de la raison. Chassez l'irrationnel, il revient au galop.

Au niveau de la vie, nous allons retrouver ce même échec du positivisme de l'absurde, et voir revenir ensemble les deux ennemis conjugués, de son projet, les pouvoirs abstraits délirant sur un désespoir indompté.

---

<sup>157</sup> *La Peste*, Gallimard, 277. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>158</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 60. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

La volonté commence par vouloir maîtriser la vie comme la raison. Camus se sépare ici du premier Malraux et de ces personnages pour qui la reconnaissance de l'absurde c'était le lâcher-tout immédiat à l'exaltation et à la fureur de vivre : de Malraux, et à un moindre degré de Gide et de Sartre. Pour eux, avec des nuances qu'il est ici superflu de marquer, la déraison du monde c'est d'abord la suppression des limites (quitte à reconnaître d'autres limites plus tard), la force de l'homme libéré jetée de tous côtés à la poursuite de l'impossible et de l'immoral. Un oui sans frontière à l'univers sans forme. Pour Camus, le monde absurde est dès le seuil un monde qui dit non : l'homme de l'absurde, un homme qui dit non, et oui seulement ensuite, précisant lentement à quoi <sup>159</sup>.

Car l'homme absurde n'est pas un homme libéré, c'est un homme cerné. Il n'y a pas d'au-delà. Il n'y a pas de lendemain. Oran aux portes fermées, repliée sur sa peste, rejetant ses citoyens coupés du monde, à la fois les uns sur les autres, et sur leur solitude, menant, avec leurs lettres sans réponses « une conversation avec un mur », c'est la condition humaine. Mais Oran, et l'homme, c'est aussi ces vieillards silencieux [75] qui font cercle contre Meursault devant le cercueil de sa mère, comme de vagues juges muets. C'est la loge du prétoire et des témoins qui, un peu plus tard, le traqueront dans un dernier espace de malentendu. C'est la folie de Caligula, qui se resserre sur lui jusqu'à sa défaite : une condition de prisonniers, sans société, sans avenir <sup>160</sup>. Quelle que soit la situation, quel que soit l'effort pour y échapper « il n'y a pas d'issue ». L'inévitable nous happe dans son mécanisme implacable <sup>161</sup>. Comme chez Kafka, il prend l'allure d'un interminable procès que nous intente le monde : les hommes malades de la peste, les hommes malades de l'humanité, sans faute personnelle, sont des condamnés qu'attend la sentence ou la plus arbitraire des grâces <sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Remarque sur la révolte, dans *l'Existence*, Gallimard, 9.

<sup>160</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 83, 86. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>161</sup> *L'Étranger*, Gallimard, 27, 108,141. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>162</sup> *La Peste*, Gallimard, 216. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Condamné, étranger (« Je suis étranger à moi-même et à ce monde <sup>163</sup> ») : l'imagerie de Kafka revient tout entière, du Château au Procès, dans un monde plus sèchement inexorable que celui de Kafka. Chez Kafka, l'homme est cerné, mais comme à l'infini. Le tribunal du *Procès*, le seigneur du Château, la muraille de Chine, font sentir leur limite souveraine, mais en se refusant à la vue de ceux qu'ils tiennent à leur merci, ils laissent une place, si précaire soit-elle, à l'espoir, à la liberté, à la foi même. *Le mur*, chez Camus, est contre le front de chacun. Le voyageur du *Malentendu* ignore la puissance qui le repousse et l'appelle dans un alliage cruel de destins. Mais ce n'est pas une puissance lointaine, presque métaphysique : ce sont les êtres les plus proches, ceux que le sang, les souvenirs, l'instinct auraient dû avertir, sa mère, sa sœur. Bien plus, alors que pendant un instant, ces voix secrètes les font hésiter au bord du crime, c'est lui-même, comme s'il chassait sa propre présence de ces cœurs où elle commençait à rôder, qui combat en étranger son propre destin, et prononce les mots qui le condamnent à mort : « C'est maintenant que nous sommes dans l'ordre. Il faut vous en persuader.

- Quel ordre ?

- Celui où personne n'est jamais reconnu <sup>164</sup>. »

Aussi bien Meursault, pendant son procès, n'entend les [76] juges, les témoins, les avocats que comme dans un rêve : chacun parle si faussement de lui qu'il doute d'être le personnage en cause <sup>165</sup>. Dans ce monde sans rencontre, chacun sent sa propre existence se dissiper. Meursault ne s'entend que dans un brouillard : il trouve tour à tour plausibles et insignifiantes les raisons du procureur, de l'avocat, il est plutôt étourdi de chaleur et distrait par l'ennui, et finalement incertain des raisons qui l'ont conduit à son crime et des sentiments qu'il lui laisse. Nous sommes à l'antipode du climat nietzschéen. Tous ces personnages semblent abasourdis et stupéfaits par la nécessité du monde bien plus que libérés et poussés à l'exaltation par le désarmement des morales, des religions et des cosmologies. La mort de

<sup>163</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 18, 36. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>164</sup> *Le Malentendu*, Gallimard, 97. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>165</sup> *L'Étranger*, 129. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Dieu n'ouvre plus le printemps de l'humanité, mais un morne tragique cellulaire. Pas plus que l'esprit, la vie n'a de place pour les transports romantiques.

Dur message qui fait crier la chair. Déjà Malraux en disait l'épouvante : « Cet aspect-là, personne, personne entends-tu, ne peut le supporter. On peut vivre en acceptant l'absurde, on ne peut pas vivre dans l'absurde <sup>166</sup>. » Et pourtant la découverte de l'absurde n'est pas une hypothèse, une vérité parmi d'autres. C'est la première de mes vérités <sup>167</sup>, le résidu de toute réflexion, le *cogito* de ce monde brisé, mon seul lien avec lui, mon seul principe d'action, la seule lumière certaine sur ma condition. Il n'y a pas d'autre issue que cet étroit goulot, toute vérité qui me viendra, me viendra par son canal, il est vain de vouloir le contourner : j'y suis coincé.

Or - et nous revenons au paradoxe qui nous a retenu dans la vie de l'esprit - je ne pense qu'à l'éluder. *Éluder*, chez Camus, est la démarche inverse du divertissement pascalien <sup>168</sup>. C'est nous distraire du monde, notre voie et notre vie, par l'illusion d'un surmonde. Mais éthiquement la nature et les effets en sont les mêmes. Tout *le Mythe* est écrit pour nous détourner d'éluder. Tâche forcenée : un esprit de nostalgie <sup>169</sup> nous possède et nous séduit perpétuellement du difficile chemin de la limite et de la mort. Il inspire ces pseudo-pensées qui ne sont que justification savante de [77] nos faiblesses devant la conclusion inexorable. L'homme absurde n'en est pas épargné : mais il connaît ses faiblesses comme des faiblesses, il préfère courage et raison aux illusions de ceux qui croient briser l'en-trave.

Il semble que la conclusion la plus logique à la découverte de l'absurdité universelle soit le suicide. Toute la dialectique du *Mythe* s'efforce, on le sait, de démontrer que cette logique est une fausse logique. Son erreur est de croire que refuser un sens à la vie, c'est la même chose que juger qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue ; que l'intérêt à la vie est la même chose que le prix de la vie. Or,

---

<sup>166</sup> *Les Conquérants*.

<sup>167</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 49. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>168</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>169</sup> Déjà dans *Noces*, le mot revient dix fois dans *Le Mythe*, 63, 69, 71,93.

l'expérience absurde enseigne exactement le contraire <sup>170</sup>. Mais il faut en pénétrer la dialectique la plus intime.

Nous avons déjà appelé l'analogie du *cogito*. Descartes dévide jusqu'au dernier brin l'écheveau du doute : il ne réserve pas une vérité qu'il décréterait plus solide qu'une autre : ce serait encore cette raison mise en cause qui prendrait le décret. Mais c'est de l'exercice total du doute saisi comme acte de pensée que naît intérieurement l'acte, fondu avec le premier, qui repousse le doute. Si je doute je pense, si je pense je suis, tout cela apparaît en un seul geste de l'esprit, le rebroussement du néant à l'être se fait dans la saisie même de l'être pensant le néant : non pas illumination passive, mais véritable redressement de la pensée, volte-face devant la dialectique qui la rongait. À tous ses moments décisifs, nous la trouvons ainsi debout, agressive, l'arme à la main. L'esprit ne se comporte pas autrement devant la révélation de l'absurde. Il y a chez Camus un *cogito* absurde, mais avec une sorte de décalage intérieur ; le doute, faute d'admettre cette lumière intérieure que Descartes héritait de la philosophie chrétienne, ne tourne pas à une affirmation métaphysique ; il raidit un sujet qui renonce à la dignité du monde, non à la sienne. La volte-face et la décision y prennent le pas sur l'illumination. Ne pas éluder n'est pas accepter. Or, « le suicide, c'est l'acceptation à sa limite <sup>171</sup> » ; l'homme ayant discerné son seul et terrible avenir, sans espoir, irrévocablement absurdifié par la mort, s'y précipite en [78] déclenchant lui-même la fin qui rend l'histoire idiote. Camus n'accepte pas l'absurde. Ne lui demandez pas pourquoi : toutes les grandes articulations de sa démarche sont des actes sans défense, c'est entre elles qu'il donne la force de sa pensée. Que l'on se place un peu de côté : il devient évident que sa révolte est un saut aveugle, exactement comme ce passage de l'absurde à l'espérance qu'il reproche aux existentialistes. Aucune dialectique au monde, du constat de l'absurde ne tirera le devoir de refuser l'absurde. Et c'est bien pourtant ce qu'il entreprend. Persuasif quand il présente la révolte comme une décision, la seule qui assure la dignité de l'homme devant un monde inhumain, il ne l'est plus du tout quand il en plaide <sup>172</sup> le dossier philosophique. C'est pur jeu de mots que de dire : l'absurde n'est pas dans l'homme, ni dans le monde, il est dans leur divorce, dans leur opposition : donc il

---

<sup>170</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 21. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>171</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>172</sup> *Ibid.*

dans le monde, il est dans leur divorce, dans leur opposition : donc il est opposition, il n'a de *sens* que dans la mesure où l'on n'y consent pas <sup>173</sup>. Car un contraste, une incommensurabilité, un déchirement n'est pas une lutte. Et une lutte même, une lutte de fait, n'est pas de soi une lutte justifiée, un devoir de lutter. Dans le choix camusien de la révolte intervient la même volte-face volontaire que dans cette affirmation spirituelle de l'être qui retourne Descartes contre son doute, la même distance de la situation à l'acte, de la condition humaine à l'affrontement. Mais une différence capitale les sépare. La décision arbitraire de Descartes s'illumine sur le champ d'une lumière intelligible qui la relève ou du moins la soutient pour toute la vie postérieure de l'esprit. Camus tient la sienne, à ce moment de sa dialectique, pour rigoureusement stérile <sup>174</sup> et sans espoir. Il la vide ainsi de toute nécessité morale et de toute valeur exemplaire. Il assure mal sa propre continuité. Il doit la maintenir de force dans l'arbitraire, faire *durer* l'absurde à contre-courant de notre désir apparemment naturel, rebuter l'élan de la vie comme il rebutait l'élan de l'esprit, lutter contre le vocabulaire même de l'espoir : en tant qu'elle nourrit l'espoir, la vie est « une interminable défaite <sup>175</sup> », une double défaite, puisqu'elle n'a rien à répondre à l'espoir, [79] et se montre incapable d'en éliminer le ver rongeur. Une action qui ne cherche plus son éclat dans la lumière qui lui vient des valeurs poursuivies n'a plus, comme une jolie femme, qu'à s'occuper de sa parure. Le style de l'action, l'ascèse ou l'ambition prennent le pas sur les buts. Comme Malraux, de la rencontre de l'âme exaltée avec sa solitude, Camus dégage un mythe du conquérant. Mais son conquérant ne se jette pas, comme ceux de Malraux, sur les murs qui bornent sa condition pour les bousculer désespérément. Son étroite situation et la vanité de toute conquête l'engagent à se surmonter plutôt qu'à surmonter <sup>176</sup> : formule toute stoïcienne (dans sa dureté concise traversée d'éclairs de tendresse, souvent l'Algérien Camus rappelle l'Espagnol Sénèque). C'est peut-être parce qu'il est ainsi occupé par l'attitude du sujet de l'absurde que Camus voit mal sa réflexion sur l'absurde osciller confusément entre plusieurs plans dans une indécision qui lui fait perdre toute rigueur. La condition absurde

---

<sup>173</sup> Ibid., 48, 50, 54, 77.

<sup>174</sup> Ibid., 156.

<sup>175</sup> *La Peste*, 147. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>176</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 120. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

est à la fois la malédiction de l'homme, qu'il doit refuser, sa situation fondamentale, qu'il doit entretenir pour se maintenir positivement en forme, et la situation active de révolte où il s'engage devant elle. C'est en jouant sur ces trois sens qu'il peut condamner le suicide comme un consentement (au destin maudit) alors qu'il peut être aussi, comme la révolte, une manière d'insulter aux dieux hostiles.

Au lieu de me supprimer pour échapper à l'absurde, je peux essayer de tuer le monde absurde et sa charge d'humanité. L'entreprise est vaste, et ne convient guère qu'aux puissants. Tel est au fond le projet de Caligula. Il n'est pas cruel, malgré l'apparence. S'il en voulait aux hommes, il calculerait leur souffrance, s'y appliquerait, l'aviverait en artiste. Non, c'est au monde qu'il en a, au monde seul qui, devant le cadavre de sa maîtresse, l'a souffleté de son néant. Il a toujours l'air distrait de ses victimes. Mais ce monde absurde, il va, avec un humour rageur, le forcer dans son absurdité. Qu'on dresse une liste arbitraire de ses patriciens, il les fera mourir arbitrairement selon l'ordre arbitraire de [80] leur inscription, qu'il modifiera s'il le veut, toujours sans règle ni passion. Il appuie sur l'accélérateur de l'absurde, fonce avec lui et avec sa logique vers l'abîme où il pense le lâcher. Mais il n'arrive point sur cette route folle à détruire sa propre image qui le nargue encore sur le poli d'un miroir, au bord du dénouement, avec l'entêtement d'une irrécusable et importune réalité. Et quand il la brise d'un coup de poing, il fait surgir les survivants stupides de ses massacres, qui le tuent : le monde absurde l'a vaincu.

Tuer, comme se tuer, est donc un faux départ. Le crime ne brise pas le cercle. « Le crime aussi est une solitude, même si on se met mille à l'accomplir <sup>177</sup>. » Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué cette amorce précoce d'un thème qui va dominer l'œuvre de Camus et bientôt en transfigurer le sens en révélant son propre sens. Aussitôt après avoir chanté dans *Noces* l'ivresse vitale, la sensibilité de Camus s'oriente non pas généralement vers le scandale de la mort, mais vers le scandale de la *mort donnée*. La mort n'apparaît jamais chez lui comme une fatalité que l'on subit, ou comme une paix que l'on accueille, mais comme un acte révoltant, un acte renvoyant à un coupable qu'il faut poursuivre et dénoncer. Le crime, dans *l'Étranger* et dans *Caligula*, le suicide dans *le Mythe* sont des impasses voisines. De la vanité du monde, l'Inde a tiré la conclusion qu'il faut effacer le monde, et se

---

<sup>177</sup> *Le Malentendu*, 36. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

retirer de lui. La vitalité méditerranéenne qui bat au cœur de Camus ne peut, du néant comme spectacle, tirer le devoir de néantiser plus encore. L'absurde même, il veut comme le retenir en vie, non pas parce qu'absurde, mais parce que vivant.

Aussi bien qu'il refuse de tuer le sujet absurde et l'illusion d'annuler le monde absurde, il refuse à la raison le vain espoir de dompter le logos absurde. Elle essaye de subtiliser l'absurde en l'expliquant. Mais l'explication est la poursuite insensée de l'unité, et l'absurde témoigne qu'il n'y a pas de principe d'unité. Les doctrines qui m'expliquent l'inexplicable m'affaiblissent d'autant. Elles me désarment de la force amère de mes contradictions. Ce sont ces contra [81] dictions qu'il me faut regarder d'un oeil fort. Comme les patriciens devant Caligula « j'ai peur de ce lyrisme inhumain auprès duquel ma vie n'est rien », je crains de subsister dans un univers où la pensée la plus bizarre peut en une seconde entrer dans la réalité comme un couteau dans un cœur <sup>178</sup>. Je veux la paix, et supprimer ma nostalgie, alors que le devoir absurde n'est pas de la supprimer, mais de la maintenir et de lui refuser l'espoir.

Plus insidieuse encore est l'illusion de l'absolu. Le chrétien prend ce goût puissant de l'absolu pour l'appel d'une perfection concrète : elle n'est qu'une manoeuvre de l'abstraction. Elle creuse notre solitude et nous détache des hommes, de cette « complicité » qui, dans la langue de Camus, est synonyme de la pitié des Russes et de la charité des chrétiens. Quand la révolution vise à la justice absolue, la religion à la vérité absolue, l'individu à l'éternité de l'amour ou de la récompense, ces visées nous écartent de l'humble et douloureux commerce de nos frères. Puisque notre condition est limitée et relative, la fidélité à l'homme, c'est d'accepter l'approximation <sup>179</sup>. L'abstraction s'oppose au bonheur. Elle ne triomphe que de ces fléaux qui, à force de durer, usent la pitié jusqu'à n'en plus laisser que l'idée et aux amours même donnent un visage impersonnel : il faut bien alors un peu la suivre pour la tourner <sup>180</sup>. Mais, avant qu'elle s'établisse, le premier commandement est de la fuir à tout prix. C'est pourquoi Camus, en fin de compte, et quelque goût qu'il ait de la grandeur, n'aime pas l'héroïsme ou la sainteté, qu'il n'en distin-

---

<sup>178</sup> *Caligula*, Gallimard, 136,182. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>179</sup> Remarque sur la révolte, 18.

<sup>180</sup> *La Peste*, 106, 204, 307. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

gue guère. Il est plus commode de servir une abstraction, voire de se faire tuer pour elle en aveugle (outre que l'aveuglement préfère encore tuer) que de servir des hommes, surtout les vaincus, qui ne gonflent pas le cœur d'éloquence et de fausse ambition. L'honnêteté est plus difficile que l'héroïsme, elle seule, par sa patience modeste, lutte avec efficacité. Le bonheur même passe chez Camus avant l'héroïsme : car dans le bonheur, il ne met pas surtout la satisfaction et la sérénité personnelle, mais une « exigence généreuse <sup>181</sup> », qui rassemble la surabondance [82] de la vie, la simplicité du cœur et l'amour des hommes. Quand le sens de l'absolu s'effondre avec son contenu de valeurs, une sorte d'ombre en survit encore dans la recherche de l'impossible : c'est peut-être la seule valeur qui subsiste dans un monde privé de sens <sup>182</sup>. C'est la passion de Caligula : « Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable. J'ai donc besoin de la lune, ou du bonheur, ou de l'immortalité, de quelque chose qui soit dément peut-être, mais qui ne soit pas de ce monde <sup>183</sup>. » Le pouvoir n'a pas d'autre dessein : il donne ses chances à l'impossible. Mais même en saccageant tout ce qui la lui refuse, Caligula n'aura pas la lune. C'est la même rupture aux frontières que poursuivent les aventuriers de Malraux et l'émouvant effort de Georges Bataille pour inventer une mystique sans Dieu. Ils sont finalement vaincus, sauf quand ils renoncent à la passion de l'impossible pour la transfiguration du possible (c'est le sens intime de *l'Espoir*, et déjà de *la Condition humaine*). L'impossible est impossible.

Dans un univers aussi étanche et vain, il n'y a pas de place pour l'idée de salut. Elle ne peut apparaître que comme une illusion à la traîne des autres, prétentieuse et déplaisante. La finalité tue la vie. Du jour où je lui fixe un but, je l'y conforme, l'arrête, et m'imite moi-même, grave et sot comme un fonctionnaire de la vertu ; je tue, avec la liberté voyageuse, « la splendeur et l'inutilité d'une vie d'homme <sup>184</sup> ». Déjà les Noces professaient que l'inutilité n'enlève rien à une vie

---

<sup>181</sup> Ibid., 157 ; *Lettres à un ami allemand*, 76. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> *Caligula*, 112,122. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>184</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 137, 139. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

d'homme, on voit bien, au contraire, ce qu'elle lui ajoute <sup>185</sup>. *Le Mythe* va à l'extrême : « La seule pensée qui ne soit pas mensongère est une pensée stérile. Dans le monde absurde, la valeur d'une vue se mesure à son infécondité <sup>186</sup>. » Plus tard, dans un climat Plus dépouillé des thèmes gidiens, Camus retrouvera le goût du service des hommes. Mais les accompagner dans la misère commune, ce n'est pas les pousser à un salut. Le salut est l'abstraction antagoniste de la complicité. Aussi bien, rejetant le prêtre après le héros, Camus se fixe-t-il à l'idéal plus modeste du médecin, Ce n'est pas par hasard qu'il a choisi le Dr Rieux pour tenir [83] la chronique de la peste. C'est lui qui, finalement, a la vue la plus juste sur le fléau : « Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi, répond-il au prêtre. Je ne vois pas si loin. C'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord. » Même à ce plan modeste, le médecin ne sauve que par sursis ; pour chaque homme, un jour, il sera le vaincu du combat. Il ne se sent pas moins solidaire de « tous les hommes qui, ne pouvant être des saints et se refusant d'admettre les fléaux, s'efforceront cependant d'être des médecins <sup>187</sup> ».

Toutes les illusions ont un nom commun : l'espoir. « L'absurde est le contraire de l'espoir <sup>188</sup>. »

La croyance à la vie future est le symbole le plus commun et le plus nocif de l'espoir <sup>189</sup>. Mais il n'est pas le seul. Il y a des transpositions pour l'athée : l'humanisme, par exemple, qui ne croit pas au malheur <sup>190</sup>. Il ne faut pas seulement chasser l'espoir, mais lui arracher ses prestiges. Il n'est pas l'exaltation de la vie, il

---

<sup>185</sup> *Noces*, Gallimard, 89. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>186</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 96. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>187</sup> *La Peste*, 241, 337. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>188</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 54. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>189</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>190</sup> *La Peste*, 49. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

est le péché contre la vie <sup>191</sup>, il tue la vie en la reportant sur la page du néant et de l'illusion. Il faut désapprendre à l'homme d'espérer, lui apprendre à se contenter, devant lui, de sa connaissance sans recours, derrière lui, de sa mémoire stérile <sup>192</sup>; à entrer, d'un pas ferme, dans l'« enfer du présent ». À peine lâche-t-il ce vocabulaire de l'épouvante, Camus l'amortit aussitôt : il se méfie, devant la détresse, de ces excès où le sang-froid risque de sombrer jusqu'à nous 'faire nier par n'importe quel moyen la détresse que notre grandeur est d'assumer. Être délivré de l'espoir, n'est pas désespérer <sup>193</sup>. Quand il parle de désespérer l'homme, il désarticule intérieurement le mot pour lui arracher sa sombre puissance, comme Proudhon écrivait anarchie, pour se distinguer des utopistes. Il ne détourne l'homme des consolations creuses que pour le rabattre sur « le lyrisme des formes et des couleurs », sur la magnificence chatoyante de son cœur. Nous assistons ici à un renversement du langage des mystiques. « Ah ! s'écriait [84] Saint-Jean de la Croix, si les hommes spirituels savaient quels biens ils perdent et quelle abondance de l'esprit, faute de s'interdire l'appétit des choses sans valeur ! Comme ils trouveraient dans ce simple aliment la saveur de toutes les choses auxquelles leur volonté persiste à s'attacher ! » La vie des sens est pour eux la vie facile et pauvre ; la vie spirituelle, la vie difficile et abondante. Pour Camus, à l'inverse, au-delà du lyrisme, il n'est que l'abstraction. La « route aride et desséchée de l'effort lucide » n'est pas la route de l'abstraction, c'est la route inverse de celle de l'ascèse chrétienne, elle tourne le dos aux séductions de l'éternel et de l'idéal. Celui qui accepte de la prendre, abandonne lui aussi de fausses douceurs pour la vraie joie. Mais il les quitte en débouchant dans la vie quotidienne, transfigurée par la vive conscience de sa solitude et de son abandon <sup>194</sup>, comme ces fleurs dont les couleurs se chargent dans l'air raréfié des montagnes, ou les étoiles qui ne viennent à briller que lorsque s'est éteinte la lumière abusive du jour. La mort, la mort absolue au bout de la vie, dévalorise d'un coup tous les buts illusoire qui la dérivent ou la banalisent, la libère de tout ce qui n'est pas l'attention passionnée à chacun de ses

---

<sup>191</sup> *Noces*, 68-69. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>192</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 74, 157 [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]; *La Peste*, 317-318.

<sup>193</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 50, 125. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>194</sup> *Ibid.*, 74-75.

moments, et jette sur chacun d'eux l'éclat bouleversant de ce qui ne revivra jamais <sup>195</sup>. Ainsi le refus n'est pas un renoncement, tout au contraire : sous un *non* de méthode, il prépare un interminable oui à la vie <sup>196</sup>. La connaissance est impossible, l'explication est vaine. L'absurde ne cherche pas à expliquer et à résoudre, mais à éprouver et à décrire. Il commence où la pensée finit, et la pensée finit sitôt qu'elle a montré son impuissance. Incapable de sublimer ou d'unifier le réel, elle n'a d'issue que de la mimer, ou de le faire mimer par l'artiste et par la vie en poésie. Aussi bien l'humiliation sévère des pouvoirs abstraits débouche-t-elle sur un triomphe charnel. « Ce sont les philosophes ironiques qui font les couvres passionnées <sup>197</sup>. » La passion de l'absurde, cette passion d'abord déchirante, « la plus déchirante de toutes <sup>198</sup> », qui brûlait le coeur en même temps qu'elle l'exaltait, devient une passion somptueuse. Toute pensée qui [85] renonce à expliquer fait jaillir la flamme dansante des évidences <sup>199</sup>. La force de l'homme n'est plus jetée à l'aventure décevante. de l'impossible. Elle s'emploie à « être en face du monde le plus souvent possible ». Il est désormais l'aventurier du quotidien <sup>200</sup>, dont la volonté n'est pas : plus haut, mais : le plus possible. Camus continue à éteindre sa langue, dans le triomphe comme dans le désespoir. Il parle ici d'une morale de la quantité, du dénombrement, du record. Il préfère parler de la prolixité du monde plutôt que de sa profusion ou de sa générosité. Mais ce langage apparemment abstrait n'est là que pour garder à la mémoire sensible le souvenir du non qui soutient le oui, cette réserve contre l'ivresse des emportements humains qui, de la joie ou de la détresse, fait chavirer l'homme dans les au-delà. Dernière rigueur du moraliste au moment où il délie toute discipline. Il désigne une vie humble et magnifique, perdue et sauvée, qui travaille et crée sans appel, au jour le jour, mêlée à la « succession des présents » devant une âme sans cesse consciente, sans nostalgie ni amertume - ou du moins cette seule pointe d'amertume voilée, nécessaire im-

<sup>195</sup> Ibid., 80.

<sup>196</sup> *Noces*, 35 [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] et *Remarque sur la violence*, 9.

<sup>197</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 131, 136 s., 157. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>198</sup> Ibid., 38.

<sup>199</sup> Sur cette opposition de l'évidence à la raison, voir *La Peste*, 102, 193. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>200</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 86. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

perfection qui rend sensible le bonheur. Elle a renoncé aux pâturages de l'éternel, et, comme Goethe, s'est écriée : « Mon champ, c'est le temps <sup>201</sup>. » L'acteur n'est pas le monstre que dénonçaient les siècles chrétiens, mais le modèle même de l'homme <sup>202</sup> ; il règne dans le périssable et de ce que tout doit un jour mourir, il a tiré la seule conclusion qui s'imposait : choisir l'équivalence de tous les jeux et la gloire de chaque jour. Il est le modèle du monde absurde, le successeur du héros et du saint, et avec lui, tout pur artiste, qui crée des couvres sans lendemain, des couvres inutiles <sup>203</sup>.

Nous tenons maintenant la réponse définitive sur la question du suicide. À ce point, le problème est inversé. Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici, au contraire, qu'elle sera « d'autant mieux vécue qu'elle n'a pas de sens <sup>204</sup> ». La dialectique du suicide est condamnée par cette sorte de métaphysique du présent et de l'immédiat, cette éthique de l'épuisement, [86] qui se cherche non sans quelque peine chez Camus. Elle n'est ni neuve ni originale. Mais elle ne prétend pas à l'être. À qui le lui reprocherait, Camus répondrait que si les idées sont toujours pauvres, ce n'est pas sa faute, et que n'importe quel message, réduit à l'idée, avouera un aussi lamentable dénuement. La seule mesure à prendre ici est celle de l'art qui couvre de paysages cette terre avare, cet art qui nous est donné, dit Nietzsche, pour ne point mourir de la vérité. Il n'engage pas « à faire des expériences », ce qui est encore une vue de l'esprit <sup>205</sup>, une vanité abstraite, mais à être intensément, c'est-à-dire vivre abondamment. Seul le corps peut-être ignore tout à fait l'abstraction et l'espoir, et bat contemporanément au présent par les coups de son sang, seul peut-être il est la vérité sans mélange du présent, la pure passion que n'affaiblit pas l'émotion de l'esprit, seul peut-être il est pleinement actuel <sup>206</sup>.

Tous ces chants de triomphe ont une faiblesse commune qui a jamais connu la vie sous ces espèces triomphales ? Ne l'explique (ou la guide) que celui qui expli-

---

<sup>201</sup> Ibid., 87-90, 93, 98, 118-119.

<sup>202</sup> Ibid., 108-109.

<sup>203</sup> Ibid., 153 s.

<sup>204</sup> Ibid., 76.

<sup>205</sup> *Noces*, 68. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>206</sup> Ibid., 79 s., 99.

que (ou aide) l'échec, l'amortissement, la satiété. Que son ascèse lyrique soit précaire et fragile, Camus ne fait aucune difficulté de l'accorder, et même de le souligner. À peine a-t-il appelé ses disciples, il leur expose la trahison des philosophes et des romanciers de l'absurde, si générale qu'elle paraît être la règle, jusque chez ceux qui admettent les prémisses de la pensée absurde. Cette trahison des existentiels lui est dure entre toutes. Kierkegaard, peut-être lui a-t-il manqué d'avoir un corps qui le leste contre l'espoir. De ce que le monde, de toute évidence dépasse la mesure de l'homme, il conclut qu'il est surhumain, de ce que la raison est limitée devant son objet, que l'objet doit être illimité. En dénonçant ici le paralogisme, Camus cède à ce que nous avons appelé son positivisme absurde. Il refuse a priori cette donnée primitive et inéluctable. qu'est le débordement par elle-même de toute donnée, le surgissement, non seulement du merveilleux, mais du *tout autre au* sein même du quotidien. Il accuse la même acceptation et la même transformation magique [87] de l'absurde - « tout pathétique de jongleur » - chez Chestov, Jaspers, Husserl ; Dieu-Verbe ou Dieu-Nuit, ciel vivant ou ciel d'essence, c'est tout comme. Partout, le saut. Partout le suicide philosophique<sup>207</sup>. Partout, la prédication soufflant « la flamme pure de la vie » pour établir les cendres froides de la réconciliation. Les romanciers absurdes suivent la désertion des philosophes et, Dostoïewski en tête<sup>208</sup>, passent le Rubicon de l'absurde à l'existential. Le saut est émouvant encore, mais injustifiable et mortel. Allons-nous surprendre Camus lui-même en défaut de vigilance ? La ville de *la Peste* est une ville d'exil<sup>209</sup>, enrobée dans le monde qui l'attend bourdonnant de bonheur rêvé. Et si, dans la prolongation interminable du fléau, elle arrive à oublier que le monde existe, si le journaliste Rambert abandonne ses vaines tentatives de sortie, évocatrices des tentations de l'espoir, la peste a une fin, et Rambert retrouve le bonheur. Même Camus n'a pas pu tenir jusqu'au bout la sombre discipline.

À vrai dire la rigueur de la raison absurde n'est faite que de son arbitraire. Les sorties que tentent les héros de Camus sont des sorties aveugles : est-il étonnant qu'elles débouchent sur l'échec ? Meursault tente à peine de fracturer sa condition,

---

<sup>207</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 50 s. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>208</sup> *Ibid.*, 148 s.

<sup>209</sup> *La Peste*, 85, 89. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

il s'interroge tout au plus avec une curiosité paresseuse, au bord de la mort, sur un défaut possible dans le mécanisme du destin. Martha rêve aux îles merveilleuses, rêve infécond et passif au seuil duquel elle ne sait que bafouiller des crimes impuissants. Caligula médite l'impossible, non pas le surhumain, mais la subversion sans forme : un monde où le soleil se couche à l'Est, où le blanc soit le noir <sup>210</sup>, le vieux rêve poétique de la transfiguration du monde par son universel dérèglement. Il n'est pas étonnant que, cherchant l'insensé, il ne trouve que l'insensé. Enfin, modestes, les personnages de *la Peste* ne poursuivent plus que l'humble combat quotidien contre les maladies de l'homme. Mais cette modestie déjà trop heureuse, cette vertu trop consciente et trop satisfaite, n'est-elle pas une autre forme d'illusion, une réconciliation mesurée avec l'espoir, une abstraction [88] amortie et tendre, un souvenir d'Épicure ? Le plus clairvoyant de ces modestes meurt « conscient de ce qu'il y a de stérile dans une vie sans illusion <sup>211</sup> », Camus retrouve, après les spirituels chrétiens, l'infécondité de tout ascétisme trop occupé de lui-même. Il est étrange de voir le monde moderne refaire, sur le registre athée, toutes les expériences du christianisme, traduites en laborieux mot à mot. La difficulté de l'exercice peut conférer quelque temps à l'ascèse absurde une grandeur austère. Mais s'il ne mène à aucune nourriture, ce pittoresque révèle bientôt l'abstraction qu'il couvrait. Chez cet Africain solitaire, épris de discipline et de records, quelque chose rappelle à ce moment de son oeuvre les stylites de l'ancienne Égypte égrenant le chapelet des heures monotones, le cœur brûlant d'une passion farouche et stérile. Mais on pense aussi à la plus haute tentation, celle de prendre pour sainteté le refus de la grâce, tentation de l'orgueil, et dans le même pli du cœur, tentation d'une sorte de modestie fondamentale et noble du don de Dieu : Camus la rencontre à mi-chemin entre Salavin qui la banalise sur les trottoirs de Paris, et l'abbé Donissan, qui se fait terrasser par elle, au bord des abîmes divins. Duhamel ou Bernanos tel est à ce point le choix qui l'attend. Ou la route émouvante et commode d'une pitié résignée à l'échec des grandes voies, sensible jusqu'au bout au malheur des hommes, mais apaisée par cette sensibilité même et s'aménageant une chapelle ardente dans ses prestiges aimables ; ou le sombre combat avec la ruse démoniaque qui séduit les grands par de fausses grandeurs.

---

<sup>210</sup> *Caligula*, 126-128. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>211</sup> *La Peste*, 318. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Nous sommes donc bien en un point vif. Il faut interroger plus longtemps cette sorte de stérilité profonde qui lutte chez Camus, dans le même champ d'inspiration, avec une expérience intense et généreuse. *Noces* est une miniature éclatante de couleur, *la Peste* est un livre gris et lourd. Le [89] paradoxe claque dans *le Mythe*. La pensée s'engraisse parfois dans les œuvres récentes. Dans la morale de l'épuisement y aurait-il un principe d'épuisement ?

On sait la conclusion du raisonnement absurde : la quantité des expériences remplaçant leur qualité. Cette opération avait été faite déjà dans l'histoire : par Descartes sur le monde des corps. Pour la conscience commune depuis Aristote, chaque corps avait un lieu privilégié, assigné par la nature, il y tendait quand un accident l'en éloignait, par une loi profonde de finalité semblable à celle qui pousse l'homme moral vers son modèle, le croyant vers son Dieu. Tout l'espace était ainsi qualité, qualité dérangée il est vrai, mais dans ce dérangement, l'ordre même se rappelait par la nécessité intelligente et divine qui animait le mouvement. A ce monde plein de sens, Descartes a substitué l'universelle indifférence des lieux, la nécessité aveugle des mouvements qui caractérisent le milieu mécanique. Mais il gardait un monde des esprits, polarisé, comme celui de saint Augustin, par la lumière divine. Entre les deux, il ne sut jamais bien où placer son éthique. Il la sentait attirée par le monde de l'indifférence, mais cette pesanteur de ses principes physiques luttait avec d'autres évidences de sa pensée. Son hésitation passa à ses héritiers. Personne jamais ne généralisa le cartésianisme cosmique à l'univers moral. Les plus révolutionnaires des moralistes ou des immoralistes postérieurs ne firent que déplacer le champ des valeurs du divin à l'humain, de l'esprit à l'instinct. Le plus radical, Nietzsche, ne nia puissamment les valeurs traditionnelles que pour accrocher l'homme désespéré par lui à des passions aussi puissantes que les anciennes. Il fallait attendre notre époque pour que l'on commence à introduire une physique de l'indifférence dans le champ de l'existence humaine. Tel est le premier univers de Camus, ou du moins telle est la limite vers quoi il tend avec

rigueur et violence : un monde qui n'a plus de directions privilégiées, plus de sens, une « indifférence clairvoyante <sup>212</sup> ».

La mort cosmique des valeurs y entraîne une équivalence [90] générale des êtres et des conduites <sup>213</sup>. Le style de *l'Étranger* essaye de la rendre évidente <sup>214</sup> ; il calque la discontinuité de ses phrases sur la discontinuité du temps désespéré ; leur sécheresse courte sur l'apparence inhumaine qui refuse l'arrière-monde et se livre d'un coup, tout entière présente et insignifiante ; leur déroulement mécanique sur la machine distraite et impitoyable du destin. Les mots : « rien », « ça m'est égal », « ça revient au même » viennent sans cesse à la bouche de Meursault. Quand on lui demande la raison de son crime, il reste court. Il ne sait vraiment pas. Il le trouve plutôt semblable à un ridicule qu'à une infamie. Finalement, à l'audience, il déclare : « À cause du soleil », et ne comprend pas les rires qu'il déchaîne. Meursault, il est vrai, est un médiocre, presque un impuissant. Avec Martha et Caligula nous avons affaire à partie plus dure et plus consciente. Le style de l'action ne change pas. Les deux femmes tapies dans une auberge, et qui tuent de temps à autre, offrent aux voyageurs « une indifférence bienveillante ». Elles s'irritent contre elles-mêmes comme d'une faute professionnelle, quand une victime les engage à la colère ou à la compassion. Pas une réaction quand elles découvrent, sur un passeport, l'horreur particulière de leur dernier meurtre. Le drame est purement objectif, sculpté dans les situations, à travers des personnages de pierre ou d'ombre, hors de leur réalité. Caligula, lui, organise l'indifférence. Tous les hommes se valent, tous les actes se valent. Donc n'importe quand, il tuera n'importe qui : ce sera sa manière d'être naturel. Un monstre ? Il ne fait qu'imiter la muette loufoquerie du monde. « Tout est bien », dit Oedipe : cette parole est sacrée <sup>215</sup>. Donc tout est permis : c'est la conclusion d'Ivan Karamazov. Et tout est valable. Qui se plaint d'une vie ingrate ? Il n'y a pas de bonnes données, ni de mauvaises. La quantité des expériences et leur valeur nutritive ne dépendent pas

---

<sup>212</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 131. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>213</sup> *Ibid.*, 75 : « Le vin de l'absurde et le pain de l'indifférence » ; *Caligula*, 168 : « Le vin de ton équivalence. » [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>214</sup> Voir l'analyse de Sartre dans *Situations*, I.

<sup>215</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 167. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

des circonstances, mais de la seule conscience que nous leur apportons : « Un surnuméraire aux postes est l'égal d'un conquérant si la conscience leur est commune <sup>216</sup>. » Par suite, personne n'avance, [91] personne ne déchoit. « On ne change jamais de vie <sup>217</sup>. » Les premiers personnages de Camus semblent ne poser d'actes importants (pour le lecteur) qu'aux points où leur volonté et le hasard atteignent un équilibre d'indifférence, dans la stérilité complète des mouvements. À ce moment, le drame camusien est le contraire même du drame, de l'accumulation et du noeud : décharge et proprement dénouement, il se résout au bord du néant ; l'homme, vide, y éclate à la limite du vide comme le dernier reflet de Caligula sur une glace. Un monde sans avenir ni finalité est un monde de l'homogène, de la monotonie et de la répétition. Dans l'espace cartésien règne spontanément le mouvement continu à vitesse constante ; aucun appel dans ce monde ne le soutenait, il se justifie comme une répétition indéfinie d'impulsions créatrices discontinues du Dieu qui le supporte, et qui expose ainsi sa volonté sans révéler son dessein. Nietzsche, en supprimant l'unité divine de l'histoire, ne pouvait retenir de cette litanie cosmique que le retour éternel du même, cette répétition à majestueuse longueur d'onde qui sauve les apparences chatoyantes de la durée dans une abstraction hors de nos prises. Le monde de Camus se condamne au même schéma. Ce n'est pas la volonté transcendante d'un Dieu qu'il ne reconnaît pas, qui soutient l'homme et le monde absurde dans l'être de leur néant. C'est la volonté incessante et obstinée de l'homme, décidé à « faire vivre » l'absurde <sup>218</sup> pour être homme. Aux héros du dépassement, dont Prométhée est le chef, il oppose les héros du recommencement, de la « répétition monotone et passionnée », conscients entre chaque reprise - Sisyphé descendant de sa montagne, vers le rocher qu'il va ressaisir - de la nécessité du moment qui suit, et dans cette conscience plus forts que leur destin. Héros de cette propulsion indéfinie et vaine que l'existentialisme appelle communément transcendance. Après Sisyphé, don Juan, le comédien, le conquérant, voyageur des voyages interminables, et pour finir, le médecin, vaincu monotone, habitué à l'effort sans trêve contre une mort toujours triomphante à

---

<sup>216</sup> Ibid., 86-7, 96, 148, 167.

<sup>217</sup> *L'Étranger*, 58. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>218</sup> *Le Mythe de Sisyphé*, 76-77. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

terme. Heureux cependant, les uns et [92] les autres, car ils ont la plénitude de la vie et l'empire de la conscience <sup>219</sup>.

Bien qu'il se laisse aller une fois à parler de « la tendre indifférence du monde <sup>220</sup> », Camus ne masque point la sécheresse où introduit une telle ontologie. Le cœur minéral de Meursault devant le cercueil de sa mère, l'ennui, plus que le regret, où le laisse le meurtre, rejoint l'affreuse aridité de Martha devant le crime, devant la douleur qu'elle engendre et les déchirements qu'elle entraîne (« J'entends mal les mots d'amour, de joie ou de douleur »), sa haine de la « hideuse tendresse des hommes », ce désir de pierre de rejoindre la pierre <sup>221</sup>. La dureté requise du créateur <sup>222</sup> est sur le même chemin.

L'indifférence semblerait ne laisser jusqu'ici qu'un bilan négatif. Elle offre cependant chez Camus une sorte d'épaisseur ontologique. Il en est des formes basses : l'indifférence de l'habitude, qui traîne partout dans *l'Étranger* ; ce vœu profond auquel nous cédon's tous une fois, qui n'est ni celui de la destruction, ni celui de la création : n'être rien, ne ressembler à rien - vœu sans effet, car le néant ne s'atteint pas plus que l'absolu <sup>223</sup> ; ou encore ce mimétisme de l'abstraction que l'on contracte à la longue, à lutter contre elle <sup>224</sup> et qui découvre ce qu'il y a d'abstraction dans la lutte contre les soi-disant abstraits. Mais il y a aussi l'indifférence supérieure des sommets. Les grands malheurs sont monotones : plutôt que comme un spectacle brûlant, la peste, avec les jours, apparaissait à Oran comme un interminable et morne piétinement. Personne ne savait plus y nourrir de grands sentiments, mais de pauvres désirs, banals, qu'on oserait à peine exprimer. C'est que, dans le malheur de tous, chacun était amené à renoncer à ce qu'il avait de plus personnel, - peut-être faut-il entendre : de baroque, de pittoresque - pour embrasser des sentiments communs, dans une histoire collective. Aussi les assiégés

---

<sup>219</sup> Ibid., 98, 165 s.

<sup>220</sup> *L'Étranger*, 159. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>221</sup> *Le Malentendu*, 52, 96, 98. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>222</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 117. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>223</sup> *Le Minotaure*, « Fontaine », juin 1946.

<sup>224</sup> *La Peste*, 106. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

n'avaient-ils l'air de rien, mais un air commun, tout à fait général, celui que peut donner une vie où l'on ne choisit plus rien, une patience sans avenir, l'obstination aveugle qui, dans les coeurs, remplaçait [93] l'amour <sup>225</sup> : l'indifférence distraite des combattants de toutes les guerres, épuisés de travaux, sans espérance, appliqués seulement à ne pas défaillir dans la tâche quotidienne. Il est significatif que Malraux et Camus aient tous deux relevé cette trace supérieure d'indifférence sur les visages de Piero della Francesca <sup>226</sup>, et jusque sur la face du Christ devant les bourreaux. Nous touchons là une indifférence de plénitude, une sécheresse ardente, qui est celle de la suprême sagesse ; elle se vide d'expression parce qu'elle va au-delà de toute expression : « Car le sage comme l'idiot exprime peu <sup>227</sup>. » Nous touchons un niveau où « l'équivalence rencontre la compréhension passionnée <sup>228</sup> ». Comment dire plus rigoureusement qu'elle tourne alors le dos au général pour rejoindre la vie, dans une sorte de haute tension métaphysique où s'annulent les contraires selon les sens ?

S'y annulent-ils vraiment, en brisant les apparences, ou ne sommes-nous pas arrêtés par une sorte d'image violente et ambiguë sur le chemin du dépassement ? Il faut interroger cette image incertaine entre deux mondes. Une sécheresse d'impuissance s'y mêle à la brûlure d'une consommation, le feu de la passion à la pauvreté de l'âme désespérée. Climat tout africain, qui informe déjà les paysages de *Noces* : « Il faut sans doute vivre longtemps à Alger pour comprendre ce que peut avoir de desséchant un excès de biens naturels. Il n'y a rien ici pour qui voudrait apprendre, s'éduquer ou devenir meilleur. Ce pays est sans leçons. Il ne promet lu ne fait entrevoir. Il se contente de donner, mais à profusion... Singulier pays qui donne à l'homme qu'il nourrit à la fois sa splendeur et sa misère ! La richesse sensuelle dont un homme sensible est pourvu, il n'est pas étonnant qu'elle coïncide avec le dénuement le plus extrême. » La « nudité brûlante et inhumaine » de ces « lieux sans âme et sans recours » confirme, par l'intensité qu'elle distribue sur sa désolation, « qu'un point extrême de pauvreté rejoint toujours le luxe et la richesse du monde » - la nudité évoquant une libération des apparences, un accomplisse-

<sup>225</sup> Ibid., 200-210.

<sup>226</sup> *Noces*, 79, 99. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>227</sup> Ibid., 100.

<sup>228</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 90. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

ment osé, un absolu, en même temps que la profusion de la volupté <sup>229</sup>, [94] Dix fois revient sous la plume de Camus ce contraste simultané du feu et de la glace, de la sécheresse et de la profusion, de l'indifférence et de la passion <sup>230</sup>. Il est peut-être le symbole central de son œuvre ; au fond de son eau claire et glacée, la pierre précieuse qu'il faut aller y chercher, et qui attend d'être délivrée.

Peut-on lui arracher son secret ? Nietzsche, dans les images du froid et du feu, cherchait une sorte de pureté abstraite et inhumaine de la pensée. D'autres, comme le Breton du *Deuxième Manifeste*, poursuivent dans leur confusion « l'anéantissement de l'être en un brillant intérieur qui ne soit pas plus l'âme de la glace que celle du feu ». Camus n'a pas de goût pour cette volatilisation poétique des contraires, où il verrait sans doute une extase comme les autres, un vertige romantique. Il n'annule pas les opposés, il exacerbe leur opposition, il les met en court-circuit. Son univers n'est pas un univers de poète où les substances fusionnent et se transmutent, c'est un univers de moraliste, dont les attitudes s'affrontent et se provoquent. Mais en ce point, il déborde déjà le moraliste. Cette intensité sans modulation, ce climat aride et somptueux évoquent saint Augustin et Jean de la Croix. Ils signifient que le tout est le rien - *todo y nada*. Il n'est plus modestes que l'acteur ou don Juan, qui veulent être innombrables : car choisissant d'être légion, ils ont du même coup choisi de n'être rien <sup>231</sup>. Voici que sous le moraliste balbutie un mystique. Qu'il se rassure. Aucun piège n'est caché sous ce mot, aucun désir de dessiner un Camus chrétien malgré lui. Nous savons assez aujourd'hui que l'athéisme aussi tente les voies mystiques. Il faut seulement souligner, pour la vérité de sa figure, que le mot « modeste », qui vient tant de fois sous sa plume, est lui aussi écartelé entre la banalité irritante d'une vertu affectée, et un sens plus profond, plus essentiel à Camus, qui l'appelle loin de ses fatalités, et ne lui laissera pas de paix.

<sup>229</sup> *Noces*, 45, 91, 102 [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]; *Le Minotoure*.

<sup>230</sup> Par exemple : « un univers brûlant et glacé » (*Le Mythe de Sisyphe*, 83) ; « nuit polaire, veille de l'esprit, d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence » (ibid., 89) ; « ces êtres de feu et de glace » (ibid., 148) ; « ce silence, cette mort des couleurs et des mots pouvaient être aussi bien ceux de l'été que ceux du fléau » (*La Peste*, 161).

<sup>231</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 102, 110. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

L'ambivalence de l'indifférence, nous la retrouvons encore dans sa hantise de l'innocence. Elle aussi vient d'un au-delà de l'éthique. Elle coexiste d'abord et intimement avec une [95] hantise de la culpabilité. Les personnages de Camus se sentent traqués par le sentiment d'une accusation diffuse dirigée sur eux et qui surgit de l'ombre <sup>232</sup>. La protestation d'innocence vient alors en simple compensation de leur hantise. La cause est claire avec Cottard : il plaide d'abord non-coupable contre inconnu, quand personne ne connaît sa faute, puis il accuse le monde entier, souhaite un tremblement de terre qui châtierait indistinctement l'humanité fautive. À ce niveau, l'affirmation de la culpabilité collective n'est qu'une dérivation de la revendication d'innocence ; celle-ci apparaît comme un alibi, et rien de plus. Déjà cependant, pour Camus, elle contient plus que cette simple dérobade. Comme la lumière d'Afrique écrase toute pénombre, il semble que l'intensité de la vie, par elle seule, chasse toute souillure, et impose sa plénitude sans autre justification. Devant les fleurs ou les femmes désirées, le cœur se croit pur par son désir même <sup>233</sup>. C'est de vivre qui assurait l'innocence de Don Juan. La mort seule l'a jeté dans une culpabilité qui n'avait de prise sur lui qu'une fois désarmé de la vie. Le « tout est permis » ne signifie pas que rien n'est défendu : il faut bien un ordre des responsabilités <sup>234</sup>. Mais Camus se refuse à en tirer un ordre des culpabilités <sup>235</sup>. Nous sommes cependant encore dans le champ de l'alibi : au lieu d'accuser l'univers pour excuser l'individu, l'homme traqué par l'invincible obsession de la faute se donne une innocence immédiate et totale de l'univers pour y gagner l'innocence de ses mouvements naturels. Rousseau remplace Vigny. Mais à nouveau toutes ces belles justifications sont troublées par le scandale de la souffrance infligée, de la mort donnée. « Quand j'étais jeune, confesse Tarrou, je vivais avec l'idée de mon innocence, c'est-à-dire avec pas d'idée du tout <sup>236</sup>. » Il vivait surtout sans expérience. L'innocence de l'humanité s'effondre massivement avec la découverte du bourreau. « Nous sommes tous

---

<sup>232</sup> Par exemple Meursault, dans *L'Étranger*, 18, 31 [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]; dans *La Peste*, Cottard, 58, 73.

<sup>233</sup> *Noces*, 90.

<sup>234</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 104. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>235</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>236</sup> *La Peste*, 270 s. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

coupables », affirme Tarrou, après Salavin et Tolstoï. Ou tous infectés, ce qui revient au même. La faute devient alors le fond de l'être, ou un fond de l'être. L'immédiat n'est pas toujours pur et peut-être faut-il aller [96] plus loin : « Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté si vous voulez, c'est un effet de la volonté, et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. » Il n'est plus d'indifférence possible dans un monde où la souffrance existe. Mais une fois présentée sa révélation, toute la première analyse de Camus, toute sa révolte contre les puissances abstraites, sa discipline exacte et impassible de la vie proche, ardente et contenue dans les limites de l'ignorance, ne va-t-elle pas se révéler à son tour comme une sournoise abstraction ? Tout l'effort volontaire du *Mythe*, comme une contrainte prétentieuse et inhumaine ? Au moment où la complicité devient compassion, le inonde de l'indifférence est brisé sur un point. En ce point, le positivisme existentiel qu'essayaient d'imposer *l'Étranger* ou *le Malentendu*, sous la nudité muette du fait pur, entend un appel d'au-delà le mur. Ce qu'il voulait contenir dans une apparence insignifiante déborde hors des limites assignées, vers un problème qui ne laisse plus de repos. L'être est ce qui ne peut se contenir : c'est l'essence même de toute vérité religieuse. La logique du *Mythe* a craqué sur une maille. Nous allons voir la maille filer sans *fin*.

Un aussi rigoureux nettoyage de l'espoir et de la valeur n'était peut-être pas inutile, tant on galvaude l'un et l'autre. Une sorte de théologie négative pour notre époque, où réside l'un des sens de la réaction existentialiste, compose ainsi le premier temps de l'œuvre de Camus. Toute réflexion un peu radicale commence par ce pseudo-nihilisme : Descartes aussi bien que Socrate, Kant que Pascal. Il est par essence *provisoire*, non seulement en ce qu'il n'est qu'une étape sur une démarche plus longue, mais en ce qu'il regarde en avant, qu'il ouvre la voie à un avenir de valeurs. Si l'abstraction de la vingtième année, trop lyrique pour se reconnaître comme telle, conduit d'abord Camus aux affirmations les plus coupantes, il a pris conscience de leurs limites sans renier cette manière abrupte d'être humain qui lui donne son tour romain. Choisir l'histoire contre l'éternel, l'action contre la contemplation, le présent contre l'abstraction, c'est choisir [97] « une vie tout entière vouée à la dispersion ». C'est peut-être pourquoi l'Église était si sévère au comédien, image provocante de l'homme qui littéralement perd (gaspille) son

âme <sup>237</sup>. La guerre est venue, la résistance - la peste, la lutte. Camus a connu dans sa chair ce que c'était qu'un pays, des vies unifiées par un fléau, perdant tout leur sens si ce sens n'était plus que l'amer et désolant présent, il a su que la répétition qu'exaltait *le Mythe* peut être piétinement (ce mot qui revient dix fois dans *la Peste*). On mesure l'ampleur de cette expérience quand la même plume d'où coula *l'Étranger* écrit en 1946 : « Il n'y a pas de vie valable sans projection sur l'avenir, sans promesse de mûrissement et de progrès. Vivre contre un mur, c'est la vie des chiens <sup>238</sup>. »

La guerre est venue, et des hommes qui, comme Camus « ne croyaient pas au sens de ce monde », « en tiraient l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient comme on le voulait », en ont extrait la conséquence que les seules valeurs sont la violence et la ruse, la seule tâche de l'individu, l'accumulation de la puissance, sa seule morale, le réalisme de la conquête. Camus s'est trouvé désarmé devant eux, et sans doute bouleversé de cet échec inattendu. Il le leur avoue dans une lettre ouverte, destinée à la presse clandestine : « À la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions <sup>239</sup>. » La différence, il l'affirme une fois de plus : c'est qu'ils acceptent le désespoir et consentent à l'aggraver en l'érigeant en principe tandis que lui le refuse, et lutte contre ses fatalités ; ils se mettent avec les dieux, lui s'insurge. Mais pourquoi s'insurger ? Pourquoi, dans l'universelle indifférence, ce hérissément têtu, ce rebroussement gratuit ? Nous buterions toujours au point faible de l'indifférence révoltée si Camus ne se mettait à ce moment à prononcer un mot nouveau, celui de valeur, de sens : « Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai. Mais il y a quelque chose qui garde du sens <sup>240</sup>. » Entre ces *Lettres* et *la Peste*, la *Remarque sur la* [98] *révolte* semble exprimer par moments une reprise de la dialectique abstraite sur cette révélation des années de guerre. Tout en faisant éclater de tous côtés la perspective de l'indifférence, elle se persuade qu'elle n'aboutit pas à d'autres conclusions *dernières* que l'analyse ab-

<sup>237</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 114. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>238</sup> *Le siècle de la peur*, Combat.

<sup>239</sup> 4e *Lettre à un ami allemand*, Gallimard, écrit en décembre 1943. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>240</sup> 2e *Lettre*, 36.

surde. Il faut bien s'obstiner. Mais, dans ce cercle inexorable qui cerne notre univers, le deuxième Camus s'est fait un univers différencié à la portée et à l'usage de l'homme, un « absolu relatif », au-delà de l'angoisse, hors de l'éternité. L'absurde reste un cercle métaphysique enrobant le tendre noyau d'un royaume moral. « Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens, et c'est l'homme, parce qu'il est le seul à exiger d'en avoir. Le monde a du moins la vérité de l'homme... » Un premier pas est fait hors de l'absurde : car « il exclut en fait les jugements de valeur, et les jugements de valeur sont ». « Ce qui n'était qu'une passion, j'en connais maintenant les raisons <sup>241</sup>. »

L'homme, c'est encore bien vague, de tant de façons émouvantes que le mot soit retourné. Il faut préciser. Pour *le Mythe* déjà, son visage et sa fraternité figuraient les vraies richesses <sup>242</sup>. Mais dans l'aride indifférence de l'absurde, il semblait venu de nulle part ; étranger à la plus impérieuse expérience, il évoquait à vrai dire ce dont la réflexion absurde ne voulait à aucun prix : une grâce de l'au-delà. Le voici maintenant qui surgit du fruit même de la révolte. Est-ce l'individu, par l'individu perçu et aimé ? *Le Mythe* déjà en faisait grand cas. Mais l'individu lui apparaît dérisoire et humilié, une cause perdue. Il faut chercher plus loin. Ici Camus rejoint le grand tempérament anarchiste pour qui la fraternité passe avant l'individu. Le mouvement de révolte n'est pas en son essence un mouvement égoïste. L'individu n'est pas à lui seul la valeur à défendre : par la révolte, l'homme se dépasse dans autrui (et voici la valeur morale régénérée par une genèse métaphysique). Ici encore, Camus marque explicitement le progrès sur la première analyse de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde : « Dans [99] l'expérience absurde, la tragédie est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective. Elle est l'aventure de tous <sup>243</sup>. » Cette transformation des destins individuels en histoire collective est plus évidente que jamais lors des grands fléaux <sup>244</sup>. Ainsi, dans l'univers de la révolte, qui remplace plus qu'il ne le prolonge l'univers de l'absurde, l'homme n'est pas une idée - ce n'en est une,

<sup>241</sup> *Remarque sur la violence*, 22, et 4e Lettre, 72 s.

<sup>242</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, 121. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>243</sup> *Remarque sur la violence*, 12.

<sup>244</sup> *La Peste*, 187. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

et une idée courte, que quand il se détourne de l'amour <sup>245</sup> : l'homme, c'est immédiatement *les hommes*.

Mais beaucoup de désespoirs réunis ne font pas un espoir, beaucoup de non-valeurs, une valeur. Pour que l'homme s'attache à l'homme, il faut qu'il trouve en l'homme autre chose qu'un prétexte à calcul ou une chance théorique : cette autre chose, c'est sa dignité, la part de lui-même supérieure à la condition qui lui est faite, la part qui s'offre à l'amour. Telle est la première valeur, cogito de toute valeur. Ainsi la révolte nous permet-elle d'affirmer qu'il y a une condition humaine, ce qui n'est pas si évident, puisque certains peuvent traiter l'homme en chose ou en animal <sup>246</sup>. La première morale, jaillie de la première valeur, est la morale de la compréhension <sup>247</sup>. Il est une vieille confiance humaine qui a toujours fait croire à l'homme que l'on pouvait tirer d'un homme des réactions humaines en lui parlant le langage de l'humanité. L'horreur de notre temps, c'est que nous sommes en train de la perdre. « Le long dialogue des hommes vient de s'arrêter <sup>248</sup>. »

On se rappelle l'importance que Camus a toujours attribuée au corps. Il est l'évidence nette, la chaude présence, la raison incontestable. Quand il rencontre la valeur, entre deux approximations, Camus préfère l'approximation charnelle que livre un visage ou une main à celle que retient une idée. Exister, c'est d'abord vivre. L'homme, c'est d'abord et surtout l'affirmation vivante de chaque vivant. Aussi, quand tant de docteurs s'empressent à sauver les âmes, le cri de ralliement de Camus est-il avant tout autre : « Sauver les [100] corps. » *Ni victimes ni bourreaux* \* : le refus du meurtre et de la complicité au meurtre s'affirme de plus en plus comme le thème dominant de cette seconde période.

---

<sup>245</sup> Ibid., 183.

<sup>246</sup> *Remarque sur la violence*, 13, 22.

<sup>247</sup> *La Peste*, 149. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>248</sup> Le siècle de la peur, *Combat*.

\* Titre d'une série d'articles dans *Combat*.

Il occupait déjà une place centrale dans la première époque. Mais il n'engageait pas alors la passion morale. Il hantait l'œuvre plus qu'il ne l'inspirait. Le crime s'y montrait vain, plus que révoltant. Il était un cas crucial, d'où ressortait l'inanité de toute action absolue, dans la négation comme dans l'espoir. Le thème du meurtre était au service du thème de l'indifférence. Il était là cependant, comme une obsession qui n'avait pas encore trouvé son sens. Le sujet immédiat de *l'Étranger*, du *Malentendu*, de *Caligula*, ce n'est pas l'amour, ce n'est pas l'aventure, c'est le crime.

Entre tous les crimes se détachait déjà celui qui cherche à se justifier devant soi : la peine de mort, le seul où l'homme prétende annuler son semblable au nom de la valeur de l'homme, en priant même le condamné de collaborer moralement à sa disparition. *L'Étranger* est l'histoire d'une exécution capitale. Le condamné, jusque-là indifférent à tout problème, ne s'émeut vaguement que devant elle : « Comment n'avais-je pas vu que rien n'était plus important qu'une exécution capitale et que dans un sens, c'est même la seule chose vraiment intéressante pour un homme <sup>249</sup>. » Encore à la veille du drame, y fixe-t-il mal son esprit. Que serait-ce s'il n'était pas en cause ? Les gens n'ont pas d'imagination pour la mort des autres <sup>250</sup>. Et « il y a toujours en nous quelque chose qui se laisse aller à l'instinct, au mépris de l'intelligence, au culte de l'efficacité <sup>251</sup> ». Dès ce moment Camus est fixé à la méditation bouleversante du meurtre légal, et plus généralement du meurtre à prétextes rationnels. Au moment même où il écrivait les *Lettres à un ami allemand*, le résistant en lui essayait avec douleur d'accorder sa volonté de résistance au mal et aux violences qu'elle secondait bon gré, mal gré. Il le fait en phrases embarrassées <sup>252</sup>. Il essaye alors de vaincre ce soupçon où il tenait l'héroïsme et les [101] moyens violents. Il confesse presque son entêtement : il a fallu un long détour et beaucoup de retard pour arriver à admettre l'inadmissible, mais c'est fait. Du moins l'affirme-t-il : d'une voix mal assurée. Il se persuade que, contrairement à ce qu'il pensait, l'esprit doit s'unir à l'épée pour vaincre l'épée quand l'épée combattue sert le meurtre pur ; il cherche « un juste équilibre entre le

<sup>249</sup> *L'Étranger*, 143. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>250</sup> *Sauver les Corps, Combat, La Peste*, 51.

<sup>251</sup> *Lettres à un ami allemand*, 18. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>252</sup> *Ibid.*, 19 s.

sacrifice et le goût du bonheur, entre l'esprit et l'épée ». Il n'est qu'à relire ces textes pour entendre combien la voix défaille en les proférant. Rapprochez le ton, triomphant de certitude, de *Ni victimes ni bourreaux*, où plus rien ne le gêne dans l'absolue affirmation de la non-violence. Peut-être est-il déjà tombé dans l'abstraction et était-il plus complètement lui-même à l'heure du débat. Mais ses idées s'emportent lorsqu'il prend sous son regard la vie ou la mort d'un homme. On se rappelle la confession de Tarrou. Adolescent, son père, procureur, l'entraîne à un procès. Jusque-là il ne pensait au principal intéressé que sous la catégorie très générale et commode d'« inculpé ». Mais cet homme est là, avec son air de hibou effarouché par une lumière trop vive. Le nœud de sa cravate n'est pas tout à fait en face de l'angle du col. Il se ronge une seule main, la droite : *il est vivant*. Tarrou enfant assiste à l'exécution, « à ce qu'on appelle poliment une exécution et qu'il faut bien appeler le plus abject des assassinats \* ». Maintenant il sait. Il a quitté son père. Il a combattu cette société qui tuait, et on lui a dit qu'il fallait tuer encore pour créer une société qui ne tuerait plus. Il l'a cru jusqu'au jour bouleversant où il a vu fusiller un homme. Le voile à ce moment est tout à fait tombé. « J'ai compris alors que moi, du moins, je n'avais pas cessé d'être un pestiféré pendant toutes ces longues années où pourtant, de toute mon âme, je croyais lutter justement contre la peste. J'ai appris que j'avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j'avais même provoqué cette mort en [102] trouvant bons les actions et les principes qui l'avaient fatalement entraînée. » Il y a ainsi des milliers de petits pestiférés, et si l'on accepte les raisons qu'ils invoquent, on ne peut plus rejeter celles des grands pestiférés. Camus s'était aperçu que la passion de l'indifférence absolue menait au nazisme qu'il combattait. Après coup il pense qu'il y va aussi bien par les concessions sur la violence qu'il fait à l'anti-nazisme. De tous côtés la peste le cerne, la complicité le guette. Il se sent, par la raison, emporté loin des hommes. Arrière à nouveau les pouvoirs abstraits. Il ne veut plus de logiques. Il ne veut plus voir que le trou dans la poitrine : « et je me disais qu'en attendant, et pour ma part au moins, je refuserais de jamais donner une seule raison, une seule, vous entendez à cette dégoûtante boucherie. Oui, j'ai choisi cet aveuglement obstiné en attendant de voir plus clair ».

---

\* Cette page de *la Peste* (272 s.), évoque, presque dans les termes, une page de Tolstoï dans *Que devons-nous faire ?* On pense également bien entendu, à *l'Affaire Mauritzius*.

Aveuglement obstiné : ce que les attitudes de Camus ont de total et de volontairement court, de têtu et de « modeste » est retenu dans ces deux mots. Il faudrait parler chez lui d'une pensée morale au sens où l'on parle d'une pensée plastique : non pas des idées qui s'appliquent à l'action, mais la saisie immédiate dans sa forme éthique d'une situation humaine, à travers le geste même qui y répond. C'est à la fois sa force, la force de l'immédiat, et sa faiblesse, la faiblesse de l'implicite. Rien ne serait plus faux que d'étaler ici sa passion morale en théorie. Il faut bien l'éclairer cependant.

La vie n'est pas pour lui la passion sauvage et impérieuse qui veut prendre et soumettre. Mais c'est chez lui un fait que rien ne justifie. Affirmée simplement, sans autre valeur incluse, la vie est couleur et intensité, et n'a d'autre règle que son exaltation. Si elle choisit délire et paroxysme, tant pis. Une philosophie qui ne connaît d'autre valeur n'a pas de remontrances à lui faire à ce moment, si ce n'est au nom d'un goût injustifiable. D'où l'impression monotone de répétition et de verbalisme que donnent ceux qui l'invoquent aux moments décisifs, dans des situations tellement plus riches que ce concept, le plus vague des concepts : « La révolution [103] pour la vie, pour donner une chance à la vie » ; « la bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil ». Bien sûr - qui ne serait d'accord ? Mais la vie, les lendemains qui chantent, est-ce une politique ? Est-ce une éthique ? Tout se débat ensuite. Camus dirait que la vie n'est pas un concept, mais une ferveur. Certes, mais ériger la vie en valeur suprême et la mort en mal absolu, n'est-ce pas bientôt abaisser les valeurs de vie ? La vie à tout prix, c'est bientôt la vie à n'importe quel prix. Et trop souvent l'importance morale attribuée au meurtre d'autrui (à propos de la guerre notamment), n'est qu'une projection de la peur biologique de la mort.

Cette ambivalence de la pitié, Camus en a sans doute conscience. Mais il ne parle jamais ici de la vie, ni même tellement de la mort, il parle du meurtre. Il ne semble pas à ce point ému du fait que les hommes meurent, mais du fait qu'ils donnent la mort, et par là, semblables au suicidé collaborent à l'absurde au lieu de lui résister. Tout au moins pense-t-il sur les deux niveaux à la fois, La permanente tension entre le bonheur et la grandeur qui vibre dans son œuvre s'étale ici du plan de la victime au plan du bourreau. C'est au nom du bonheur qu'il prend le parti des victimes, au nom de la valeur qu'il dénonce le bourreau. Sa compassion - qui exclut l'héroïsme, l'aventure, la violence, valeurs du désespoir conquérant - pourrait,

dans la dialectique déprimante du bonheur, le conduire à cette pitié vague et académique qui prend lentement son parti des désordres pourvu qu'il n'y ait ni sang versé ni violence manifeste. Mais la révolte contre le bourreau ramène la force éthique que la passion du bonheur tend à désarmer.

Au surplus, le sentiment n'est pas seul en jeu, qui, seul, glisse dangereusement à la sentimentalité. Un univers s'organise parmi nous, où le meurtre n'est plus un accident, le meurtrier un hors-la-loi. Un univers où la conspiration du meurtre devient institutionnelle, s'érige en technique de gouvernement. Il se perfectionne à ce point que l'exécution du meurtre peut y devenir théoriquement inutile, quand la [104] menace oppressante de la mort suffit à entraîner l'effet voulu. De même qu'Hitler se fût fort bien passé de la guerre s'il avait pu par d'autres moyens aboutir aux mêmes fins, de même l'Europe commence à supprimer la peine de mort à l'époque où elle s'abandonne sans frein à toutes les formes surnoises de la violence. Le meurtre accompli ou suspendu, à ce point de l'histoire où renaît aussi la torture, ne signe plus seulement un acte contre la vie, mais une entreprise de servitude. Tolstoï, qui n'était pas sans verser pourtant dans le vague sentimental et idéaliste, avait saisi ce nœud crucial : « Tout asservissement d'un homme par un autre n'est basé que sur ce fait qu'un homme peut priver l'autre de la vie, et, restant dans cette situation menaçante, forcer l'autre à accomplir sa volonté <sup>253</sup>. » L'homme est asservi au système, à cette idée que « ceux qui ont un plan de l'organisation sociale ont le droit et la faculté de façonner d'après ce plan la vie des autres <sup>254</sup> ». Et voici revenir les pouvoirs abstraits. Tolstoï, comme Camus, localisait la racine du mal au point où la relation de l'homme à l'homme le cède à l'autorité d'un abstrait. Il comparait la science politique à la religion. Il l'accusait de propager la même superstition, à savoir « que l'homme n'a pas seulement des devoirs envers l'homme mais qu'il en a de plus importants envers un être imaginaire. Pour la théologie, cet être imaginaire c'est Dieu, pour la science politique c'est l'État <sup>255</sup> ». On tue rarement par mauvaise volonté, pense Camus, on tue par ignorance : l'ignorance croit tout savoir, et cette suffisance-là bascule dans le monde des idées absolues et du messianisme sans nuances. C'est alors qu'elle s'autorise à meurtrir. On tue surtout par abstraction : on oublie pour l'idée la beauté inoublia-

---

<sup>253</sup> *Que devons-nous faire ?* ch. XI.

<sup>254</sup> *Dernières paroles.*

<sup>255</sup> *Que devons-nous faire ?* ch. XXI.

ble du monde et des visages, et l'idée, aveugle, se donne un monde aveugle de bourreaux et de machines qui frappe par une procuration de plus en plus éloignée <sup>256</sup>.

Tolstoï accusait les systèmes abstraits, les systèmes d'idée - Hegel, Comte, Spencer - qui faisaient de la société des hommes un organisme, de la mener par deux voies à l'inhumain : en supprimant la responsabilité de chaque individu [105] dans le mal social, ils justifiaient le désordre établi par la logique immanente de l'ensemble ; ils rejetaient l'appel de chaque opprimé au nom des nécessités du Système. Depuis, le système s'est fait chair : des manuels de philosophie il a glissé aux rouages de la police, les philosophes passent avec uniforme à la section des justifications. L'abstraction a pris le pouvoir. L'humiliation des pouvoirs abstraits ne suffit plus : elle appelle la révolte contre le Pouvoir abstrait. C'est à celle-ci que se donne désormais Camus. Dans *les Justes*, il a essayé d'avancer l'indulgence aussi loin que possible sur la route de ceux qui, par révolte ou générosité, tuent et oppriment. Ils ne se trouvent sous sa plume qu'une justification : ils donnent leur vie en prenant celle d'autrui. L'argument est faible : comme si l'on annulait la mort par la mort ! D'autres viendront, qui s'autoriseront des premiers pour tuer, et qui ne donneront pas leur vie. Il faut rompre, dès le départ.

Il était difficile à Camus de ne pas subir dans ce paysage l'attraction de la vieille sensibilité anarchiste, avec sa richesse humaine et son infantilisme politique mêlés. Toute la question est à ce point : peut-on se passer de l'abstrait ? Et plus encore : l'abstrait n'est-il pas le dangereux mais nécessaire détour de toute avance humaine ? Il est facile de le poursuivre dans les décadences, squelette aigu des sociétés sans âme, machine folle et meurtrière. Mais il est aussi à l'origine de toutes les grandes périodes de pensée, d'art et de foi, qu'il s'agisse de l'art préroman, de la logique grecque, des discussions sur la Trinité et sur l'union hypostatique, ou de la science cartésienne. Il est à l'origine de toute vie sociale. L'insurrection générale contre l'abstrait, qui veut porter également contre le guichetier grincheux de nos mairies et contre le Léviathan totalitaire, est à son tour une abstraction. C'est elle qui fait la faiblesse de *l'État de siège*. Elle n'offre pas de prise à une action raisonnable. À la rigueur, *l'humiliation* des pouvoirs abstraits est un projet catastrophique, une manière d'é luder le chemin qui peut seul assurer nos prises

---

<sup>256</sup> *La Peste*, 145, 150, 183. *Le siècle de la peur*, *Combat*.

contre l'évasion. Ce refus des médiations est un [106] excès fréquent des pensées existentielles. Ce sont tout de même les mathématiques qui, en fin de compte, ont soumis la pierre aux formes de la prière, et quand notre cœur le voudra, ce sont aussi des calculs qui feront, où il le dira mais comme elles le pourront, les sociétés équitables.

Mais à chaque homme sa voix, et à chaque voix ses limites, qui renforcent sa portée. Là où Camus ne s'égaré pas, c'est quand, laissant à d'autres l'intelligence des entreprises, il s'approche de chacun de nous pour lui jeter à la face le visage de l'homme et le cingler avec les mots de l'énergie, de la pitié et de la honte. Tolstoï projette encore ici son ombre. À l'un ni à l'autre il ne faut demander de parler politiquement des sociétés. S'ils voulaient donner un tel sens à leurs apostrophes, ils se tromperaient tout autant sur leur propos que ceux qui iraient y chercher une politique, ou une apolitique. L'un et l'autre sont faits pour parler au politique du dehors, de cette seule perspective où il cesse d'être une agitation pour dérouter les sophismes endormeurs, secouer l'inconscience complice, crever à travers lui « le beau silence des sociétés parfaites ». Ce silence de mort repose sur la solidarité des individus dans l'innocence officielle du Système. Il faut ébranler en eux le tourment de leur complicité dans le crime. Le mythe du piétinement, qui passe de *la Peste à l'État de siège*<sup>257</sup>, prend à ce point son sens aigu. Le monde du Système est à l'opposé du monde de l'horreur. Sa trouvaille démoniaque est de rendre l'horreur insensible par la régularité de ses mécanismes et par l'hypnose de ses témoins (on retrouve ici Bernanos et le sentiment de l'invisibilité progressive du démoniaque dans le médiocre quotidien). Les rouages de l'oppression moderne fascinent l'opprimé par leur silence huilé, leurs formes calculées et lustrées, leur douce puissance impérieuse. L'intelligence, encore rebelle au début, se soumet bientôt sous leur effet, les docteurs la torpillent, les amuseurs l'endorment. La peur fait le reste. Où est-il le temps où l'indifférence paraissait une rude et tonique conquête sur la veulerie ? Voilà qu'elle s'installe au bout de l'avilissement. [107] Qu'une telle issue, pour l'écrivain qui a écrit *l'Étranger* et *le Malentendu*, ces portraits de robots spirituels, soit aussi poignante que l'apparition du nazisme au bout des chemins de l'absurde, qui en douterait ? Pour la deuxième fois, Camus se heurte en ennemi à la logique de son propre univers. À ce moment où l'homme est mort après Dieu, où dans le vide industriel « tout continue de ne pas continuer »,

---

<sup>257</sup> Par exemple, 131, 175.

il ne reste qu'à chercher le mangeur d'absolu qui a dompté sa peur et affirme sans baisser les yeux la force invincible de l'homme. C'est la puissance de cet homme que chante cette sorte d'Apocalypse, triomphante comme aucune œuvre antérieure, *l'État de siège*, « une force que vous ne réduirez pas, une folie claire, mêlée de peur et de courage, ignorante et victorieuse à tout jamais ». Un homme, un homme, un seul qui écrase la peur, et le Système grince, se grippe, révèle son impuissance : « Il me faut être maître de tout, et je ne le suis de rien. » Le XXe siècle sera le siècle de ces hommes-là : Camus, par eux, a retrouvé l'héroïsme.

Toute la lumière de son oeuvre récente n'est pas concentrée sur ces seuls héros de la liberté. Il y a tous les autres et en lui une « universelle pitié <sup>258</sup> ». Le dictateur de *la Peste* connaît sa philosophie de désespéré solitaire, il essaye de la séduire par le mépris des hommes : n'est-ce pas ces mêmes paroles que pouvait lui chuchoter à l'oreille l'ami allemand avec lequel il se débattait vers 1942 sur la terrible pente de l'indifférence passionnée ? Mais comme Bernanos et par d'autres voies, Camus a renoncé à la route brève qui mène du désespoir au mépris. Ces malheureux, dont les rares révoltes évoquent les soubresauts de la bête accablée plus que l'énergie brûlante de la foi, il les voit au cœur d'eux-mêmes intoxiqués, malades, victimes plus que cruels et bourreaux. Sa colère s'est concentrée au point vif : « Je ne méprise que les bourreaux. » Il est fidèle à l'humanité blessée de tous les autres. La dernière chance de la violence, c'est que ses ennemis l'adoptent pour la combattre : ainsi l'amorcent-ils à nouveau quand elle faiblit, et l'entretiennent depuis des siècles. « Ni peur, ni haine, c'est là notre victoire. » [108] S'échauffer, c'est commencer à tuer : Camus préfère l'ironie dure, fouettante, qui secoue, et ne laisse pas de traces, car ce seraient les traces de la honte. Refusant l'innocence qui se proclame et couvre le crime, hanté cependant comme tous les hommes d'aujourd'hui par l'innocence autant que par la faute, il découvre sous la faiblesse universelle une universelle innocence, non plus abstraite et stérile comme celle de l'univers indifférent, mais répandue comme une tendre grâce au cœur des coupables, et qui s'émeut dès qu'approche la compassion. « Le mal qui est dans le monde vient presque toujours de l'ignorance, et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée. » Il y a chez ces hommes plus à admirer qu'à mépriser. Nous parlions de démoniaque. Mais il n'y a dans un tel

---

<sup>258</sup> *La Peste*, 213. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

univers aucune part définitive pour le diable : ce Méditerranéen est plus platonicien qu'espagnol ; comme sous le ciel d'Athènes, si tragique soit le monde qu'il évoque, la lumière suffit à guérir les plaies. Tout homme redevient un jour humain ; le journaliste Rambert qui un temps n'écoula que l'égoïsme de l'amour ; le juge d'instruction Othon qui jusqu'à la mort de son enfant semblait un pantin de cire ; et sinon l'impardonnable Bourreau, le maître du Système, du moins, à ses côtés, sa propre secrétaire, exécutante ponctuelle et inanimée jusqu'à ce que le contact d'une fierté d'homme réussisse à réveiller en elle une faiblesse - une ombre de salut. Toucherions-nous une nouvelle indifférence, une indifférence de pitié à une exception près ? Mais comment cette exception, en introduisant le Mal absolu, ne bouleverserait-elle pas l'attendrissement facile de l'éthique sentimentale qui semble poindre ici ?

Une sorte de quiétisme semble être la tentation permanente de la spiritualité de Camus. La violence africaine, qui aime contraste et lutte, combat avec lui. C'est pourquoi sans doute nous avons trouvé dans ses démarches un tour si volontaire, une telle passion de discipline : il faut fouetter l'heureux sommeil méditerranéen de l'indifférence ou de l'indulgence. Même quand il dialogue, Camus semble toujours [109] lutter contre un abandon. Ne serait-ce pas une défense contre cette nonchalance ontologique qu'il accueille peut-être trop complaisamment à l'âge des fortes influences chez son premier maître Jean Grenier ? Mais une morale de la tenue n'est pas encore une morale. Ce n'est pas seulement hors de la politique que se retient Camus quand il refuse tout entraînement hors des passions subjectives : révolte, attendrissement, obstination aveugle, courage désespéré. L'amour des hommes, ce n'est pas seulement de ressentir leur amour, c'est d'assumer leur condition, de les suivre dans les chemins boueux et les travaux imparfaits. C'est dans les limites de l'acceptable, travailler à leur impur labeur. Sinon le seuil de l'éthique même n'est pas encore franchi. L'esprit de modestie, ou il est un subtil orgueil de replié, ou il est cette générosité attentive et industrieuse. Il y a chez Camus un trop perpétuel refus de soi pour qu'on ne dénonce pas ici la racine de ce qui en lui reste inauthentique.

Nous l'avons vu porté au seuil d'un monde nouveau, encore partagé entre les chemins qu'il quitte et ceux qu'il découvre. Il est prématuré de dire que son œuvre ait opéré une véritable conversion. Des signes seulement s'allument dans l'ombre. Honnête, modeste avec lui-même, il tâtonne. Diego, son porte-parole de *l'État de*

*siège*, où est sa passion ? Fierté ? Orgueil ? Certes oui, mais qu'ils lui soient reprochés par l'Ennemi est un signe qu'il y a autre chose encore. Pitié ? Soit aussi. Mais ce n'est pas Charité : il meurt seul, et se garde encore d'exagérer : « Non, il n'y a pas de justice, mais il y a des limites \* . » Cependant, dans l'admirable balancement du bonheur à la grandeur qui lentement porte en haute mer l'œuvre de Camus, la grandeur, en fin de compte, sait avoir le dessus quand l'essentiel est en cause. « Je me suis mis en règle avec la force », halète Diego mourant, qui vient de sacrifier son amour à « une horrible idée [110] d'homme ». « Mais c'est une force qui dévore tout, le bonheur n'y a pas de place. » Pour la première fois, sur cette victoire, le vent de l'espoir balaye largement un livre de Camus. « Qui parle de désespérer ? le désespoir est un bâillon. Et c'est le tonnerre de l'espoir, la fulguration du bonheur qui déchirent le silence de cette ville assiégée. » L'espoir, c'est peut-être simplement la confiance que le bonheur fait à la grandeur. Quelque part, dans les écrits récents de Camus, nous avons entendu une rupture sourde. Une amarre s'est rompue. Une liberté a été gagnée. Nous savons peut-être de quelle rive elle s'éloigne. Est-ce le vieil ivrogne Nada qui nous la désigne ? « On ne peut pas bien vivre en sachant que l'homme n'est rien et que la face de Dieu est « affreuse ». Nous ne savons pas de quelles rives elle s'approche. Et peu importent les chemins d'une vie généreuse. Encore faut-il aux plus rudes marins des provisions de route et une connaissance des astres suffisante pour l'ambition qu'ils se sont donnée. » Un certain essoufflement de l'œuvre de Camus, depuis *la Peste*, ne semble guère contestable, au moment même où elle se fait plus émouvante : ce n'est pas l'homme qui est à sec, ce sont les sources qui se tarissent. On lui souhaite d'en trouver de nouvelles. Car est-il plus désolant spectacle que de voir une grande force spirituelle menacée d'inanition ?

---

\* Sauver l'homme, disait pourtant la *lettre à un ami allemand*, « ce n'est pas le mutiler, c'est donner ses chances à la justice qu'il est le seul à concevoir ».

[111]

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

### III

---

## Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes

[Retour à la table des matières](#)

[112] **Paru dans** *Pour ou contre l'existentialisme, débat*, Éditions Atlas,  
**1949.**

[113]

## 1.

Critiquer l'existentialisme du point de vue chrétien ? Je suis trois fois embarrassé.

D'abord parce que l'existentialisme, c'est bien vague ou bien vaste. Quand on confondait encore l'existentialisme avec une petite fièvre de café ou même avec le sérieux et déjà monumental effort de Sartre, j'ai cru bon <sup>259</sup> de rétablir dans son envergure l'arbre des existentialismes : enraciné sur Pascal et Kierkegaard, poussant d'un côté, avant Sartre Husserl, Heidegger et Nietzsche, de l'autre Chestov et Berdiaeff, Blondel et Buber, Jaspers et Gabriel Marcel, il déploie sur le fond plat du XIXe siècle la double ramure d'un athéisme robuste et d'un christianisme re-verdissant. Ce n'était point diminuer Sartre, c'était l'entourer d'un murmure de complicités et de questions. Aussi bien, est-il difficile de dialoguer avec lui sans le faire avec toute cette famille plus ou moins amie, plus ou moins discordante. Puisque, nous adressant ici à un large public d'honnêtes gens et en bien peu de pages pour d'aussi difficiles problèmes il nous faut renoncer à philosopher en rigueur, et nous contenter d'éveiller les esprits au souffle de ces philosophies, nous ne nous priverons pas de sauter de l'une à l'autre et de projeter parfois l'existentialisme de Sartre sur des horizons vers lesquels il n'avance pas nécessairement tout en se projetant sur eux.

Ma seconde gêne vient de ce qu'on me demande de figurer délibérément par la disposition même de ce livre, parmi les critiques de Sartre. Je me sens de ce fait aussi gêné que [114] ce garçon de café de *l'Être et le Néant* que l'on veut réduire à *être* (à n'être que) garçon de café, et qui ne s'y résigne point. Je ne pense pas pour

---

<sup>259</sup> *Introduction aux existentialismes*, Denoël, 1947 (*Oeuvres*, t. III, p. 67).

autant, avec le stérile libéralisme de la critique moderne, que la seule tâche qui nous sollicite devant une pensée nouvelle soit de la comprendre, de l'expliquer, de l'étaler en savoir, et la suprême grossièreté, de la juger. Mais comprendre, expliciter, révéler une pensée nouvelle (à la fois à soi-même, à l'auteur et à autrui), surtout une pensée naissante, se révéler en elle et à travers elle, même quand on le fait contre elle, sont des tâches préalables et essentielles de la réflexion critique ; et si l'adversaire est de taille, il n'est personne qui ne s'enrichisse de lui dans les condamnations même qu'il lui porte. Or, si la pensée de Sartre a déchaîné une mode, on ne peut pas dire qu'elle ait éveillé assez de compréhension encore pour que, dans les débats où on l'engage, il soit authentiquement question d'elle, et non pas de quelque caricature qui se ridiculise, en voulant ridiculiser. À ses principaux adversaires chrétiens, marxistes, rationalistes, qu'elle bousculait ensemble, elle est apparue d'emblée sous le visage du scandale. Ils ont réagi par une irritation défensive, par un mouvement d'exaspération qui ne les a pas toujours laissés clairvoyants et justes. Il n'est qu'à relire Gabriel Marcel, Benda ou Henri Lefebvre. Francis Jeanson, dans un ouvrage remarquable de lucidité et de maîtrise, a tenté un tout autre travail de pénétration par l'intérieur <sup>260</sup>. Si, satisfaisant tout de même à la confrontation de perspectives que l'on recherche ici, je jugerai plus qu'il ne fait, mon ambition est cependant, sur un registre moins technique que le sien, de garder avec mon auteur la même honnête retenue. Il faut juger, mais il faut juger sans présomption ni prévention et avec une pensée trop provocante il est bien difficile de s'en garder au premier mouvement. Je n'ai pas moins que d'autres quelques premiers mouvements à me reprocher à l'endroit de Sartre, et je voudrais donner ici un nouveau profil de cette image en devenir continu que développe en nous une pensée puissante.

Enfin, ce jugement, on me prie de le prononcer au nom [115] de « la pensée chrétienne ». Le malheur est que je ne sais pas ce que c'est que *la* pensée chrétienne. Il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a de doctrine sociale chrétienne ou de politique chrétienne. Il y a une inspiration chrétienne, qui traverse l'histoire comme un vaste geste d'où retombe une pluie de philosophies chatoyantes dont deux millénaires ne nous ont encore donné que des prémisses, dans le canton de l'Europe latine. Il y a des données chrétiennes où s'abreuve la pensée philosophique, mais ce sont des données supra-philosophiques, et les philosophes

---

<sup>260</sup> *Le Problème moral et la pensée*, de Sartre, éd. du Myrte, 1947.

chrétiens ne sont pas encore très d'accord sur les chemins qui les relient à la philosophie. Qui, devant Sartre, représentera « le christianisme » ? Saint Augustin ou saint Thomas ? Pascal le tragique ou Leibniz le négociateur ? Kierkegaard ou Maritain ? Le christianisme est un Évangile de vie, il n'est pas une philosophie. S'il a mission de déposer aussi des philosophies comme des institutions et des cathédrales, des visages d'hommes et de belles actions, des paradoxes et des vertus, il ne saurait s'épuiser dans aucune de ses alluvions. Aujourd'hui, où il cherche à se reprendre derrière une trop lourde mémoire, moins que jamais. D'une réaction où joue un tempérament, d'une riposte où s'insère une expérience particulière de pensée, d'un éclairage où le plus attentif des croyants mêlera toujours ses propres lumières à celles qu'il essaye de capter, laisser entendre qu'ils sont *la* perspective chrétienne d'une philosophie dont on délibère, c'est tromper l'interlocuteur et se tromper soi-même. Un critique, dont l'ensemble du projet personnel comporte la progressive élucidation d'une perspective chrétienne de l'univers, introduira spontanément cette perspective dans sa recherche, bien que, rétrécie et déformée par les limites de son existence propre. C'est en ce sens que mon étude peut répondre à ce que l'on attend d'elle. Mais confronter christianisme et existentialisme comme deux contenus dont on établit le bilan et les rapports serait la plus fâcheuse manière de s'engager dans ce que l'existentialisme appelle justement la pensée inauthentique. Et il serait de ma part prétentieux et coupable de laisser [116] imputer au christianisme les frontières de ma pénétration critique. Il est plus d'une fois arrivé au surplus qu'une philosophie athée découvre à la place du christianisme de ses contemporains des paysages où le christianisme retrouvera plus tard un coin de patrie, mais qu'au premier abord déconcerté, il refuse de reconnaître. Aussi bien la prudence, l'attention spirituelle, un certain désintéressement et comme une générosité de l'esprit sont, pour le chrétien, des vertus plus sûres qu'un usage intempêtif de l'anathème.

On est habitué, enfin, quand naît parmi nous une philosophie ou une politique nouvelle, que le chrétien y apporte un jugement d'abord moral, ou plutôt moralisant, du type : vos idées vous mènent à telles et telles conséquences, incompatibles avec la morale chrétienne, elles sont donc condamnables. Ce procédé irrite, et le chrétien ne comprend pas toujours pourquoi. D'abord c'est une facilité : une philosophie, une politique reposent sur une analyse de structures et de faits qu'il faut aborder sur son propre terrain, avec la même rigueur technique qu'elle met en

oeuvre, au lieu de l'enrober de vagues réprobations morales. Et puis, entre une inspiration de pensée et ce que l'usage en retient, ou est susceptible d'en retenir, jouent des forces de déviation extérieures à cette inspiration, et dont on ne saurait lui imputer la responsabilité : que dirait-on si l'on jugeait le christianisme par la Rome des Borgia, la simonie, les horreurs de l'Inquisition, les dragonnades et toutes les pieuses justifications modernes de l'oppression capitaliste ? Certains jugent aussi vite de l'existentialisme ou du marxisme dans leurs effets, apparents ou supposés. Il faut aller plus loin. Il n'y a pas seulement pour dévier la pratique des philosophies et des religions, les acoquinages de la route et le détournement par tiers. Chacune est une aventure entre des abîmes, chacune a sa lourdeur qui la pousse à chaque moment vers la caricature d'elle-même. Le christianisme, pour peu qu'on le comprenne juste assez de travers, risque d'encourager une sorte de fatalisme dévot, dégradation de l'idée de providence, une sorte de masochisme cafard, dégradation [117] de la vertu d'humilité, une tournure crédule, dégradation de l'esprit de foi, une bonne humeur satisfaisante, dégradation de l'espérance, un sentimentalisme invertébré, dégradation de la charité. J'en passe. Et l'on trouvera plus de chrétiens peut-être pour porter l'image de ce christianisme dévitalisé que son authentique visage. Ceux qui, fût-ce avec le génie de Nietzsche, jugent le christianisme sur ce sous-produit, largement répandu, nous les renvoyons au christianisme authentique qui le renie plus vivement encore que ses adversaires. Par quelle mauvaise foi imposerions-nous à l'existentialisme une solidarité que nous refusons ailleurs ? Que d'innombrables désespérés de brasserie deviennent amers à force d'apéritifs, que les décadences d'une société en désarroi découvrent chez Sartre, pour leur nostalgie, une sorte de chant funèbre : les jugeant, le juge-t-on ? Ou n'est-il pas assailli par ces disciples faciles, comme le voyageur arrivant dans une gare espagnole, par des hordes de mendiants affamés, prêts, sans savoir ce qu'elle contient, à lui porter sa valise et au besoin à le voler ? Que par telle ou telle méthode, telle définition, tel accident, l'existentialisme entraîne des dangers, nous le disons à notre tour : mais dénoncer ces dangers, est-ce en épuiser la vertu ? N'est-il pas plus efficace de l'aider, en suivant ses promesses authentiques, à les détourner ? Nous le pensons, et c'est pourquoi notre critique se présentera en forme d'entretien plus qu'en forme de Bulle. Elle portera au surplus sur les faiblesses profondes de l'existentialisme plus que sur de prétendues conséquences pratiques dont on peut toujours discuter le lien avec la philosophie originelle.

Voilà bien des précautions avant d'entrer dans mon sujet. J'y suis depuis le début. Existentialisme et christianisme ont en commun une exigence d'authenticité. Pour tous les deux la vérité ne se découvre qu'à certaines manières parmi lesquelles il faut compter une vigilance constante à la mauvaise foi. Nous n'avons fait qu'établir le dialogue sur leur terrain commun.

[118] C'est un des multiples paradoxes de notre temps que l'existentialisme s'y fasse d'abord connaître comme athéisme, et même, ainsi que Sartre l'a écrit sans faux-fuyant, comme un athéisme qui se pense plus total et plus cohérent que tout autre. Quel est en effet le cœur de la protestation existentialiste ? « Je ne suis pas une chose, un être objectif que l'on connaît en le mettant, comme une pièce d'anatomie, sur la table d'observation, un mobile impersonnel charrié par le fleuve de la nature et déterminé dans son trajet par sa fatalité. Je suis un *existant*, à savoir un être qui surgit dans l'ordre déterminé des choses comme une nouveauté absolue, un centre d'initiative, d'affirmation, de liberté. Un être certes, qui n'est pas absent ou séparé du monde, qui ne vit même et ne se trouve que dans et par le monde, mais qui transcende le monde par sa puissance créatrice et doit constamment s'arracher à l'engluement des choses pour garder la souplesse élastique de son existence première. En un sens, je suis même celui par qui le monde existe, car tout ce qui retombe dans la lourdeur du monde, le passé, l'habitude, l'affirmation trop appuyée, peut-être la mort même, je puis le revivifier en le reprenant par ma liberté, en hominisant ainsi le monde. Ce qui importe pour un existant, ce n'est pas le jeu esthétique avec le chatoiement des choses, la simple organisation de l'utilité du monde, c'est la vie authentique, la perpétuelle libération de ma liberté, le perpétuel arrachement à l'inertie des choses, de la vie et de la pensée toujours en voie de *prendre* sur moi comme un froid ou une rigidité de mort. » Cette transcendance de l'existence humaine par rapport à la vie et à la matière, ce caractère rebelle de l'affirmation spirituelle à l'égard de toute explication qui se voudrait exhaustive - par l'ordre des choses, par l'élan vital ou par un système d'idées - cet empire souverain de la liberté créatrice qui fait de l'homme quelque sorte de dieu, cette liaison intime de l'homme à la matière et cependant cette menace qu'il trouve en elle, nous voilà, semble-t-il, en plein univers chrétien. On peut dire que chaque fois que l'élan chrétien tendait à retomber, un réveil existentialiste lui a [119] rendu sa force de vie : c'est saint Bernard rétablissant la primauté du salut contre le rationalisme d'Abélard, *l'Imitation* dressant la foi contre les ratiocinations de la scolasti-

que décadente, saint François soulevant le christianisme occidental contre les lourdeurs de l'appropriation, Pascal rappelant l'angoisse chrétienne à un siècle de conformisme dévot et d'accommodations galantes, Kierkegaard poussant le paradoxe de la foi contre l'architecture philosophique de Hegel, si totale que plus rien n'y était oublié, secret ou inquiétant.

À côté de ce sens du surgissement spirituel, l'existentialisme apporte dans les harmonies économiques et philosophiques léguées par le XIXe siècle - cette vaste mystification au bonheur qui trahit une des spiritualités les plus pauvres de l'histoire - un retour du sens tragique de l'existence. Fragilité et délaissement de l'homme, impuissance finale de la raison, imminence quotidienne de la mort sur la vie, inéluctable solitude au sein même des communions les plus intenses, menaces cachées dans chacune de nos oeuvres, qui finissent toujours sous quelque aspect par se retourner contre l'auteur, brisures infranchissables d'un monde où jamais l'homme n'atteint pleinement l'être, autrui ou soi-même : autant de thèmes familiers à ce que l'on appelle faussement le « pessimisme chrétien », et qu'il faudrait plutôt nommer le tragique chrétien, si tout ce drame, pour le chrétien, monte en définitive vers une gloire. Faut-il ici rappeler encore Pascal ? Peu importe qu'il ait outré la formule de ce tragique : nul ne nous le rend plus présent. Et le succès actuel de l'existentialisme ce n'est pas seulement, comme on le dit parfois du côté chrétien comme du côté marxiste, l'aigreur d'un siècle vidé d'idéal qui le stimule : il est aussi la présence vivante de Pascal dans une époque de haute tension dramatique. Il assure le nettoyage de l'optimisme vulgaire et mensonger qui traduisit, au siècle dernier, la mystification bourgeoise et la décadence religieuse. Marxistes et chrétiens devraient de ce fait lui reconnaître une fonction positive, s'il est vrai qu'il faille, selon Marx, [120] toucher au fond la conscience de la misère pour se révolter contre la misère, et pour le chrétien, que la dernière parole du Christ avant que commence, par Lui, le règne de la Résurrection, fût un cri de désespoir.

Enfin, tout en mettant sans cesse en valeur le surgissement de l'être humain sur la nature, l'existentialisme affirme sans cesse que l'homme est dans le monde et inséparable du monde, que sa situation concrète dans ce monde fournit à chacun de nous les cadres et les points d'appui de sa prise de conscience sur lui-même en même temps que de sa prise de possession du monde. Ainsi, si l'homme doit sans relâche veiller à ne pas s'enliser, à ne pas « s'objectiver » dans le monde, à ne pas s'y laisser aborder comme un objet passif, il lui est également interdit de se

dissocier du monde, de s'évader dans les régions incertaines du rêve, du regret, des illusions intérieures, des utopies, de l'automystification. Être de chair et de responsabilité, il porte le monde en ses mains, et à chaque instant en assume la charge. Tous ces thèmes, que le lecteur retrouvera à loisir chez Sartre comme chez Heidegger, Gabriel Marcel ou Scheler, il n'est pas de perspective où ils trouvent plus aisément leur place que la perspective d'une religion dont l'Incarnation est la clef de voûte et le thème directeur. Il est vrai que l'on a usé du christianisme comme d'un « idéal », d'un opium de l'action. Mais on ne maniait alors qu'un pseudo-christianisme, détourné et falsifié en rêve. Le christianisme prend son départ du moment où un ange dit aux apôtres qui restent le nez levé, sur la montagne d'où le Christ vient de disparaître : « Qu'êtes vous là à regarder en l'air ? Votre tâche désormais est à vos pieds. » L'Église primitive a immédiatement et brutalement refoulé la première hérésie, l'hérésie gnostique, qui tentait de substituer un christianisme « spirituel » et retiré au christianisme engagé et historique. Saint Augustin a bientôt déclaré inextricablement mêlées jusqu'à la fin des temps la cité de Dieu et la cité terrestre. Les moines ont marié le travail manuel à l'oraison. Tout le christianisme authentique se développe en ce sens. Et quand aujourd'hui plus que [121] jamais encore le prophétisme chrétien redécouvre le sens de la terre et la valeur de l'histoire, qu'il les oppose à une religion subtilisée, sophistiquée ou confinée, il ne répond pas seulement à un besoin d'époque, il rejoint un socle primaire du christianisme. Ici encore la « mode » existentialiste rencontre un thème fondamentalement chrétien.

Ce n'est donc pas dans une volonté méprisable d'annexion que M. Étienne Gilson a pu rappeler de l'existentialisme en général que la plupart de ses thèmes avaient une origine religieuse, et que, même dans sa forme athée, par son climat, par ses présupposés, on dirait presque ses mœurs, « la philosophie de l'exister est la seule qui ne décrive pas un monde coupé de la religion <sup>261</sup> » ; bien plus, que ses affirmations sont « les seules dont l'assise dernière soit la même que celle de la religion ».

Il est évident, pourtant, que Sartre ou Heidegger ne sont pas des chrétiens sans le savoir. Poursuivons donc l'étude de cette puissante affinité qui fait si proches, malgré leurs divergences, l'existentialisme chrétien et l'existentialisme athée, et

---

<sup>261</sup> *L'Existence*, Gallimard, 84.

nous attachant principalement à Sartre, cherchons à quels points ses perspectives deviennent incompatibles avec les perspectives chrétiennes.

## 2.

Ce n'est point, avons-nous dit, de l'extérieur, que nous ferons ce départ, en posant sur l'existentialisme la grille d'une « morale chrétienne » toute mêlée de survivances sociologiques et de préjugés irréfléchis, ou d'une « philosophie chrétienne » qui ne sera jamais qu'une philosophie dans le christianisme, et qui référerait la philosophie existentialiste au moins autant à ses perspectives discutables qu'aux exigences d'un univers chrétien. À mesure que s'organise une cité laïque et une pensée autonome, une réflexion critique s'engage sur les synthèses théologico-politiques qui se sont constituées au cours des âges dans un effort pour porter [122] en tous lieux l'inspiration chrétienne. Sans nier les services qu'elles rendent encore, ni qu'elles puissent être jamais éludées, on cherche de plus en plus à en dégager les sources pures et simples du christianisme, au-delà du point où elles les inclinent à un cheminement qui n'est pas indépendant des conditions locales. Il ne s'agit en aucune façon, devant la montée de la pensée moderne, de lâcher du lest, et de replier la pensée chrétienne sur des positions de retraite décrétées après coup comme seules « essentielles ». Il s'agit bien plutôt d'une reprise en rigueur et en intégrité qui permet au christianisme d'être authentiquement présent en tous lieux, sans avoir à mener des guerres absurdes pour des causes empruntées, et à compliquer de conflits religieux des débats sans cela assez difficiles à éclaircir. Ainsi, en présence des recherches existentialistes, plutôt que d'opposer le front massif d'une philosophie chrétienne quelle qu'elle soit, essayons sur quelques points essentiels la pierre de touche des exigences chrétiennes fondamentales, celles qui s'imposent à toute philosophie de résonance chrétienne.

Le christianisme n'est pas d'abord une ontologie, une philosophie de l'être, et ce sont ses affirmations sur la nature et le sens de l'histoire qui commandent ses exigences sur la conception du monde et de l'homme. Le monde est créé dans le temps : c'est dire qu'il porte un irréductible dualisme entre son être et l'Être qui est

à la source de toute existence. Mais il est créé par un acte d'amour qui, sur un autre plan, plus proche du secret de Dieu, annule la différence invincible sur le plan de l'objet : la Rédemption qui propose à l'humanité, par la vertu de l'Incarnation, une véritable participation à la vie intime de Dieu, et qui lui donne pour tâche d'entraîner le cosmos entier dans cette restauration universelle, achève de mettre le monde et l'homme en rapport d'unité dialectique avec l'Être premier. Cependant la condition provisoire de l'homme fait de cette unité une espérance toujours déçue, bien que toujours pressante et agissante. Une philosophie chrétienne se développe donc entre le souci de l'unité glorieuse du monde, et le sens tragique d'un pluralisme [123] de fait qui résulte aussi bien de la condition créée que du statut concret de l'humanité pour la durée de l'histoire.

Quiconque aborde l'existence humaine par l'épreuve immédiat de cette situation concrète, à moins qu'il ne se console par quelqu'un de ces « humanismes » faciles dont *la Nausée* a fait justice, ne peut manquer de recevoir d'abord le choc bouleversant de son absurdité apparente, de sa solitude fragile, et de l'incohérence de ses découvertes. Tout existentialisme, dans la mesure où il se définit par cette méthode d'accès au problème philosophique, est, au moins à un premier stade, pluraliste et pessimiste. C'est vrai des existentialistes religieux comme Pascal et Kierkegaard, aussi bien que des existentialistes athées comme Heidegger ou Sartre. Comme l'a fort bien noté M. Levinas, l'angoisse qu'ils dévoilent n'est pas seulement une angoisse devant les limitations de l'être, ou le néant qui s'y mêle et nous inquiète à travers lui. C'est une angoisse de l'existence même. Pour toute expérience un peu profonde l'existence est, sauf de rares moments de grâce, chargée d'une sorte de poids intérieur, de mal d'être, d'une nécessité douloureuse dont le sens est enfoui sous l'épaisseur de l'être. Sartre, qui préfère toujours, à un langage de consonance religieuse, un langage de structure logique, analyse ce sentiment primitif en une conscience de la contingence de l'être : l'existence n'est jamais nécessaire ; exister, c'est *être là*, simplement ; l'existence ne se donne pas, elle ne donne rien, elle « se laisse rencontrer », sans plus, sans nécessité, sans avance aucune, « rien n'a le droit d'exister » ; rien, dirait-on presque, n'a le goût d'exister, n'a la joie d'exister : tout est « de trop ». Si dépouillé veuille être ce langage, Sartre ne se retient pourtant pas de dire au moins une fois que nous avons à nous « laver du péché d'exister ».

Marc Beigbeder, regardant Sartre au travers de sa propre éducation, a parlé d'un Sartre protestant. Parmi les existentialistes chrétiens, c'est en effet le protestant Kierkegaard qui parle le plus nettement d'un « péché d'existence ». Et s'il n'est pas possible à un chrétien d'affecter l'être en soi [124] d'une sorte de damnation interne, les formules existentialistes sur le mal d'exister évoquent étrangement celles où Luther désigne le monde comme une « masse de péché », non pas originellement, en son être, mais consécutivement à la faute originelle, par notre acte. Un marxiste dirait de son côté que cette angoisse est le symptôme psychologique de l'aliénation sociale dans un monde pré-socialiste. Le chrétien ou le marxiste pourront lui donner plus ou moins d'importance, reconnaître à ce mal *actuel* de l'existence plus ou moins de champ (un catholique, par exemple, accordera toujours plus de ressources à l'être blessé de l'homme actuel que ne fait un Réformé). Mais ce serait de leur part dépenser une indignation mal appliquée, en ce point du moins, que de parler comme on l'a fait d'une métaphysique de l'avilissement. La méthode phénoménologique, adoptée par Sartre, consiste à prendre les choses telles qu'elles apparaissent à la conscience, et à les décrire comme telles, dans une attention comme retenue à la surface de leur déroulement, où le sujet, ni n'intervient avec son pouvoir interne de reconstruction, ni ne cherche, derrière l'apparence qui se dévoile, un arrière-monde où elle puise son être. Ainsi bloqué dans une sorte de description pure, le monde du péché doit laisser apparaître à l'analyse cette blessure intime qui marque en tout être et en tout acte la présence d'une Absence aussi intime dans l'absence qu'intime est la Grâce rédemptrice. Quand on aura dit que la description phénoménologique est impuissante à nous livrer toutes les dimensions de l'être, et notamment cette présence de la Grâce, qui se dévoile à la foi, on aura rétabli l'attitude totale du croyant devant l'expérience existentielle. Mais la description de Sartre, pour limitée qu'elle soit, s'intègre certes mieux, à sa place, à cette vision authentique, que le sourire de Saint-Sulpice ou les harmonies leibniziennes.

Un des effets de cette blessure de l'être est la brisure qui pour nous en isole les éclats. Le monde est un monde cassé (Gabriel Marcel). Nous ne pouvons avoir une vision unifiante de la totalité de l'être. Les uns diront que Dieu est [125] un Dieu caché, qui nous laisse dans l'obscurité de la foi et les contradictions de la raison jusqu'à l'illumination finale : ils accentueront cette obscurité et ces contradictions (Pascal, Kant, Kierkegaard) à l'opposé des philosophies rationalistes, qui

se présentent comme des philosophies sans ombres. Les autres, ceux qui ne voient pas dans cette condition infortunée l'effet d'une rupture entre le monde et son principe d'unités enregistreront simplement les irréductibilités de la connaissance et les échecs de l'action. C'est ainsi que Sartre au cœur de cet être vaguement maudit, ou du moins désolé et pesant, établit une coupure qui semble au premier abord aussi radicale que la coupure cartésienne entre l'esprit et le corps, dont on peut penser qu'elle a fortement contribué à disloquer le monde moderne, ou que la coupure platonicienne, que le christianisme s'employa dès sa formation à surmonter. Cette coupure, plus ou moins accentuée, plus ou moins effilée, se retrouve chez plusieurs autres penseurs existentialistes. Pouvons-nous en percevoir le sens ? Nous comprenons ce qui a poussé Descartes au dualisme. On pensait justement avant lui que la réalité de l'homme et du monde est une totalité esprit-matière toujours mixte et indissociable. Cette perspective sur le tout encombrait l'analyse des parties, et pour que la science moderne prît son essor, il fallait que fût prise sur les choses une vue purement mécaniste, afin de déblayer la connaissance de ces « vertus », mi-matérielles, mi-spirituelles, qui bloquaient l'explication. La connaissance et la maîtrise des choses, ainsi libérées, connurent un développement vertigineux. En regard, la connaissance de l'existant humain - intériorité, liberté, spiritualité - gardait un tel retard qu'il en est résulté dans nos habitudes mêmes de penser une sorte d'impérialisme de l'objet. Ce qui avait été une voie d'affranchissement devenait à son tour obstacle. Il s'est ainsi formé depuis cinquante ans, dans la vie philosophique, un véritable complexe de ressentiment contre l'objectivité de l'existence étalée, progressive, médiatisée, au profit de l'affirmation, de l'essor, de la divine spontanéité. Vous trouvez quelque [126] chose de cela aussi bien chez Kierkegaard que chez Nietzsche, chez Bergson que chez Sartre.

Pour revenir à Sartre, il décrit deux régions de l'être aussi incommunicables qu'il est possible.

Il y a d'abord l'être en soi. Remarquez que ce n'est pas une forme particulière, ou dégradée, de l'être, comme l'être « objectivé » dont parle Nicolas Berdiaeff, ou l'être habitué de Bergson, qui vient au bout de toutes nos créations, individuelles ou collectives, comme leur durcissement. Il est l'être premier, il a une primauté sur toute existence, même sur l'existence subjective qui paraît nous en libérer. Or, ce visage fondamental de l'être nous est décrit comme la stupidité même. L'être

est, tout bêtement. Il est là, pour rien, il se rencontre, sans raison. Sans raison locale : il n'a pas de structure, il est massivité amorphe, « abondance pâmée », densité infinie, confus et sans partie. Lorsque cette description nous est faite dans le langage étoffé de ces sensations métaphysiques où Sartre voit pour la psychanalyse existentielle un moyen important d'expression, elle évoque *l'apeiron* des Grecs, cette matière première informe que les dieux et l'homme façonnaient à leur gré. Quand la langue logique reprend le dessus, elle avoisine l'étendue cartésienne ; « la plénitude absolue de son identité », dans l'être, refuse cette « magie » que serait la reconnaissance de virtualités internes, une « puissance » opposée à l'acte, une spontanéité le tirant de l'immobilité, un mouvement d'intériorité - il faudrait dire, comme Sartre a parlé de néantisation, un mouvement d'existentialisation. Pour lui comme pour les Grecs, l'être est l'immuable : le mouvement apparaîtra comme une sorte de maladie de l'être.

Ce n'est pas ici le lieu de se demander si cette notion, oscillant entre une description sensible comme massivité et une description logique comme identité, n'est pas le type de la notion confuse. Aux deux aspects de la description, un point du moins est commun, c'est que l'être y apparaît sous les traits de la matière (ici de sa notion scientifique, là de sa notion commune), comme l'impersonnel en soi. [127] On ne peut être plus diamétralement opposé à la conception chrétienne qui fait de l'Être premier une Personne, créatrice de personnes. L'être sartrien est de plus inintelligible, injustifiable, « sans raison, sans cause, sans nécessité ». Nous voici encore à l'antipode de l'Être Verbe, en lui-même « lumière de lumière », et pour l'univers entier source d'illumination.

Il est vrai, à côté de cet être en-soi, Sartre va rétablir la spontanéité, l'intériorité, l'élan, avec l'être « pour soi », dont notre existence consciente est le type. Mais le pour soi n'est que second par rapport à l'en-soi, il n'est que « décompression d'être » ; l'être qu'il anime en le raréfiant de son néant agile, c'est encore ce néant épais ; le pour soi, sans l'en-soi, ne pourrait pas plus exister « qu'une couleur sans forme ou qu'un son sans hauteur et sans timbre » ; l'en-soi, au contraire, n'a pas besoin du pour soi, pour être. Il ne s'agit donc pas, comme dans « l'être objectivé » de Berdiaeff, d'un état dégradé de l'être, que l'exercice de la liberté annule au profit de l'être authentique. Il s'agit de l'étoffe inéluctable de toute existence même authentique. Comment expliquer chez Sartre cette prééminence d'une image aussi cristallisée de l'être ? En parlant de psychanalyse existentielle, il encourage la

critique à tenter la psychanalyse de sa pensée. Je ne sais qui a parlé d'une métaphysique de la fascination. En regardant l'être, Sartre semble l'avoir figé, comme si c'était l'effet naturel d'une philosophie pour qui le regard toujours objective, paralyse et asservit. Cette dégradation systématique du face à face serait-elle fatale du moment où l'homme ne reconnaît pas une Personne présente au monde devant lui, qui donne à l'être cette vie dans la vérité que seule l'existence communique à ses produits ? Nous laissons la question ouverte, mais elle est sans doute une des plus pressantes que soulève l'analyse de Sartre, devant une réflexion d'essence chrétienne.

Elle n'est pas, dans cette analyse, la seule embarrassante. L'existentialisme le plus totalement athée ne se délivre jamais du langage éthique et religieux. Cet être immobile [128] et identique n'a pas, quand on y regarde de plus près, l'indifférence d'une existence mathématique. Quand, laissant le registre logique, Sartre y introduit une certaine révélation d'expérience, un mouvement y apparaît, ou plutôt, à peine un mouvement, une viscosité de désagrégation, une tendance à happer pour engluier, et à se défaire en avilissant. M. Pierre Boutang dit de Sartre qu'il ne connaît que « la possibilité horriblement renversée » sous forme de cette lente corruption poisseuse. Si nous nous reportons à l'œuvre de Sartre où le point de vue éthique est jusqu'ici plus largement esquissé, *la Nausée* nous apparaît non pas seulement comme une conscience écœurée de l'exubérance de la vie des choses (de l'en-soi), mais comme déjà une conscience de culpabilité, la culpabilité d'exister non pas comme une conscience, librement, s'arrachant d'un geste perpétuel à l'envoûtement de l'en-soi, mais à la manière des choses, comme un en-soi. Nous retrouvons ici, épaissi, le péché d'être. L'être prototype n'est pas un être paradigme. Il y a divorce entre l'Être et le Bien. La clé de voûte de l'ontologie n'est pas celle de l'éthique. L'unité du monde est bien irréductiblement brisée. C'est une impertinence sans doute, comme l'a montré Francis Jeanson, que d'adresser à l'ontologie de Sartre des reproches d'ordre éthique, alors qu'elle se présente comme pure et simple analyse du donné, et laisse en suspension les problèmes de salut. Mais il est permis de noter quelle faiblesse radicale introduit dans les soubassements de l'éthique une ontologie qui ne nous offre sur l'être que le choix entre une rigidité stupide et une sorte de pourrissement organique. Il n'y a pas à juger cette ontologie au nom des difficultés qu'y peut trouver le fondement de l'éthique. Mais, réfléchissant sur ces difficultés, on peut se demander si elles ne naissent pas

d'une insuffisance du regard ontologique. L'être nous apparaît à l'analyse comme plénitude et spontanéité, la spontanéité s'épanchant incessamment en plénitude. Sartre a choisi comme expérience privilégiée l'offuscation par la présence stupide des choses. Mais nous avons, de la plénitude, des expériences opposées à celle de la massivité, ainsi [129] que l'exprime le vocabulaire de la joie : ruisselante, radieuse, exultante, débordante. C'est dans de telles expériences qu'il conviendrait de pousser des analyses complémentaires de l'expérience de *la Nausée*, où les images d'expansion, de mobilité, de surabondance, remplaceraient les images d'opposition, de stupidité, d'encombrement. Il ne conviendrait pas à une critique chrétienne d'opposer les premières aux secondes à la manière idéaliste : car la blessure de l'être lui donne aussi, sous certains moments, cette massivité stérile dont Sartre nous laisse une image inoubliable. Mais elle doit faire appel à une expérience plus totale dont - puisqu'il s'agit, par méthode, d'expérience - il semble que des aspects essentiels lui aient échappé.

Nous n'avons pas encore parlé de l'existant ou du « pour soi » qui, en face de l'« en-soi », représente l'espoir de l'être. Lui aussi, il est ontologiquement ambigu. En un sens, il est moins que l'être, puisqu'il n'apparaît que comme une « décompression de l'être », un trou, un vide, un néant au cœur de l'être qui, par le tourbillon qu'il suscite, introduit dans la massivité de l'être le mouvement, la liberté, la création. Ce n'est pas par hasard que nous introduisons le terme cartésien de tourbillon : les réminiscences et la parenté nous semblent, ici encore, évidentes. Ce néant est vraiment néant dans la mesure où il se nie dialectiquement lui-même. Bergson l'a montré, quand nous parlons du néant, nous nous dupons de mots : nous supposons que tout l'être disparaissant, il resterait quelque chose, le néant ; *quelque chose* précisément, c'est-à-dire encore une sorte d'être. Le néant, dit Sartre au contraire, est si bien fondé sur l'être, relatif à lui, que « la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement ou le règne du non-être mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être ». Cependant ce néant, qui n'est pas un principe positif, mais une dérobade, s'affirme comme une puissance d'incessant arrachement à la fascination de l'être [130] en-

soi, de rebondissement perpétuel, d'affirmation, de liberté créatrice : bref, le visage même de la personne. Paradoxe ? Sartre ne le masque point. Aussi injustifiables étaient l'existence et le primat de l'être en-soi aussi injustifiables l'existence et le privilège du pour soi : « Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre. » Chacun est par rapport à tous les autres absurde, irréductible, sans explication. Pourquoi l'être vient-il au monde ? Pas de réponse. Pourquoi le pour soi vient-il à l'en-soi ? Pas de réponse. Toute question sur l'origine de l'être, écrit Sartre, est absurde, car cette question même est conditionnée par l'être. La réponse ne satisfait pas : on peut en dire autant de toutes les notions et de toutes les propositions premières. L'être est logiquement injustifiable : suit-il pour autant qu'il ne soit pas justifiable sur d'autres registres de valeur ?

Le pour soi de Sartre ne dépend pas seulement de l'en-soi dans son fondement, sa description est étroitement corrélative à celle que Sartre se donne de l'en-soi. L'être en soi, nous l'avons vu, n'a rien à donner. Plénitude fermée et stérile, il ne peut apparaître au pour soi que sous l'aspect du refus et de la menace. Nous avons comparé ailleurs le rapport du pour soi à l'en-soi à celui du paranoïaque et de son univers : le rapport d'un existant avec de l'existence dont il n'a rien à *attendre*. L'existant se dresse alors comme affirmation pure, arrachement incessant, dans une absolue suffisance, l'opposé même de la co-naissance ou de la coexistence. Faut-il parler de subjectivisme ? En un sens non, puisque toute conscience est conscience *de*, jetée hors de soi, et que par cette distance de son jaillissement à sa présence dans le monde, si intemporelle soit-elle, elle s'expose dans une opacité, un problème, un combat inévitables. Au surplus, dans la conscience irréfléchie, Sartre minimise le sujet autant qu'il se peut en faisant un pur mouvement de néantisation. Mais nous touchons ici à l'ambiguïté foncière du pour soi sartrien comme de l'en-soi. Si l'ontologie le réduit à une absence agissante, à un recul créateur, la [131] psychanalyse existentielle (reportons-nous ici encore aux romans) le décrit en termes triomphants. D'où sans doute chez Sartre, sur une ontologie désespérée, cette solidité d'affirmation, cette assurance jusque dans les problèmes d'action, si peu dramatique qu'elle en est parfois effrayante. C'est donc sur une fêlure très délicate que se fait chez lui la cassure entre l'existant et l'être. Nous prenions tout à l'heure l'analogie du rapport du paranoïaque à l'univers environnant : justement, le paranoïaque n'est pas coupé de son monde *comme* le schizoïde, il s'en occupe perpétuellement, et en est sans cesse occupé. Cependant un mince fil de verre a

tranché entre eux les liaisons vitales : n'en recevant plus rien, ne pouvant plus le tenir à la distance rassurante d'un échange vital, il le sent tout contre lui, et sous l'aspect de la menace permanente. Ainsi l'en-soi n'apparaît au pour soi que comme étrangeté fascinante, emprise imminente, empiètement hostile. L'être humain est investi comme la ville de *la Nausée*, que l'horreur végétale dévorera un jour : l'être qui le fonde lui est hostile. Ainsi déchiré entre la légèreté divine de l'arrachement et de la liberté, et l'assurance qu'il ne s'arrache ici, comme l'homme qui s'enlise, que pour s'enfoncer ailleurs, le pour soi semble se réduire à un être de fuite, et de fuite désespérée. Le monde de Kafka n'est pas moins angoissant ; mais si l'homme y poursuit perpétuellement une présence toujours dérobée et finalement douteuse, il pourchasse néanmoins une présence qui, rejointe, l'apaiserait : ici par contre il s'agit de fuir, dans un mouvement de non-être qui ne mène à rien, un être qui ne peut apporter que la déchéance d'être. Le « Salaud » est un fuyard : il fuit, dans les commodités de la mauvaise foi, la charge d'être libre. Mais être libre c'est fuir encore : où donc l'homme sartrien a-t-il commencé cette fuite éperdue ? Que fuit-il ? Pourquoi fuit-il ? Pourquoi n'y a-t-il place dans ce monde que pour la débandade ?

En accentuant cet inquiétant empire de la fuite dans l'univers de Sartre, je me garderai d'oublier la part que la description du pour soi fait à l'affrontement et à la responsabilité, [132] et d'encourager une interprétation grossièrement polémique de ce qui m'apparaît comme une des plus bouleversantes questions que son ontologie laisse en suspens. Mais de même que nous reprochions à l'analyse de l'en-soi de méconnaître certaines expériences essentielles de la plénitude, de même l'analyse d'un pour soi qui n'existe qu'en arrachant méconnaît des expériences capitales : celle du recueillement comme moyen de conquête de la vie authentique, celle de la paix avec le monde, de la fidélité créatrice, de l'élaboration progressive. Une phénoménologie de l'arrachement n'est-elle pas trop étroitement liée à la structure de la vie artistique ? Si l'analyse partait de la vie d'un travailleur, par exemple, ou d'une démarche ascétique et mystique, le pour soi serait-il dessiné sous le même aspect ? Pour l'artiste, la démarche essentielle de l'acte libre est bien *se dégager*, pour le travailleur, c'est plutôt *peser sur* ; on pourrait imaginer autant d'autres structures d'activité existentielle : pour un prisonnier condamné à une longue captivité ce sera *durer*, pour un religieux, *se recueillir*, etc.

Inexplicable dans son origine, l'activité de l'existant pourrait prendre son sens de quelque finalité. Nietzsche en attend la création du surhomme, le chrétien l'avènement du Royaume de Dieu. Sartre n'en attend rien. Assez rapidement (et gratuitement) il déclare que l'être vers qui la réalité humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant, mais au cœur d'elle-même, sa propre totalité. Or, c'est un vain projet : une fois les définitions des deux modes de l'être posées dans leur rigueur intraitable, il est impossible de les être à la fois l'une et l'autre, de gagner la plénitude de coïncidence avec soi qui définit l'en-soi, en restant une conscience translucide et déliée. De tous côtés la conscience est une conscience malheureuse : ou bien elle s'enlise dans l'en-soi et les mensonges justificateurs de la mauvaise foi, ou elle forme le vain projet d'être en soi tout en restant pour soi. « Le pour soi dans son être est échec. » Cette valeur que l'existence poursuit apparemment dans son aspiration incessante, eue n'est pas une existence transcendante qui l'appelle, elle est [133] une absence qui la hante, elle n'a que l'existence négative du « manque de tous ses manques ».

Ainsi, parce qu'il ne trouve pas de chemin vers un en-soi qui n'a rien à lui offrir et d'où aucun appel ne part, le pour soi est-il condamné à se subtiliser sans cesse. Sartre cherche, beaucoup plus que ses maîtres phénoménologues, à le lester d'objectivité, en insistant tout aussi fortement sur la considération des situations que sur l'existence et son authenticité. Aussi bien les attaques marxistes, par exemple, partent-elles mal sur la jonction de l'éthique de l'anthropologie à l'ontologie : ni du côté de la valeur, qui n'a pas d'être, ni du côté des choses, où l'existence est toujours en perdition, Sartre n'arrive à donner un fondement authentique à l'extériorisation du pour soi. Chaque fois que l'on concevra l'objectivité, comme il le fait, sous l'espèce d'une massivité fermée sur elle-même, on se condamnera, ou à s'y enfermer dans un matérialisme sans issue, ou à constituer la conscience de si légère substance qu'elle s'évanouit en négation.

L'expérience de l'être humain ne me livre, ni cette pure conscience, ni cette opacité impénétrable du corps. Je me connais comme personne incarnée, à savoir dans mon corps, je ne saisis ni du pur objectif, ni du pur subjectif, mais une ambivalence intermédiaire entre les deux, qui m'engage dans l'objectivité sans m'y submerger, et m'approprie mon expérience de corps, tout en me liant, par elle, au monde, en me faisant, en lui, sujet. À travers cette expérience, l'objectivité apprivoisée n'apparaît plus comme l'étrange absolu, l'inconnu menaçant. Ainsi est écar-

té l'écueil majeur de la philosophie, sur lequel se brise l'ontologie de Sartre. Avec un autre existentialiste, Karl Jaspers, il faut dire : « Par la philosophie, l'objectivité est mise en question. Mais le danger de cette réflexion est de dissoudre tout contenu... et d'échouer au nihilisme. Le but de la philosophie, c'est une possession nouvelle de l'objectivité, qui est alors le moyen d'apparaître de l'existence. » Dès que je le saisis, fût-ce au plus intime d'un acte de conscience, l'être apparaît d'abord comme objectif, il se présente comme détermination [134] en même temps que comme existence vécue. La pensée chrétienne, philosophant sur un statut de l'incarnation, est décidément ici opposée au schéma sartrien. Elle fonde un réalisme de l'homme total, intimement uni dans son destin à l'univers et à son propre corps. Pratiquement, Sartre l'affirme aussi, mais faute de le fonder, il garde une vive force centripète toujours au bord de le jeter à une forme d'idéalisme.

### 3.

Il fallait choisir. Nous avons insisté sur la théorie de l'être parce qu'elle commande toutes les avenues de l'univers sartrien. Nous ferons, pour finir, une promenade cavalière dans cet univers. Dans ce monde irrémédiablement absent et brisé, que deviennent la vie personnelle et le destin collectif de l'humanité ? Quant au second, il est impensable. Pour un existentialisme rigoureux, il y a une histoire, mais flottante au fil du temps et de la liberté, sans structure, sans finalité. Il s'oppose à ce point aussi bien au christianisme qu'au marxisme. On sait quel patient mais difficile effort conduit de son côté Merleau-Ponty pour rejoindre l'anti-historicisme (en ce sens précis) congénital à un dogmatisme existentiel, avec sa dette envers Hegel ou Marx. Dans l'humanité sartrienne, des hommes seuls avec leurs libertés incommunicables luttent contre un monde aveugle où ne les attend ni ne les soutient aucune raison parente à leur raison, aucun amour éducateur de leur misère. Le monde est à chaque instant de l'histoire entièrement parié par chacun de ses agents. Nous ne pouvons dire s'il ira dans son ensemble vers le meilleur ou vers le pire, vers ceci ou vers cela ; nous ne le pouvons, pas seulement par la myopie de notre regard sur la durée, par une faiblesse de notre condition, mais

parce que pour personne et pour rien, ni pour l'humanité comme tout, qui n'a pas d'être, ni pour une Existence transcendante a priori niée, il n'existe à proprement parler d'histoire, hors cette héroïque instabilité de chaque minute prête [135] à se défaire et l'Univers entier avec elle. Or - on l'a longtemps oublié, on le redécouvre aujourd'hui - le christianisme est essentiellement un Évangile, l'annonce qu'il y a une Histoire, et une Bonne Nouvelle dans l'histoire, que la somme des vicissitudes, finalement, débouche dans un Royaume où toute l'histoire est reprise et sauvée. Le christianisme ne supprime pas pour autant le drame personnel, car pour chacun de nous, individuellement pris, le salut est toujours en question, et l'Absence royale du Dieu transcendant introduit dans la foi la plus vive un élément irréductible de pari et d'angoisse. Mais tout de même, en donnant un sens à l'effort humain, autre que sa propre et absurde grandeur, il introduit une dimension de l'existence vécue dont on ne peut chez Sartre que noter l'absence. Remarquons ici que les existentialismes chrétiens, de Pascal à Kierkegaard et à Barth, bien qu'ils ne puissent se placer en dehors d'une perspective aussi essentielle au christianisme, ont une tendance à concentrer tant d'arbitraire dans la volonté de Dieu que la fin de l'histoire y apparaît comme un acte purement gratuit, sans rapport avec elle, une catastrophe au sens précis du mot, et qu'ils abandonnent volontiers toute vue sur l'histoire soit à l'ironie, soit à un pessimisme presque absolu : aussi les voit-on souvent, aujourd'hui même, se remettre des difficultés de l'histoire à des visions d'apocalypse plutôt qu'à un effort progressif de lucidité et d'édification.

On a souvent noté la solidarité étroite des préoccupations existentialistes et des préoccupations personalistes. Le langage personaliste semble même gagner du terrain dans les récents écrits de Sartre, notamment dans ses écrits d'incidence politique. Mais personne, esprit, matière, raison, sous ces grands mots peuvent s'abriter les positions les plus diverses et parfois les plus contradictoires.

Qu'est-ce que la personne pour le chrétien ? À la fois un pouvoir d'approfondissement infini, ce que l'on nomme parfois d'un mot gênant, parce qu'il semble impliquer une [136] sécession, le mouvement d'intériorisation ; une liaison essentielle à autrui, un être - avec, strictement contemporain de l'être-soi, et nécessaire

à la constitution de l'être-soi : une présence au corps et au monde qui définit sa condition incarnée ; un acte d'adoration vers une Personne transcendante qui soutient tout ce complexe organisme ; une liberté créatrice qui prend le monde comme problème et le construit comme destin.

Un des thèmes les plus riches de l'existentialisme est certainement la critique de l'aliénation, où la personne se vide ou s'étourdit dans un milieu extérieur, se fait chose et se renonce comme personne. Tel est le « divertissement » chez Pascal, la « vie esthétique » chez Kierkegaard, la « vie inauthentique » chez Heidegger, l'« objectivation » chez Berdiaeff, chez Sartre l'engluement dans l'« en-soi », et l'attitude de « mauvaise foi » (celle du « Salaud ») qui en résulte. Ajoutez le sens très vif du recul que la personne doit prendre devant la menace des choses, de l'affrontement nécessaire à la vie spirituelle, de cette légèreté d'arrachement que Nietzsche opposait à l'esprit de lourdeur (l'esprit de sérieux diront les existentialistes).

Il est donc incontestable que la personne est ici affirmée comme valeur centrale. Y est-elle fondée ? Elle est pour soi, elle est donc injustifiable. Elle est pour soi, elle n'a donc sa place nulle part. Elle est en situation vers et dans le monde mais comme l'en-soi qui constitue le monde est une stérilité stupide, sans raison et sans finalité, cette situation n'apparaît guère que comme une référence impersonnelle, un rapport sans contenu : on y chercherait en vain une circulation de vie et de communion. Au plus le monde nous offre-t-il des utilités (ce que Sartre appelle « ustensilité ») et encore cette utilité, est-ce nous qui l'y mettons pour ensuite nous en servir. Loin d'être une plénitude appelée par d'autres plénitudes, la personne ainsi n'apparaît que comme un recul devant le mur inexorable de l'être ; son intériorité, au lieu du mûrissement d'une transfiguration progressive, comme une fuite sans fin. Aussi bien, malgré tout ce que Sartre essaye [137] de reprendre à Heidegger et Husserl, son insistance sur l'engagement, sur l'être dans le monde, n'arrive-t-il pas à donner à cette personne qu'il défend la consistance et la valeur. Tant de lutte et d'ascèse vers la vie authentique pour *rien*, sans une raison qui les justifie, un amour qui les anime, une fin qui les couronne, qui donc et comment persuader qu'elles valent la peine d'être choisies ? Que l'existence humaine individuelle soit toujours, mesurée à son élan final, un échec, et l'échec d'un dieu manqué, il n'y a rien là qui heurte la perspective du chrétien. Mais qu'elle ne retrouve pas dans son destin d'ensemble une signification à ces échecs individuels et leur

finale assomption dans un salut collectif et personnel à la fois, voilà où évidemment il se sépare.

Y aura-t-il chez Sartre un moment éthique où, selon l'espoir de Francis Jeanson, se formerait une doctrine de salut, il serait imprudent de le nier à l'avance : encore, si l'on parle éthique, c'est-à-dire signification de l'existence et critère communicable de moralité (ou d'« authenticité »), faut-il désigner quelque sens susceptible d'orienter, quelque source d'existence supérieure portant en elle-même non pas une généralité fixée, mais un mouvement suggestif d'universalité. Tout ce que nous pouvons dire c'est que ce point de rebondissement éventuel dans la pensée de Sartre telle qu'elle est jusqu'ici exprimée, pour reprendre son vocabulaire, n'a « pas de place » assignable. Dire avec Jeanson que l'existence ambiguë est déjà promesse de moralité, c'est forcer un peu sur les mots. Elle est possibilité négative de moralité, parce qu'elle comporte les conditions d'incertitude, de risque et de disponibilité qui permettent l'acte moral. Mais elle pourrait être aussi une bizarrerie ou une faiblesse de la nature. Elle ne porte pas la vie morale en soi comme la jeunesse sa fleur. Contre les menaces de la vie inauthentique, elle pourrait bien se vouer à une thérapeutique esthétique ; c'est la solution de la *Nausée* qui oppose à l'engluement de l'être la rigueur rythmée de l'œuvre d'art. Ce qui est vrai, c'est que Sartre a décrit fortement ce climat primitif de toute moralité : l'arrachement à la nature, le choix, le risque dans l'incertitude [138] l'affrontement à contre-courant, la décision résolue. Il a aussi marqué assez nettement ces deux zones de l'amoralité : celle du détachement pur, refus de la situation, liberté d'indifférence, et celle de l'adhésion accoutumée à des tâches attendues et sans surprise. Mais ces repères ne constituent encore qu'un prolégomène de psychanalyse existentielle à l'édification d'une morale. Il faut à la morale d'autres fondements.

Le problème de la communication reste ainsi la difficulté fondamentale de l'existentialisme : communication de l'existant avec l'être, avec l'être du monde, avec l'être d'autrui. L'image du Mur n'est pas seulement accrochée au fronton d'une nouvelle de Sartre : elle est une de ces admirables images d'existence semées dans son oeuvre, et qui ramassent tout un aspect de sa vision du monde. Il ne s'agit pas de subjectivisme : derrière le Mur il y a, sinon une réalité, du moins un monde possible avec lequel j'ai au moins un rapport celui de l'exclusion. Mais c'est mon rapport même avec l'être ou avec les êtres qui fait mur. La solitude n'est pas un accident du monde, une violence faite à l'être par une condition passagère

et anormale (perspective chrétienne), l'existant secrète l'absolue solitude comme une structure inéluctable de l'existence. Il faut dire de la solitude ce que Sartre écrit du néant : elle apparaît avec l'être de l'homme, le double comme son ombre, ne disparaît qu'avec son anéantissement.

Nous retrouvons, sur le problème de l'être-avec-autrui, ce divorce interne de l'existence tel que nous l'avons rencontré dans la constitution fondamentale de l'être, comme si l'existence était incapable d'entretenir une circulation créatrice entre ses diverses manifestations. Il semble même qu'ici la défaite existentielle soit plus fatale que partout. Dans sa vie solitaire, le pour soi est perpétuellement investi, englué par l'en-soi : au moins, s'il le veut, remporte-t-il par l'arrachement de sa liberté une victoire toujours partielle et toujours précaire mais réelle. Au moment où le pour soi se tourne vers un autre pour soi - la personne vers une autre personne - on pourrait espérer (perspective chrétienne) [139] que de la rencontre existentielle éclore quelque miracle de l'existence, une victoire définitive sur l'inertie de l'en-soi. Tout au contraire. Le pour soi, *regardant* le pour soi, le transforme par son regard même en en-soi. En termes plus simples, pour Sartre, je ne puis me tourner vers l'être d'autrui sans le figer, lui voler son monde et bloquer sa liberté, en faire un objet à ma merci. On se représente assez bien cette chimie désorganisatrice si l'on évoque la manière dont le regard d'autrui paralyse le timide ou le honteux, dont parfois l'amour asservit. Que les hommes soient fixés à jamais dans cette objectivation par la présence des autres et c'est l'enfer : voyez *Huis-Clos*, où l'on n'oublie pas que gêne est un doublet de géhenne.

Il y a là des analyses remarquables du rapport avec autrui, tel qu'il se constitue sous la structure maître-esclave, possesseur-possédé. Ici encore ces analyses, dont nous trouvons tant d'équivalents chez les auteurs spirituels, ne sauraient être rejetées par une anthropologie chrétienne de la place - très large - qu'elles éclairent dans les relations humaines, que sous l'effet d'un préjugé idéaliste radicalement étranger à la grande tradition des moralistes chrétiens. Ce n'est pas une réfutation que le christianisme leur apporte, mais une expérience plus riche et plus diverse. Le regard d'autrui peut me glacer : oublie-t-on qu'il a pour qualité d'être parfois, à l'inverse, comme les mots le disent si bien, *bouleversant* ? C'est-à-dire qu'au lieu de me fixer sur une sorte de mort de moi-même et de fascination esclave, il me vivifie alors et suscite en moi des disponibilités inconnues. Mais la présence qui avilit et asservit, est-ce l'appel de personne à personne, de liberté à liberté - ou

n'est-ce pas plutôt la contagion d'une existence indisponible qui ne communique la mort de l'en-soi que parce qu'elle est déjà morte elle-même à sa propre disponibilité ? Tel serait l'univers sous l'intention de possession : mais le mouvement le plus fondamental de la spiritualité chrétienne est précisément de déposséder l'existant de ses attitudes de possession : en langage chrétien, la disponibilité, c'est la Charité, ou déjà une prédisposition [140] à la Charité. Elle est aussi une sorte de grâce, qui prélude à la Grâce. Il y a là toute une dimension de l'expérience humaine à laquelle l'œuvre de Sartre semble aussi radicalement étrangère que possible. Peut-être parlerait-il encore de magie. Mais après tout, la vérité profonde de l'attitude magique, c'est qu'il y a d'autres actions que mécaniques, et la magie de la fascination n'a point de priorité naturelle sur la magie de l'amour.

Je me suis gardé jusqu'ici, pour les raisons énoncées au début, de parler action, conséquences pratiques. Il faut bien y venir, puisque Sartre, comme d'autres, y apporte son mot.

Au premier regard le souci de l'existence authentique semble mal accordé aux servitudes de l'action. L'action extériorise, l'action simplifie, étale et disperse, avilissent souvent. Une des attitudes qui peuvent sembler devant elle, pour un existentialiste, les plus naturelles est le retrait sur une vie recueillie, le refus du divertissement, le goût de l'existence secrète, intense, authentique, au besoin exceptionnelle et provocante mais de loin et de haut, comme Nietzsche sur sa montagne, Pascal sous son cilice, dans sa chambre de pauvre. Sur ces chemins abrupts se sont formées sans doute les plus hautes destinées, des exemplaires d'humanité que l'humanité, sans se renier, ne saurait renier parce que l'un n'a pas réussi à prendre femme, l'autre métier, et qu'aucun ne fut un adapté floride ou un bon producteur. Mais les mêmes chemins qui conduisent vers les cimes l'homme exceptionnel sont pour l'homme de trempe moyenne semés d'embûches et de mystifications. Il y a généralement, chez les philosophes et les moralistes d'inspiration existentialiste, une dialectique complexe de l'action, décrite comme un double mouvement d'arrachement et d'engagement ; beaucoup, en recherchant la fraîcheur d'un perpétuel ruissellement spirituel, disent en même temps l'humble ascèse de la répétition

(Kierkegaard), de la fidélité (Gabriel Marcel), des médiations extérieures [141] (Jaspers). Mais rien n'est plus difficile que d'éveiller une attitude dialectique où les contraires apparents se soutiennent et s'enrichissent mutuellement. La plupart des gens ne voient dans cette ambivalence créatrice qu'incohérence, complication inutile, duplicité. Ils préfèrent les attitudes d'une pièce, l'action à corps perdu ou les délires de l'intériorité. Aussi bien l'homme moyen existentialiste, que l'on désespère du monde et d'autrui (du moins pour l'existentialiste non chrétien), aura-t-il tendance à n'écouter, de la leçon complexe de ses maîtres, que les paroles qui le mettent, à l'égard des médiations sociales, de la communion humaine, de l'œuvre commune, dans une attitude de hautaine ironie ou d'isolement sceptique. Chez les chrétiens, cet esprit tendra à une sorte de catastrophisme historique et de mépris pieux des efforts humains. La critique marxiste a fâcheusement simplifié ses attaques sur ce point. Mais il est certain que, malgré les efforts théoriques de Merleau-Ponty pour réintégrer une finalité de l'histoire et une éthique quotidienne de l'existence, malgré la préoccupation de présence aux conflits les plus brûlants qui se manifeste chez Sartre, il y a dans l'arrachement existentialiste, là où ne le lèse pas une ontologie suffisamment dense, une tentation de la dérobade, la séduction d'un individualisme supérieur, contre laquelle il ne réagit parfois aussi fermement que parce qu'il en a la vive et coupable conscience.

Ce défaut de densité ontologique du monde de Sartre, aussi bien que vers l'isolement amer, peut faire basculer l'homme existentialiste vers une sorte de délire d'action dont, faute de règle intérieure et de références essentielles, on ne voit pas quelle censure tracerait les limites de l'humain et de l'inhumain. « L'existentialisme est un humanisme. » Bien sûr. Mais pour lui il n'y a pas de nature humaine, qui donne à l'homme, par avance, des cadres où il serait plus homme. S'il s'agit de dépasser dialectiquement une conception statique de la nature humaine, métaphysiquement grossière et pratiquement esclave du conservatisme et de la pauvreté d'imagination, qui appellera toujours « nature » [142] les consolidations provisoires de l'habitude, soit. La pensée moderne a retrouvé le sens de l'aventure prodigieuse, imprévisible, que constitue l'histoire de l'homme, et la réflexion chrétienne, par-delà des contaminations logiques et juridiques, le découvre à son tour dans la littérature patristique, avec toute sa fraîcheur primitive. Mais éliminer de l'existence tout mouvement vers l'universalité, toute structure essentielle, si complexe et mobile soit la représentation de cette structure, c'est risquer d'abandonner l'exis-

tence à la frénésie de l'existence. On parlera, il est vrai, d'authenticité, et de l'activiste affolé, on dira qu'il se livre à l'inauthentique, que peut-être, faute de reconnaître la liberté d'autrui, s'il détient la puissance, il s'avilit dans le sadisme qui satisfait le désir de briser ce qu'on ne peut maîtriser. Fort bien. Mais comment désigner l'authentique, si ce n'est déjà par quelque critère communicable, quelque mesure commune aux existences libres ? Et une liberté qui respecte une autre liberté n'affirme-t-elle pas du fait même un ordre essentiel que le pur surgissement de la liberté isolée n'implique pas de soi ?

L'existentialisme est ici au carrefour. Après avoir bousculé le vieil appareil immobile et dangereux d'un pseudo-éternel, et réveillé le sens de la vie spirituelle, aventureuse, autant que fidèle, il aboutit à dégeler la philosophie des essences, à rappeler que la Vérité est Voie et Vie : ici la dialectique incessante de la conversion, dans la vie chrétienne, opère dans le même sens. Mais à ce moment, ou bien il recueille l'héritage impérissable des philosophes existentialistes, la reconnaissance d'un ordre et d'une continuité des valeurs dans le bouillonnement de l'existence, la nécessité des médiations rationnelles, sociologiques, imaginaires dans l'édification de l'existant : on ne peut contester que la pensée de Sartre se cherche parfois en ce sens. Ou bien il ne reconnaît de valeur qu'à l'existence absolument affirmée, et de là, *volens nolens*, il ouvre largement la porte à l'ivresse de l'intensité ou de la puissance ; sa liberté désorbitée est radicalement incapable de se donner une frontière de l'humain et de l'inhumain. D'Ernst von Salomon à André Malraux, on a [143] fait servir ce thème de l'existence désespérée et résolue aux pires déterminations. Tel est le point d'ambivalence où le choix existentialiste peut avoir les plus sérieuses incidences sur le mal du siècle. Quelques signes laissent à penser que Sartre, par une sorte d'instinct, repousse les démons. Mais entre les disciples, nous voyons déjà s'esquisser la ligne de clivage.

[145]

Malraux, Camus, Sartre, Bernanos.  
L'espoir des désespérés.

## IV

---

# Un surnaturalisme historique Georges Bernanos

[Retour à la table des matières](#)

[146] Cet essai a paru, sous le même titre, dans *Georges Bernanos*, essais et témoignages réunis par Albert Béguin, Neuchâtel, « les cahiers du Rhône », et Paris, éditions du Seuil, 1949.

[147]

« On ne fait pas au surnaturel sa part. » Le curé de Fenouille, de ces mots si simples qu'ils risquent de passer inaperçus, nous ouvre le monde de Bernanos sous sa perspective sans doute la plus secrète. Encore ne faut-il pas s'y tromper. Surnaturel, pour trop de chrétiens, veut dire exceptionnel. Et si l'on se donne un peu vite à la lecture de Bernanos, on risque d'être mal découragé de cette erreur. Des curés qui vomissent sur les talus où chuchotent des visions, des filles intrépides qui vont cheveux au vent à l'extase, des prêtres imposteurs, des sauvages démoniaques, des miracles qui trébuchent et des assassinats qui ressemblent à des mystères divins, je crains que ces images et d'autres aussi violentes ne laissent à beaucoup de lecteurs le sentiment d'un auteur forcené qui se plaît aux cas extraordinaires, où l'être humain se tord et grimace sous l'effet d'une trop vive flamme intérieure. Le surnaturel devient alors une spécialité littéraire, un peu à part, comme les amitiés particulières ou le monde de l'aviation.

Bernanos n'aimait pas les théologiens, mais sa théologie était sûre. « On ne fait pas au surnaturel sa part », il savait que cela voulait dire deux choses. La première, que le surnaturel n'est pas un secteur réservé de miracles et de prestiges, mais l'humble lumière de la vie divine cherchant, dans la plus humble créature, le plus insignifiant de ses gestes. La seconde, qu'il est la source de toute histoire, que rien ne peut s'affirmer indépendamment de sa présence ou de son action sans s'affirmer indépendamment de l'être et retourner au néant. [148] Loin de s'identifier à l'exceptionnel, le surnaturel, dans un univers sacré jusqu'à la fibre, est la banalité même du monde. Et si le prêtre est le personnage principal des livres de Bernanos, il n'est pas un type parmi d'autres, un peu en dehors de la vie commune, à côté, au-dessous ou au-dessus : comme le Christ qu'il perpétue, il est l'homme central, l'homme le plus homme, le plus typique et le plus banal, puisqu'il est préposé à la vocation commune de l'humanité - amener le maximum de plénitude humaine au contact de la plénitude divine.

Il semblerait que ce dussent être là des vérités courantes pour une conscience chrétienne. Mais trop souvent, le romancier chrétien, pour n'avoir ni la simplicité ni la force de se placer d'emblée dans le mystère chrétien, préfère se rabattre sur des positions psychologiques préparées à l'avance. Ils ont fait au surnaturel sa part ; et le monde est devenu bouffi, le surnaturel baroque. Bernanos a détesté d'un même cœur la bouffissure de l'un et les faux prestiges de l'autre. Contrairement à ce que l'on croit, il n'a pas choisi l'exceptionnel contre le médiocre, le formalisme de l'aberrance contre le formalisme de l'observance. Si quelque machine diabolique s'attarde encore dans *le Soleil de Satan*, son projet le plus constant a été de rendre à la perspective du salut et de la perte sa banalité, de baigner à nouveau la vie quotidienne, sans en excepter la moindre surface, dans la présence divine. C'est au cœur de notre nature que Bernanos va chercher le secret qu'elle balbutie d'une voix surhumaine.

## 1.

Qui recherche Dieu doit d'abord se faire invisible et communiquer sa transparence au monde. « Il faudrait n'être qu'un cristal, une eau pure. Il faudrait qu'on vît Dieu à travers. » Aussi faut-il commencer par refuser les éclairages humains qui offusquent la lumière spirituelle, quitte à [149] retrouver plus tard, sous son éclat, la gloire du regard de l'homme. C'est à peine forcer les mots que de parler chez Bernanos d'un triple refus - de la psychologie, de l'éthique et de la théologie. Refus tout provisoires, spiritualité négative greffée à la tradition mystique, refus ouverts sur un dépassement du refus.

Depuis quatre siècles, les théologiens de la Contre-Réforme aident les psychologues à clore le champ de la « nature humaine ». L'homme n'a guère gagné à sauver ainsi son quant-à-soi. Incapable d'illuminer le monde qu'il veut posséder, il tend à ne plus exister que comme écran, poids, obstacle <sup>262</sup>. Il ne sait rien de sa

---

<sup>262</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, 78 ; *Sous le soleil de Satan*, Plon, 186.

propre aventure, l'interrogatoire le plus indulgent le laisserait muet <sup>263</sup>. Aussi bien les psychologues peuvent-ils bourdonner comme des mouches dans cette caverne : sans la lumière de Dieu, il n'est pas de connaissance de soi ; et quand elle nous frappe, elle dissipe le besoin de connaître. La Pérouse peut tourmenter la pauvre Chantal, faire le beau avec son coûteux arsenal de psychanalyste il n'en tire qu'un étonnement triste et obstiné : « Je n'ai pas de méthode. On ne m'a rien appris, et je suis bien incapable de rien inventer... Vous ne vous doutez pas à quel point je suis grise... » Et quand Cénabre à son tour veut appliquer à la petite fille perdue en Dieu son érudition impatiente : « Il est possible que vous puissiez dire le chemin que j'ai suivi pour en arriver là, les raisons et les causes. A quoi m'avancerait-il de vous entendre ? Je ne saurais répondre ni oui, ni non. Plus j'approche du but, moins je souhaite le connaître. » Resserré entre Dieu et Satan, l'homme n'est plus que le tourbillon de leur lutte, la proie qu'ils se jettent en rempart l'un contre l'autre. « Chacun de nous - ah ! puissiez-vous retenir ces paroles d'un vieil ami ! - est tour à tour, de quelque manière, un criminel ou un saint, tantôt porté vers le bien, non par une judicieuse approximation de ses avantages, mais clairement et singulièrement par un élan de tout l'être, une effusion d'amour qui fait de la souffrance [150] et du renoncement l'objet même du désir, tantôt tourmenté du goût mystérieux de l'abaissement, de la délectation au goût de cendre, le vertige de l'animalité, son incompréhensible nostalgie. » Pas d'échelle humaine, pas de palier entre la vie donnée en Dieu et la vie donnée en Satan. Cénabre ne s'arrête pas aux rives de l'agnosticisme, il coule à pic dans l'imposture.

Une telle perspective ne laisse guère de place à la volonté, ou du moins aux volontés particulières. Comme en tout existentialisme religieux, on y exalte le choix primitif, le fier affrontement de l'homme libre, qui refuse les fatalités et fait vœu de liberté. Mais il semble que les possibilités humaines de la liberté s'épuisent dans cette profession originelle, et qu'ensuite ses actes soient en puissance d'Autrui, refusant de révéler d'où ils nous viennent et où ils vont. Voici Donissan : l'idée de faire un miracle tombe en lui comme un grain perdu dans le vent ; vient-

---

<sup>263</sup> *La Joie*, Plon, 262, 217-21.

elle de Dieu ? du démon ? Il l'ignorera longtemps, et toute sa folle crispation contre l'abandon divin monte de cette obscurité première. Voici Chantal : elle cherche pendant des mois à conduire sans catastrophe apparente son destin compliqué, mais vient un moment où la volonté qu'elle a lancée lui échappe comme une pierre reprise peu à peu par l'invisible pesanteur. Voici Cénabre : toute sa vie se déroule par raison et mesure, un dernier calcul l'amène à en maintenir les apparences quand la foi s'effondre en lui. Mais une faille se glisse dans le système ; comme poussé par une main invisible, il livre son secret, et cet écart imperceptible hors du chemin soigneusement jalonné va hanter sa paix mensongère, ce faux-pas l'engage sur une route qui ne le quittera plus, et le conduira au port où il ne veut plus aller : « ... Ce coup avait été porté du dehors. » « La grâce frappe dans le dos », dit ailleurs Bernanos. Ainsi surgissent hors de nous, hors de notre pouvoir, des événements que nous ne connaissons peut-être jamais, aussi réels pourtant, aussi sûrs que ceux que nous voyons de nos yeux <sup>264</sup>. Le destin se tisse à deux, et le principal partenaire ne se révèle, sans d'ailleurs découvrir son [151] jeu, qu'à celui qui n'en a pas d'abord récusé la présence. Ce partenaire, présent dans le mouvement secret de chacune de nos vies, commande les ressorts de nos communications, que la psychologie essaye en vain de soumettre à des réseaux d'influences affectives et de liens rationnels. « Nous n'échappons pas plus aux autres que nous n'échappons à Dieu. »

Au premier abord, ces actions et ces inter-actions occultes nous apparaissent sous la forme de fatalités angoissantes aux violences implacables : par deux fois, c'est avec une fureur glacée que Cénabre, happé par l'amour d'un être de sacrifice, s'aperçoit un moment trop tard qu'il s'est livré, qu'il *est* livré plutôt, il ne sait par qui ni à quoi. Des paroles sortent de lui-même qu'il n'eût pas voulu prononcer, dont il saisit mal le sens, et viennent se ranger pour une bataille inconnue sur l'ordre d'un commandant invisible <sup>265</sup>. Ainsi partout les âmes de lumière tirent de l'ombre les âmes noires, et les vieux péchés se débattent sous la dure et inflexible pesée du filet. « Vous avez fini par avoir raison de nous tous, un par un, crie La Pérouse à Chantal, nous sommes tous à votre merci. » Le sauveteur ne choisit pas plus que le naufragé, et lui aussi se sentira d'abord lié malgré lui, livré à celui qu'il

---

<sup>264</sup> *La Joie*, 303 ; *Nous autres Français*, 285. Même expression dans *La Joie*, 238 : « Sûre d'être frappée à l'improviste, d'un coup imparable. »

<sup>265</sup> *La Joie*, 282, 295.

délivre : « Nous étions prisonniers l'un de l'autre <sup>266</sup>. » Il semble qu'une souveraine indifférence se plaise à nouer les destins contre toute loi et toute logique, jusqu'à faire reflourir dans un cœur l'espérance par le moyen d'un cœur qui a perdu l'espérance.

Cette violence ne disparaîtra qu'avec la réconciliation finale, à la fin des temps. À une certaine hauteur, elle n'est plus sentie comme contrainte. Mais elle laisse encore un déchirement intérieur, une espèce de mort <sup>267</sup> ; car sous la loi de la chute on ne peut donner sans arracher. Cependant le sacrement peu à peu se découvre : « Une douleur vraie qui sort de l'homme... Je comprends tout le sens caché de l'expression devenue banale « communier avec », car il est vrai que cette douleur, je la communie. » L'emprise mutuelle du sauveur et du sauvé se défait alors sur une réciprocité de [152] secours où se dissout le rapport de créancier à obligé : « Maman, j'ai l'air de te porter : c'est toi qui me portes... Ne me lâchez plus ! » Le complot subsiste, le complot souterrain où nos noms sont inscrits à des réseaux inconnus, nos gestes poussés vers des complicités irréfléchies. Mais c'est un complot sacré, un complot de salut. Finira-t-il heureusement pour chacun de nous ? Il n'y aurait plus de foi si nous le savions. Le destin éternel de Mouchette, l'immolation de l'abbé Donissan, nous sont donnés en relation, sans que le jugement soit rendu, et Cénabre, sur le cadavre de Chantal, s'il laisse enfin ses lèvres sacrilèges prononcer « d'une voix surhumaine » le *Pater Noster*, il sombre au même moment dans la folie : cette folie dont il est dit plus haut qu'elle est un refuge choisi pour ne pas tomber à genoux. Mais une présence secourable traverse ces vies désespérées : Mouchette rencontre Donissan, qui mourra pour elle, comme un passant sur la route, on ne sait jamais bien pourquoi elle se trouve sur son chemin. Chevance vivant est jeté en travers du mensonge si bien édifié de Cénabre, comme son cadavre à la miraculeuse insouciance de Chantal. La société profonde des destins a ses visites et ses échanges, ses drames et son gouvernement. Au plan de la conscience, dans l'univers de Bernanos, les êtres vivent fermés les uns aux autres par toutes les illusions de l'idée claire, s'effrayant les uns les autres par le carnaval de leurs mensonges <sup>268</sup>. Mais ils communiquent toutes portes ouvertes dans l'invisible, noués, dénoués, enrichis, désolés, suivant des volontés

---

<sup>266</sup> *Journal d'un curé de campagne*, Plon, 329.

<sup>267</sup> *La Joie*, 46.

<sup>268</sup> *La Joie*, 18.

qu'ils ne connaissent pas, dont on ne peut même dire qu'ils les méritent. Chacun cache contre son cœur ce secret qui l'obligerait à choisir et à avancer s'il osait le regarder. Le secret enfermé appelle comme une pauvre bête perdue, il crie de tout son espoir, il aboie de tous ses mensonges, pour demander de l'aide ou pour repousser les indiscrets, on ne sait. Le passant vague à ses affaires, il tient ses propres mensonges serrés sur son secret à lui. S'il délivre le voisin, il risque de se délivrer, du coup - de se livrer. Alors il le repousse derrière une pitié complice ou une indifférence intéressée, et le secret rebuté, [153] le secret qui a attendu pendant des jours la parole libératrice qu'un autre seul pouvait prononcer, se jette au bienheureux sommeil de la déraison, comme chez la grand-mère de Chantal, ou pourrit lentement sur place, jusqu'à disparaître. Seul, même confiné, il donnait consistance à l'être disloqué. Quand il a disparu, quand le malheureux, qui n'eut d'abord plus rien à donner, n'a plus rien à demander ni même à cacher, tant le néant l'a durci dans son inaltérable pureté, les portes de l'enfer se sont déjà refermées <sup>269</sup>. Malheur à ces ombres sèches - La Pérouse, Clergerie - que le complot divin ne semble plus atteindre, que l'on dirait abandonnées du mal comme du bien, que personne n'appelle, ne bouscule ou ne violente, comme si elles n'avaient déjà plus assez d'humanité pour valoir qu'un autre homme, vers elles, soit dérivé de sa route.

Ce théâtre de la grâce se complique par l'intervention d'un second metteur en scène. Il a aussi ses vedettes, souvent obscures comme les grands saints ; comme ils condensent la lumière d'un pays ou d'une époque, elles en concentrent l'abjection, puis en tournent le rayon noir sur leurs victimes, aussi mystérieusement élues que les âmes sauvées : Mouchette, Fiodor, Jambe-de-Laine, Ouine. Autant de saints chez Bernanos, autant de ces humbles mystiques de la perdition qui sèment autour d'eux le crime et la haine sans que leurs voies soient apparentes pour l'entourage, autrement que par de vagues ondes d'étrangeté.

Ce n'est pas l'homme qui a écrit plusieurs fois, aux moments culminants de son œuvre : « Tout est grâce », que l'on pourrait convaincre de jansénisme dans sa vision totale de l'homme perdu et racheté. Il n'en a pas moins reçu, comme tant de catholiques français, les courants profonds, si vivaces encore, qui coulent du valon de Port-Royal. Cette manière de pousser la gratuité de l'élection jusqu'aux

---

<sup>269</sup> *Monsieur Ouine*, Plon, 237.

frontières de l'arbitraire suffit à placer les romans de Bernanos à l'antipode du roman psychologique. Pas une fois il ne s'arrête à des explorations de conscience, à des jeux de sentiments, à des chaînes de motifs. L'explication réductrice du « réalisme » [154] psychologique fait une erreur plus grave que de réduire le « psychisme » aux mécanismes ; elle réduit au psychisme les jeux de la grâce et du refus, et par là même se prive d'une source fondamentale de compréhension. Les mouvements de l'âme cachent l'âme <sup>270</sup>, l'explication des êtres fait oublier leur vérité.

Bernanos ne s'arrête pas plus à l'étage moral qu'il n'a accepté de s'arrêter à l'étage « objectif » de la psychologie. Le bien ? le mal ? Dans l'univers surnaturel ils sont indétachables de la foi et de ses mystères : cette parenté tragique empêche à jamais que nous en dressions un savoir, une claire conscience où ils se révéleraient avec la netteté de l'évidence. Comment seraient-ils alors choisis ? Le bien ne serait pas Dieu, le mal ne serait pas Satan, s'ils ne venaient à nous en énigme, tous deux chargés de nuit et baignés de lumière.

Quel critère assuré, communicable, donnerait-on du bien ? L'exaltation, l'épanouissement de l'âme ? Mais une sorte d'indifférence supérieure habite les sommets de la vie spirituelle, dans ces régions où l'homme se fait étale pour offrir la nudité du vouloir aux volontés de l'Amour <sup>271</sup>, où le vent du ciel souffle la sécheresse des quatre points de l'horizon. Peut-être même certaines âmes qui se croient vides et désolées dans les voies les plus ordinaires ont-elles reçu comme Chantal une sorte de surnaturelle pauvreté, signe plus sûr de la faveur de Dieu qu'une nature trop accablante. Va-t-on jouer les hygiénistes ? Parler de l'équilibre des instincts ? Comme s'il était une source de vie, et non un effet secondaire de la Vie ? Comme si Dieu nous appelait au repos, et non à la Perfection ! Il n'y a pas de sécurité. Ni pour les hommes supérieurs, ni pour les hommes ordinaires. Y a-t-il des hommes ordinaires ? Aucune vie ne s'établit plus longtemps dans l'équilibre que le balancier ne s'arrête au point mort ; qui croit s'y fixer finit toujours par tomber en pleine extravagance <sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> *Journal d'un curé de campagne*, 242.

<sup>271</sup> Cf. *L'Imposture*, Plon, 272 s.

<sup>272</sup> *Un crime*, Plon.

Pas plus qu'aux « bonnes » actions, Bernanos ne s'arrête aux mauvaises. C.-E. Magny a montré comment il ne prend pas même soin de nous dire si elles sont consommées et [155] comment. M. Ouine a-t-il tué ? A-t-il abusé du jeune Philippe ? on ne le sait et qu'importe : M. Ouine est une puissance du mal si intense et si secrète qu'il faut aller la découvrir à sa source, bien au-delà des actes qu'elle gicle de tous côtés. La sexualité qu'ils ont tous à la bouche dès qu'on parle morale n'a de valeur que de symptômes, et peut-être ne présente-t-elle d'intérêt que vers les hautes cimes, quand elle révèle les contradictions d'un grand cœur <sup>273</sup>. La bataille des instincts ne révèle que les épisodes les plus vulgaires du combat qui se livre en nous <sup>274</sup>. Pourquoi tous ces chrétiens, tant de prêtres, n'osent-ils prononcer le nom du Diable ? Le mal a un nom, personnel et singulier, il n'est pas un abstrait, un principe, un code des convenances. Comme le bien, il est aimé et servi pour lui-même, il appelle d'une voix irrésistible, on se donne à lui comme à l'amour et à l'extase <sup>275</sup>.

Un seul ordre moral : l'ordre de la Charité <sup>276</sup>, un seul domaine du mal : le royaume de Satan. Ce ne sont pas des mots, ce sont des personnes, le Christ, Satan, l'Ami, l'Ennemi, et la recherche « morale » ne consiste pas à établir des budgets ou à dresser des expériences, mais à chercher les traces d'une Personne qui nous aime et nous appelle, à dépister les ruses d'une personne qui nous séduit et nous dérouté. Telle est la loi nouvelle, et dans sa passion amoureuse et combattante, Bernanos n'est pas éloigné de lui faire abolir toute loi. Pas plus anarchiste que janséniste, à moins que l'on ne systématise ce qui n'est chez lui que l'indication d'un tempérament spirituel. Et cependant il laisse percer, dans la force radieuse de sa foi, une impatience de la démarche, de la règle, du progrès (du progrès individuel non moins que collectif) où perce un certain anarchisme religieux plus kierkegaardien que catholique. Il y a, il est vrai, dans le catholicisme moderne, tant de candidats à l'administration qu'il n'est pas trop de ces immoralistes chrétiens pour rappeler que la vraie morale se moque de la morale.

De la morale, nous voici rejetés aux rives de la théologie. Serions-nous au port ? Pas encore. S'il y a quelque chose chez Bernanos comme une théologie

<sup>273</sup> *Sous Le soleil de Satan*, 232.

<sup>274</sup> *L'Imposture*, 13.

<sup>275</sup> *Sous le soleil de Satan*, 219.

<sup>276</sup> *Nous autres Français*, Gallimard, 238.

implicite, c'est une théologie [156] négative, appelée plus que formulée, qui en un sens nie la théologie. Si nous osions exprimer ce qu'il ne suggère que par personnages et actions, nous dirions qu'il redoute, pour la théologie positive et ses architectures, la tentation qu'elle offre contre son gré à la tranquillité de l'esprit, autant et plus qu'il en apprécie l'ordonnance. À force de raisonner sur Dieu, on distingue mal, du Dieu des spiritualistes et des savants, le merveilleux Ami qui souffre de nos peines, s'émeut de nos joies, et nous attend au bout de notre agonie. On s' imagine bientôt que les saints vivent au chaud dans la sainteté. On se trompe sur la nature, on se trompe sur la surnature. On fait de celle-là un confortable tremplin pour exercices progressifs de saut en hauteur, on réduit celle-ci à une entreprise de merveilleux pour nos coeurs ennuyés. On oublie que notre monde ressemble au vieux père Job sur son fumier, plein de plaies et d'ulcères, la parole de Dieu comme un sel sur ces plaies, labourant la chair vive, comme un vin qui nous saoule et nous rend pire que des brutes, comme une troupe de loups arrosés de pétrole et qui flambent, comme un fer rouge qui brûle celui qui la profère et celui qui la reçoit <sup>277</sup>.

Ainsi l'univers de Bernanos, comme celui de Kierkegaard ou de Bloy, réaction ardente de la foi chrétienne contre le naturalisme, va pousser jusqu'aux extrêmes limites de l'orthodoxie (au-delà ?) l'agnosticisme chrétien. Son Dieu se manifeste comme paradoxe des âmes plus que comme lumière des esprits, comme Scandale plus que comme Pensée, comme provocation plus que comme explication. Partout où Il est en vérité, viennent à nous l'ignorance, l'obscurité, l'ambivalence, le désarroi, l'insécurité de l'esprit et du cœur. Si la théologie a dans notre monde d'aujourd'hui une vocation spéciale, ce n'est pas de rassurer, mais de nous assurer pourquoi il n'y a pas d'assurance, si ce n'est de la foi, et dans la foi. Où serait la liberté, où serait le don gratuit de l'amour sans cette obscurité répandue sur les voies de Dieu ? Chantal connaît des sortes d'extases. Mais sa grand-mère est folle, mais sa mère a souffert de crises nerveuses, elle le sait, elle [157] redoute d'être un « cas », une sorte de névrosée, il faut qu'elle doute, et que nous doutions, pour que commence la foi. Comme le roi du monde est né dans une étable, les dons les plus précieux aiment se vêtir d'un corps de dérision, simuler une pauvreté de la nature - l'insouciance de Chantal - une maladresse surnaturelle - celle de tous les saints de Bernanos. Les signes mêmes de Dieu sont équivoques : Donissan a-t-il ou n'a-t-il

---

<sup>277</sup> *Journal d'un curé de campagne*, 14 s., 33, 73-74.

pas reçu l'ordre surnaturel de ressusciter le petit Tiennot ? Combien de fois croit-il tour à tour à l'appel et à la tentation ? Et quand ne lui est demandée que l'obéissance enfantine et totale du saint, il comprend de travers et se met en tête de tuer en lui l'espérance. Pire encore, de l'eau vive de la grâce nous pouvons faire un poison. La fière révolte de Chantal (l'autre Chantal, celle du Curé) parce qu'elle se greffe sur le péché de sa mère, sème la tempête autour d'elle et l'enfonce elle-même dans sa dureté. Mais la vraie joie qui sort de la grande Chantal, par une fatalité « mystérieuse », injuste, absurde, ne fait-elle pas un moment, autour d'elle, le même désert ? Satan tire parti d'une vision trop longue, d'une mortification trop dure <sup>278</sup>.

Si la grâce peut ainsi brûler et détruire, et se dissimuler sous cette oeuvre de mort, la confusion est portée à son comble quand, de son côté, Satan peut assumer toutes les apparences de la lumière. On éclairera la page étonnante où le Soleil nous met en garde de confondre Satan avec les diableries, à la lueur des vérités que nous rappelait récemment Henri Marrou. Créés bons, les démons ne sont pas devenus tout mauvais ; ontologiquement, ils restent des anges, et tous leurs gestes laissent transparaître leur grandeur originelle. Aussi est-il sans doute plus facile à Satan, par nature, de tromper l'homme spirituel en se glissant dans les formes de la grâce, que d'inspirer l'horreur à l'âme médiocre en jouant au diable. Le diable de Bernanos est un ange perdu plus qu'un démon. Il se réserve les saints comme un morceau de choix. Il s'insinue au plus haut moment de leur extase et de leur joie, et là, sans que rien bouge ni se dégrade [158] visiblement : dans la contemplation du bienheureux, une sorte d'altération profonde, de substitution de présence, indicible, angoissante, jette en lui le trouble. Croyant presser encore sur son cœur l'Amour qui l'a soulevé, il tient l'autre dans ses bras, l'Autre qui commence, sans se révéler, son oeuvre de corrosion. Il dépouille le saint de toute consolation extérieure, puis s'attaque à l'être même de sa foi, la défigurant par ses propres gestes, l'accablant de sa propre ardeur, chauffant le zèle jusqu'à ce qu'il brûle l'imprudent, ou introduisant au contraire dans le délaissement sacré la capiteuse tentation du désespoir <sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Ibid., 144.

<sup>279</sup> *Sous le soleil de Satan*, 128, 138, 147 s., 180.

Ainsi la vie spirituelle affirme-t-elle, par une double ambiguïté, sa dimension inaccessible à l'investigation positive. Le divin est ambigu, mais d'une ambiguïté d'amour qui éprouve la foi pour l'épurer de toute quiétude et de tout intérêt. L'ambivalence luciférienne, elle, est une ambivalence de piège et de malice. Elle l'avoue dans quelques traits de style : la gouaille, ton favori de Satan quand il s'exprime dans le *Soleil*, l'ironie qui glace, et une sorte particulière de rire dont Bernanos ne parle jamais qu'avec effroi.

Comment nos pauvres notions détroqueraient-elles tant d'amour ou tant de haine ? Bernanos a trop détesté les molleses de l'intelligence, il a tenu de trop près au renouveau (et parfois au raidissement) de l'intellectualisme qui anima, après la première guerre mondiale, les milieux de sa jeunesse, pour dériver au fidéisme dont ce sens de l'ambivalence spirituelle semble parfois le rapprocher. Il appartient certainement à cette classe d'hommes qui sentent aujourd'hui douloureusement l'installation trop fréquente de la chrétienté dans le confort d'un système, et préfèrent une fois frôler les hérésies du délaissement que mille fois renier l'Ineffable.

## 2.

On ne demande pas à un saint d'exceller dans les tables synoptiques ; à un prophète de posséder le génie particulier [159] qui fait les auteurs de manuels et les bâtisseurs de paragraphes. Prophétiser, c'est lancer sa parole, la Parole de Dieu en elle, comme un cri, comme une pierre de fronde. Le cri ne dit pas tout, la pierre blesse, mais au soldat endormi, chuchote-t-on des théorèmes ? « Nous respectons les services d'intendance, la prévôté, les majors et les cartographes, mais notre cœur est avec les gens de l'avant, notre cœur est avec ceux qui se font tuer. » Ne croirait-on pas lire Péguy ? Ce message singulier que portait Bernanos, il semble nous l'avoir livré le plus ouvertement par la pauvre bouche amère de l'abbé Donissan : « Chacun reçoit sa part de lumière : de plus zélés, de plus instruits, ont sans doute un sens très vif de l'ordre divin dans les choses. Pour moi, dès l'enfance, j'ai vécu *moins dans l'espérance de la gloire que nous posséderons un jour que dans le regret de celle que nous avons perdue.* » Alors que sur la chrétienté temporel-

lement installée (mais avec combien de christianisme en elle ?) s'est développée une monstrueuse assurance qui tente de se faire passer pour la force de la foi, c'est bien là la mission propre de Bernanos, après Bloy : *dimittere inanes*, disperser ces autres vides et, laissant à d'autres de commencer un nouvel édifice dans « l'ordre des choses » et l'« espérance de la gloire », - creuser dans les cœurs la désolation de l'amour perdu, afin que s'évanouissent les suffisants, que s'éveillent les dormants, et que les architectes ne ratent pas leur proportions. N'avait-il pas d'autres ouvertures ? S'il n'en avait, comment eût-il chanté l'enfance aussi mystérieusement ? Plusieurs fois, il parle avec une nostalgie secrète de ces doux à qui il a été promis qu'ils posséderont la terre. C'est pour leur opposer aussitôt une autre race de guerriers, de violents, toujours au bord de la tentation du désespoir, toujours affrontés à l'abîme : la sienne <sup>280</sup>. Cependant, ces êtres doux, il ne les fuyait pas : ils étaient son secret recours contre ses démons intérieurs. Ils inspiraient la souveraine tendresse qui baigne ses pages les plus féroces.

Qu'il fût aussi porté vers cette amertume sacrée par un tempérament et des humeurs, que nous importe ? N'y a-t-il [160] pas des humeurs de la sérénité ? Il fut ce qu'il fut : « Hélas ! mes amis, la vie surnaturelle, la vie des âmes, ne va pas non plus sans beaucoup d'ordures... » Il connaissait cette communication détestable entre sa plus précieuse intuition et les âcretés de son caractère. Il veillait au passage, parfois lâchait (« (signe d'une dépression momentanée ») <sup>281</sup>, souvent bataillait. S'il accuse souvent la tentation de l'« À quoi bon ! » d'être sa tentation dominante <sup>282</sup>, du moins la connaît-il comme tentation, et s'y refuse-t-il déjà en l'identifiant. Jeune, il a cru au mépris. Mais bientôt il y reconnaît un sentiment très scolaire, qui tourne vite à l'éloquence. Il ne l'aime pas plus que l'ironie <sup>283</sup>, qu'il s'efforce d'éviter, parce qu'elle ne touche le cœur de personne <sup>284</sup>. Pas plus que l'injure dont on le croit gourmand. Il y recourt, certes ! On connaît le fameux « imbéciles ! » obsédant comme un tic dans sa dernière œuvre, obsédant et, il faut bien le dire, parfois irritant d'automatisme. Mais les *Enfants humiliés* jettent sur lui une extraordinaire lumière. L'imbécile n'y est plus le déchet que l'on rejette.

<sup>280</sup> Ibid., 130 ; *Journal d'un curé de campagne*, 312.

<sup>281</sup> Par exemple, *Les Grands Cimetières sous la lune*, préf. et 215.

<sup>282</sup> *La Grande Peur des Bien-Pensants*, Grasset, 409, 423.

<sup>283</sup> *Lettre aux Anglais*, Charlot, Alger, 181.

<sup>284</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, 69.

Une profonde et mystérieuse parenté l'unit à la lucidité et au scandale du chrétien. Il y a dans la sincérité et dans toute vraie souffrance un fond de niaiserie qui donne à la douleur humaine son poids, sa couleur terreuse. L'imbécile, peut-être finalement est-il un Pauvre, revêtu de l'éminente dignité du pauvre, un pauvre écrasé par des forces trop inégales et qui essaye en vain, gauchement, d'un geste déchirant d'enfant maladroit, de les flatter de la main. Cette analyse, éparse dans l'admirable confiance posthume, éclaire d'une lumière surnaturelle les indignations de Bernanos. « La colère et l'indignation sont vaines, ce qu'on ne peut aimer est vain. » Son injure n'est jamais dirigée sur l'homme, jamais avilissante. C'est Péri, je crois, qui criait au peloton allemand prêt à l'exécuter : « Imbéciles ! c'est pour vous que je meurs ! » Tel est le ton de l'« imbéciles ! » de Bernanos : l'appel désespéré d'une fraternité jusqu'à la mort au frère qu'aveugle un esprit mauvais. « Loin de m'exciter, je passe mon temps à essayer de comprendre. J'essaie de comprendre. Je crois que je m'efforce d'aimer. »

[161] De même que les humeurs, on incline à accuser chez lui une sorte de parti-pris pessimiste. Il s'en défend avec une vigueur qui n'est pas toujours communicative, persuadé qu'il est de ne jamais poursuivre que des illusions et des mensonges évidents. La lecture de sa seconde préface (inédiée) au *Chemin de la Croix des Âmes* laisse une impression accablante d'aigreur généralisée, presque morbide. Tout cet admirable et sourd travail du christianisme contemporain pour accuser ces manques, chercher à comprendre, aimer et sauver ce qui est né de valable hors de son influence directe, pour sortir sous l'orage et ramasser les premiers matériaux de la maison nouvelle, quoi, n'est-ce donc d'un bout à l'autre qu'imposture et sottise ? Trop de visages rencontrés dans trop de monastères et dans trop de banlieues protestent contre cette navrante injure, ce désolant spectacle d'une grande voix prophétique glissant au délire. Il est à croire parfois que cette tentation du désespoir qui hante l'œuvre de Bernanos hantait aussi sa vie, et que jusque dans ses grâces prophétiques, à cause même de l'importance de son message, le Malin aura glissé sa déroute, afin d'en détourner les meilleurs, et de décourager les autres. Nous sommes là au bord d'un profond secret de l'homme et du romancier, le secret de cette lutte singulière entre Dieu et Satan qui l'a piétiné, déchiré, et qui mêle sur son œuvre les plus bouleversantes clartés et les plus inquiétantes divagations. Devant un monde bouffi par l'idée du bonheur et son affreuse vulgarité, le signe de Bernanos était peut-être comme Chantal, de « sentir

au profond de l'âme, et jusqu'à la moelle des os, le délaissement sacré, seuil et porte de toute sainteté ». Il y a de la terreur dans sa vision de l'homme contemporain, une « terreur physique, charnelle » comme celle qui animait, selon lui, le « pessimisme » de Drumont. Une immense pitié aussi. « Ce que je vois d'abord dans l'homme, c'est son malheur. *Le malheur de l'homme est la merveille de l'univers.* » Mais par-dessous ces sentiments humains, liés à une complexion ou à un temps, peut-être touchons-nous à la plus grande profondeur que nous puissions atteindre, l'héritage d'une austère lignée, qui n'est pas [162] celle de tous les grands spirituels, mais qui n'est pas moins clouée au cœur du christianisme : « Certains êtres que rien n'assouvit ne sauraient trouver leur rafraîchissement que dans l'eau vive de la Totale Agonie. » À travers l'histoire du monde chrétien court la mince continuité de cette confrérie peu fréquentée, car la règle en est dure. La tige en jaillit de la dernière parole du Christ, dont les chrétiens heureux oublient qu'elle fut un cri de dérélition, avant l'accomplissement qui n'avait plus de mots. Détaché parmi nous de cette mystérieuse société, brûlé par ce filet de sang espagnol qui coulait dans ses veines, Bernanos fut peut-être le dernier maître solitaire de ces chevaliers dispersés, le prêtre de ce désespoir contemporain qui n'a plus où abriter son total abandon, et que les docteurs s'amuse sereinement à réfuter.

Témoin douloureux de la grâce perdue, il compte aussi comme le grand explorateur du démoniaque moderne. Il fallait d'abord en démasquer la présence discrète. La bonté de Dieu se rend imperceptible pour nous faire libres, la malice de Satan se rend imperceptible pour nous faire dupes. Un de nos amis, qui n'est pas chrétien, me disait en 1942 : « Le diable a aussi des moustaches blanches et des yeux bleus. » La plus forte leçon de Bernanos aussi a été de montrer qu'à notre époque de nivellement et de simplicité démocratique, le domaine de prédilection satanique est la médiocrité, non le tragique, sa voie d'approche l'indifférence, non la révolte. Comme le surnaturel divin, le surnaturel démoniaque n'est qu'exceptionnellement l'exceptionnel.

On veut à toute force donner au mal de la couleur, oublier qu'il n'est que néant, et s'installe le plus souvent comme une atrophie ou une lente dérive, une manière de flotter à la surface de soi et d'abandonner les fonds. La faute moderne n'a ni forme ni couleur ni saveur. « La dernière disgrâce de l'homme est que le mal lui-même l'ennuie. » Et l'ennui, c'est un désespoir avorté, une forme turpide de désespoir, sans doute la fermentation d'un christianisme décomposé. Ni bien,

ni mal : le pire mal. « Ce que le monde perd de force vive est probablement bien perdu, anéanti, perdu pour le [163] bien et pour le mal, perdu sans retour. C'est de froid que le monde va mourir. Le monde glisse lentement à l'équilibre le plus bas, chaque Mensonge ayant sa part de Vérité, chaque Vérité sa part de Mensonge, non pas juxtaposées, mais confondues au point de décevoir ensemble la haine du diable et la miséricorde du bon Dieu <sup>285</sup>. »

Les mondes qui nous ont précédés ont créé le sage, le prophète, le saint, le chevalier, le héros, l'honnête homme. Il était réservé au monde moderne de produire en grande série, après dix-neuf siècles de christianisme et quelque dix mille ans d'histoire, ce sous-produit : le médiocre satisfait. Et parmi tous les médiocres, celui dont on ne peut parler qu'avec tremblement : le chrétien médiocre, plus méprisable que tout autre, car il tombe plus bas, de tout le poids de la grâce reçue, et par la vérité qu'il continue de proposer, est acculé à l'imposture. Que dira-t-on de l'effrayant mystère du prêtre médiocre ? Nul n'avait encore aussi fortement que Bernanos lié la médiocrité au satanisme, montré dans la médiocrité une sorte de découverte triomphante de Satan, plus forte que toutes ses diableries antérieures, une véritable révolution technique dans l'histoire du Mal. Le mal qu'elle introduit court par-dessous comme un cancer, laissant l'homme aller et venir, aussi sain en apparence ; à peine en a-t-il ressenti une fois ou l'autre une impression fugitive ; mais jour par jour il vit de plus en plus secrètement séparé des autres et de lui-même, dans une demi-stupeur - son « optimisme » qui s'installera jusqu'à la mort, à moins que ne la coupe un jour le coup de tonnerre de l'angoisse, « forme hideuse et corporelle du remords <sup>286</sup> ».

Sans doute y a-t-il toujours eu des sortes de médiocres. Le fait nouveau est leur pullulement, la part de plus en plus large qu'ils se taillent en milieu chrétien, et leur pouvoir, car « ils forment une immense Internationale - la seule durable <sup>287</sup> ». Nous y reviendrons quant à l'histoire générale. Contentons-nous pour

---

<sup>285</sup> Sur ces thèmes : *Journal d'un curé de campagne*, 134, 139 s., 178-179, 196 ; *Sous le soleil de Satan*, 18, 40, 293 ; *La Grande Peur des Bien-Pensants*, 103 ; *L'Imposture*, 76 ; *Monsieur Ouine*, 143, 240 ; *Les Enfants humiliés*, Gallimard, passim.

<sup>286</sup> *L'Imposture*, 28 ; *Journal d'un curé de campagne*, 135.

<sup>287</sup> *Le chemin de la Croix-des-âmes*, Gallimard, 175, 479-481 *L'Imposture*, 9 ; *Lettre aux Anglais*, 168 ; *La Grande Peur des Bien-Pensants*, 373 ; *Lettre aux Anglais*, 286.

l'instant de suivre dans les âmes individuelles le cheminement intérieur du cancer. Le cancer, pour désigner le mal, est une image fréquente chez Bernanos. [164] Il symbolise sa puissance dévorante et longtemps insensible, comme ce tourbillon silencieux qui prépare un crime, l'entoure, le diffuse. Ce travail obscur se donne un paravent d'imposture, qui l'abrite des regards indiscrets de Dieu, d'autrui et de notre conscience profonde. Sorti une fois de lui-même, à pas de loup, ainsi que d'un mauvais lieu, l'imposteur n'a pu y rentrer. Alors il perd sa vérité pour toujours, et sa fièvre va délirer sans cesse pour lui donner des mensonges de rechange, jusqu'au point où il n'est plus que mensonge, volonté de mensonge, obstination au mensonge <sup>288</sup>. Il a renoncé à la part précieuse de lui-même. L'angoisse qui naît de cette mutilation le pousse aux gestes extrêmes : « La médiocrité est un gaz sans couleur et sans odeur ; on le laisse tranquillement s'accumuler, et il explose tout à coup avec une force incroyable. » Tout crime est né un jour de la médiocrité <sup>289</sup>.

Le royaume de Satan, cependant, n'est pas consolidé : il est appelé à périr. Il faut donc aussi, sur le médiocre et l'imposteur, jeter avec le Christ le regard même qui tombe de la Croix. Une des grandeurs du *Curé de campagne* est de recevoir le médiocre dans la Charité. « On devrait prendre garde, vois-tu, le médiocre est un piège du démon. La médiocrité est trop compliquée pour nous, c'est l'affaire de Dieu. En attendant, le médiocre devrait trouver un abri dans notre ombre, sous nos ailes. Un abri, au chaud - ils ont besoin de chaleur, pauvres diables !... Et si Jésus-Christ vous attendait jusque sous les apparences d'un de ces bonshommes que vous méprisez... Et si vous ne le cherchez pas là, de quoi vous plaignez-vous ? C'est vous qui l'avez manqué... » Ils sont le sacrement de la divine Humiliation : qui le recueillerait, sinon l'Église ? *Les Enfants humiliés* font écho à cette surnaturelle interrogation : Bernanos se demande si l'imposteur n'est pas victime autant que coupable.

Mais Bernanos le lutteur ne communiait aux abîmes de la Miséricorde que par moments. Il reste toujours plus vulnérable au mystère du mal, à son immense so-

---

<sup>288</sup> *Monsieur Ouine*, 20 ; *L'Imposture*, 80 ; *Journal d'un curé de campagne*, 150 ; *Les Enfants humiliés*.

<sup>289</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, 178 ; *Lettre aux Anglais*, 104, 180 ; *Nous autres Français*, 198 ; *Le chemin de la Croix-des-âmes*, 286, 456 ; *Journal d'un curé de campagne*, 147-148 ; *La Grande Peur des Bien-Pensants*, 1-31.

lidarité. Nous parlions de royaume. Nul ne fut plus que lui sensible à [165] l'existence de cette sorte de contre-corps mystique, évoqué déjà par saint Paul \*. « Le monde du péché fait face au monde de la grâce ainsi que l'image réfléchie d'un paysage, au bord d'une eau noire profonde. Il y a une communion des saints, il y a aussi une communion des pécheurs. Dans la haine que les pécheurs se portent les uns aux autres, dans le mépris, ils s'unissent, ils s'embrassent, ils s'agrègent, ils se confondent. » Le mal est organisé en un univers plus réel que celui que nous livrent nos sens, un royaume à la fois spirituel et charnel, d'une densité prodigieuse. Ou plutôt faudrait-il dire qu'il est l'ébauche d'un univers, une création hideuse, avortée, à l'extrême limite de l'être ; une solidarité qui n'arrive pas à rompre la solitude de ses fidèles, une église qui n'arrive pas à se fonder. « D'ici la fin du monde, il faudra que le pécheur pêche seul, toujours seul... Le diable, voyez-vous, c'est l'ami qui ne reste jamais jusqu'au bout. » Il y a cependant dans ce règne assez de cohésion, faute de communion, pour qu'il se manifeste comme un tout, bien plus que par ces actes individuels que sont les fautes, ou les crimes : plutôt encore qu'une société, il forme une vaste pâte sur laquelle flotte la poussière septique de nos fautes particulières, ensemençant au hasard, fécondant la masse, qui gonfle et tiédit autour de nous <sup>290</sup>. En quelques lieux ou en quelques moments privilégiés on entend bourdonner sa fermentation « comme une ruche en avril <sup>291</sup>. » Le crime y pousse alors sa plante sauvage, mais il n'est qu'un grain de levain qui a fait mûrir la pâte. Ne cherchez pas le criminel : il est partout.

À cette vaste décomposition de l'homme moderne, ce ne sont pas des formules, des habitudes, des défenses militaires, ni même des procédés nouveaux d'évangélisation qui dresseront une barrière efficace. L'attaque est surnaturelle, la riposte doit être surnaturelle.

C'est pourquoi Bernanos fut si dur, si surnaturellement [166] dur, et pour la superstition administrative de cette sorte de jésuites qui croient qu'on organise le

---

\* Corps du péché (Rom., VI), Corps de la chair (Cor., II, 1).

<sup>290</sup> *Journal d'un curé de campagne*, 172, 178-179 ; *Les Grands Cimetières sous la lune*, 81 ; *Monsieur Ouine*, 140, 166-167.

<sup>291</sup> *Journal d'un curé de campagne*, 203-204 ; *Monsieur Ouine*, 165.

Royaume de Dieu comme une propagande, et pour l'affreuse complicité du clergé franquiste avec le mensonge et le crime. Notre Église n'est pas une gendarmerie spirituelle. Notre Église est l'Église des saints. On ne trouve au calendrier qu'un très petit nombre d'abbés oratoires et de prélats diplomates. Quand elle n'a plus assez de saints, elle devient malade de langueur. Les saint sont son armée, sa seule armée légitime : elle peut bien laisser se relâcher le lien qui les unit à eux, mais le rompre, jamais <sup>292</sup>. Est-ce à dire que toute l'humanité moyenne serait rejetée au mépris, seuls les saints et les héros portant le nom de l'homme <sup>293</sup> ? Oui, si l'on entend une fois de plus que la sainteté n'est pas l'exceptionnel, qu'il y a des millions de saints dans le monde, connus de Dieu seul, une « espèce rustique », des « saints de toute petite naissance, qui n'ont qu'une goutte de sainteté dans les veines et qui ressemblent aux vrais saints comme un chat de gouttière au persan ou au siamois primé dans les concours ». Des saints qu'il a mis en scène, Donissan, Chantal, Bernanos s'est appliqué à éliminer toute rareté et tout sublime ; des deux mains il les pousse à la banalité, parfois à la grossièreté pour mieux se faire entendre. Certaines vies de saints sont « d'une affreuse monotonie, un vrai désert ». N'est-ce pas ainsi que le surnaturel exprime sa transcendance, en ne donnant aucune prise au pittoresque humain ? Les saints qui « ne peuvent absolument pas nous parler de l'autre bord sans hausser le ton », rappellent trop à Bernanos son propre penchant au théâtre, son côté Villiers de l'Isle-Adam. Il le leur dit comme il le pense, ils ont un jour aliéné une part d'eux-mêmes qu'ils ne croyaient pas si précieuse, qu'ils jugeaient probablement trop humaine et c'est bien regrettable, car ils ne la retrouveront plus <sup>294</sup>.

On ne saurait trop insister sur cette valeur qu'il donne au quotidien, sur sa patience à détacher la conscience du surnaturel du désir de l'extraordinaire. Peut-être ne fut-elle aussi appliquée que parce que « l'enfant qui était en lui » devait [167] lutter sans cesse contre le goût de l'éloquence cruelle qu'il tenait de Drumont, de Bloy, d'une fin de siècle à laquelle restèrent fixés par quelque côté d'eux-mêmes beaucoup de combattants de 1914-1918, peut-être de ses ancêtres espagnols. « C'était une âme simple et sans histoire, attentive, quotidienne, occupée de pauvres soucis. » Ainsi aimait-il avant tout l'abbé Donissan, dès son roman le plus

---

<sup>292</sup> *Jeanne relapse et sainte*, Plon, 61 s., *Lettre aux Anglais* 186, 195, 295,

<sup>293</sup> *Les Enfants humiliés*.

<sup>294</sup> *Les Enfants humiliés*.

baroque. Sa fille de prédilection est sans doute cette Chantal qui était saisie, devant ses extases, d'une sorte d'horreur féminine, de réaction de goût, et dont la soumission à Dieu était « si parfaite, si ingénue, qu'elle se distinguait à peine du cours modeste de la vie ». « On ne paye jamais trop cher la grâce de passer inaperçue », lui disait son directeur. Ah ! ce cri d'enfant : « Un problème, moi !... Vous aussi ? Quel problème ? <sup>295</sup> »

Les saints ne sont pas des séparés. Ils sont les riches de l'Église, et cette richesse surnaturelle leur crée un devoir : la risquer. Leur risque, c'est de ne pas entendre l'appel, ou l'entendant, de se refuser, ou le suivant, d'en dériver. Ce ne sont pas, Dieu non ! ce ne sont pas des tranquilles, et ce n'est pas la sécurité qu'ils répandent autour d'eux. « Dieu nous préserve des saints ! » s'exclame le bon doyen de Blangermont. « Trop souvent ils ont été une épreuve pour l'Église avant d'en devenir la gloire ! » Une épreuve, mais aux deux sens du mot : qu'ils cèdent ou qu'ils diminuent, elle s'effondre par grands pans. Car ils y maintiennent l'amour, et il n'y a qu'une erreur et qu'un malheur au monde, c'est de ne pas savoir assez aimer. Ils y maintiennent l'enfance, et l'enfance jugera le monde. Ils y maintiennent la joie, et l'homme meurt spirituellement, soit de tristesse, soit de bonheur.

Cependant, immédiatement derrière cette armée de la grâce, Bernanos en connaît une autre. Derrière : mais au fond, Bernanos la pensait bien plutôt à côté, sur le même rang. C'est l'armée des hommes libres et des hommes d'honneur. Ils représentent la grandeur de l'homme, et ce n'est pas rien : « L'homme ne naît pas bon, mais il naît grand » : tout un humanisme héroïque, affronté à l'optimisme senti [168] mental des deux siècles derniers. Oh ! il savait bien qu'elle n'est pas toujours pure, cette grandeur, et qu'elle délire parfois. L'honneur est une vertu humaine, on ne demande pas de l'élever à la dignité de vertu théologique : mais depuis quand l'Église méprise-t-elle les moyens humains ? Le concept en est fragile, son ambiguïté profonde : mais au moins a-t-il le mérite de coûter cher. Et comme disait le curé de Torcy : « Il est beau de s'élever au-dessus de la fierté, encore faut-il l'atteindre. » Comme Péguy, Bernanos pensait qu'il n'est pas loyal de prendre sa mesure chrétienne au détriment de sa mesure humaine. Comme lui, qu'une religion de l'Incarnation veut tout l'homme, et que précisément parce que

---

<sup>295</sup> *La Joie*, 38 s., 46 s., 67, 243, 221 et 272.

certaines vertus sont menacées de fortes impuretés, il importe au christianisme d'en saisir la force en en brûlant l'impureté<sup>296</sup>. Car au total ce n'est pas de consciences endimanchées que manquent le christianisme et nos sociétés pharisiennes\*. C'est d'hommes forts, d'indomptables. Il faudrait citer longuement le texte-clef de cette chevalerie du cœur qui était la sienne devant la misère moderne : « L'État ne craint qu'un rival, l'homme. Je dis l'homme seul, l'homme libre... Non pas le réfractaire brutal et sommaire, non pas l'anarchiste intellectuel, qui est de tous les intellectuels le plus ridicule, et, pour employer le mot célèbre de Proudhon, le plus « femmelin ». Je dis l'homme libre, non le raisonneur ou la brute ; l'homme capable de s'imposer à lui-même sa discipline, mais qui n'en reçoit aveuglément de personne ; l'homme pour qui le suprême *confort* est de faire, autant que possible, ce qu'il veut, à l'heure qu'il a choisie, dût-il payer de la solitude et de la pauvreté ce témoignage intérieur auquel il attache tant de prix ; l'homme qui se donne ou se refuse, mais qui ne se prête jamais... Que de tels gens soient le type accompli de l'humanité, nous ne le prétendons pas. Nous ne souhaitons même pas que leur nombre aille sans cesse croissant. Nous savons seulement que lorsque l'espèce [169] en devient trop rare on voit aussitôt l'esprit de Légalité l'emporter sur l'Esprit de Justice, l'Obéissance devenir Conformisme et les institutions imaginées pour la protection des individus et des familles les sacrifier à leur furieux accroissement. » Certes, en voyant cette belle tête léonine secouer sa crinière, risque-t-on d'être sensible au spectacle plus qu'au message, et pour s'excuser de sourire, on essayera de se persuader qu'il s'agit d'un spectacle d'époque : le dernier des anarchistes, l'enfant métissé de Vallès et de Bloy. Poussé à bout, entre l'anarchisme et le conformisme chronique on sait ce que Bernanos eût choisi. Il eût répondu que l'on peut discuter des idées ou des plans, mais que sans la liberté intérieure, « qui attire l'Esprit du haut des airs, ainsi qu'un oiseau fasciné », toute idée, n'importe quel plan glissent à la servitude ; que « le désordre du désordre » est mille fois moins malfaisant que le « désordre de l'ordre » ; car le révolté porte déjà Dieu au fond de son cœur<sup>297</sup>, tandis que le mensonge de l'ordre aménage l'esprit de servitude, et prépare, à travers lui, la démission de l'ordre. « J'ai remis

<sup>296</sup> *Nous autres Français*, 146, 232, 242, 277 ; *Journal d'un curé de campagne*, 232, 274, 296 ; *Lettre aux Anglais*, 40.

\* « Les bourgeois ont une conscience, ils n'ont pas d'honneur. » Lettre, 117.

<sup>297</sup> *Sous le soleil de Satan*, 199, voir aussi *Les Enfants humiliés*.

mon espoir entre les mains des insurgés. J'en appelle à l'Esprit de révolte, non par une haine irréfléchie, aveugle contre le Conformisme, mais parce que j'aime encore mieux voir le monde risquer son âme que la renier... Je n'attends pas des hommes dont je parle qu'ils organisent la Cité future, la Nouvelle Chrétienté, j'espère qu'ils la rendront possible en forçant les maîtres des consciences à répondre enfin par oui ou par non. Car tout est là. Toute notre chance est dans l'embrasement des forces spirituelles, quelle que soit la main qui approche d'elles le tisons <sup>298</sup>. »

Il n'est pas un mot de ces textes qui, derrière le tempérament d'un homme, ne nous porte beaucoup plus haut que la protestation anarchique, que le quant-à-soi, fût-il sublime. L'honneur de Bernanos est un honneur surnaturel, un honneur baptisé, il est humain et divin à la fois, il est « la fusion mystérieuse de l'honneur humain et de la Charité du Christ. » Qui se réclame du seul ordre humain, et se prive de cette force divine, il tombe tôt ou tard sous la loi d'airain de la [170] Cité géante <sup>299</sup>. La loi d'honneur et de liberté, elle, est si mystérieusement enracinée qu'elle n'a peut-être son nom que dans le langage des Anges : *se jeter en avant* \*. Elle pénètre la règle de la Charité, car « l'homme libre, seul, peut aimer. » Sans mesure étiré vers le ciel, il dresse l'arbre sacré de son corps debout et de ses bras étendus sur le désert de la servitude, image vivante de l'arbre où se consumma, un jour et pour toujours l'Incarnation, verticalement.

### 3.

Une des forces de l'œuvre de Bernanos, c'est qu'aucune coupure n'y sépare le public du privé, les jeux de la politique de l'intimité des consciences. Ses deux mêmes mains priaient, et giflaient les imposteurs publics.

Sa théologie de l'histoire, si l'on ose un mot qui risque de l'écraser, n'est pas différente de sa théologie de l'individu. Il ne cherche pas, dans l'action humaine, ce que la science peut faire tomber sous ses instruments d'analyse. Il en affouille la racine profonde. Pour lui, elle est *ailleurs*. Tout essai d'entendre l'histoire hors

---

<sup>298</sup> *Lettre aux Anglais*, 282.

<sup>299</sup> *Ibid.*, 298.

\* La règle même de Jeanne d'Arc ; *Les Grands Cimetières sous la lune*, 361.

d'une intelligence surnaturelle de ce plan surnaturel, autant qu'il nous est donné de le faire, est un essai mutilé et vain. Il reste à voir si ce surnaturalisme historique s'évade de l'histoire, s'il s'y ingère abusivement, ou si tout au contraire il nous y affronte et nous y engage avec une rigueur plus grande qu'aucun autre accès.

Sans trop chercher, on trouverait, éparse dans les essais, toute une maïeutique de cette démarche vers les assises souterraines de l'histoire sur lesquelles l'« infrastructure » des politiques n'est encore qu'un accident de surface. Plus que nul autre, Bernanos poursuit les illusions de ce « réalisme » - intéressé ou désintéressé, peu importe - qui s'imagine qu'être positif, c'est faire comme si les consciences [171] n'existaient pas et si les actes ne portaient pas de fruits durables, pour ne regarder qu'aux résultats extérieurs et aux suites provisoires de l'action. « Anglais, croyez-moi, vos réalistes se moquent de vous quand ils prétendent juger seulement de l'importance des événements par leurs conséquences politiques. Les conséquences immédiates sont trompeuses, et pour prévoir les conséquences lointaines d'un fait de l'histoire mieux vaudrait mille fois chercher à connaître son retentissement dans les consciences... Vous ne regardez qu'aux désordres extérieurs, et ne voyez pas que la cité peut être ruinée par ceux-là mêmes qui montent la garde sur les créneaux. » La plupart des problèmes ne sont pas des *problèmes* : ils portent un *drame* au fond d'eux-mêmes ; tant qu'on n'est pas entré dans ce drame, qu'on n'en a pas touché le nœud, l'action n'est qu'une agitation qui, par brassage, sème l'infection au lieu de la localiser. Il y a des décisions, des événements, des politiques, où les hommes se sentent bafoués au plus profond de leur sentiment du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. S'ils veulent encore croire à quelque chose, il faut qu'ils « refassent un pacte avec leur âme ».

À tous ces drames, une référence commune : les avances et les reculs du Royaume de Dieu. Ne croyez pas que pour autant l'on vous tourne la tête vers le Moyen Âge : il a failli faire un peuple chrétien - oui, il a failli et finalement failli <sup>300</sup>. Il ne fut qu'une étape de la grande Révolution chrétienne continue. Le lecteur de Bernanos se laisse prendre à quelques images d'Épinal, tendres souvenirs d'enfance, qu'il a plaquées en hors-texte de l'analyse la plus moderne qui soit. Il les aime, il sait qu'elles sont belles mais il passa sa vie à les décoller douloureusement de sa lucidité, quand elles la gênaient. Le Royaume de Dieu était pour lui

---

<sup>300</sup> *Journal d'un curé de campagne*, 22-23 ; *Lettre aux Anglais* 264.

d'abord un avenir, et ce qu'il reproche aux conservateurs, c'était, conservant, à tout prix, de rendre impossible ce qui aurait dû être <sup>301</sup>. Il n'était pas un restaurateur.

Mais sous les événements modernes, il retrouvait, plus profond que leur pittoresque, le processus sournois de déspiritualisation dont il a décrit le cheminement dans les [172] déroutes de la vie intérieure. Il commence au niveau de la fidélité à l'ordre, quand la fidélité devient formalisme. Les pharisiens se conforment à la loi, scrupuleusement : à un scrupule près, celui d'y conformer leur cœur. Cette altération secrète de la substance morale d'un peuple le transforme lentement et presque invisiblement ; elle passe longtemps inaperçue : elle ne mène pas moins à la mort <sup>302</sup>. Ainsi naquit ce succube : l'esprit de Munich. Nous avons beaucoup et justement dit aux Allemands que tant qu'ils n'auraient pas « refait un pacte avec leur âme » en reconnaissant leur complicité secrète, fût-elle silencieuse, à l'hitlérisme, un abcès continuerait d'infecter leur histoire. Bernanos ne l'eût pas désavoué. Mais il pensait aussi qu'en courant à la victoire, de 1942 à 1945, les masses françaises qui avaient réjoui dans leur sein l'esprit de Munich après l'esprit de Franco ne dissolvaient pas leur faute en l'oubliant. Le mal continue, et continuera tant que nous ne l'auront pas renié. Ce ne fut pas, comme le croit la rancœur vichyssoise, l'esprit de résistance qui corrompt la Résistance, mais l'injection massive qu'elle reçut d'un sang corrompu par une lâcheté passée, et l'imposture supplémentaire de ces masses sans foi et sans honneur qui avaient accepté Munich joyeusement, supporté l'occupation passivement, et croyaient ensuite communier à l'héroïsme des martyrs en s'asseyant à leurs places vides, la boutonnière fleurie, le cœur soulagé, déplaçant seulement leur compte de lâcheté d'une banque à une autre. Ainsi la conscience de l'Europe pourrit-elle encore de l'abandon de Munich <sup>303</sup>.

Pourrissement ou durcissement, on a le choix. Maurras ne corrompait pas les consciences, il les pétrifiait <sup>304</sup>. Ce n'est qu'une autre forme de mort. Les moralistes pharisiens, modernes légistes du pouvoir établi, dessèchent la fierté des hommes libres en une mentalité formaliste, insolente et craintive à la fois, de collé-

---

<sup>301</sup> *Lettre aux Anglais*, 89.

<sup>302</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, 249 ; *Scandale de la vérité*, 64-70.

<sup>303</sup> *Scandale de la vérité*, Gallimard, notamment 57-77 ; *Les Grands Cimetières sous la lune*, 270 ; *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, 450.

<sup>304</sup> *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, 255.

giens qui prennent « l'attitude respectueuse pour le respect, la dignité pour l'honneur, la docilité pour l'amour, et les révolutions pour des chahuts ». Pourrissement, durcissement, au bout du compte, de la vie [173] dont palpait un grand peuple, une haute civilisation, et qu'exprimait sa richesse en individualités fortes, il ne reste de la base au sommet qu'une masse en décomposition, anonyme, des drames sans personnages, comme Munich : tout s'y passe dans la coulisse, la scène est vide - à peine des comparses, des figurants - l'action se pulvérise en un nombre presque infini, incalculable, de petites lâchetés, et en discours prétentieux pour les dissimuler. Un jour, comme la conscience minée d'un Cénabre ou l'âme évacuée de Ouine, l'effondrement se produit, étonnant l'univers. Telle est pour Bernanos l'« aliénation » capitale du monde moderne.

Il ne reste qu'à mettre des noms et des dates sur cette analyse de processus. Aux dates des guerres et des changements politiques, Marx avait substitué les dates des inventions et des bouleversements économiques. Bernanos va établir lui aussi son calendrier, dont les périodes sont des cycles de salut et des actes de liberté ou de trahison. Ce traditionaliste avait appris partout que l'histoire s'affaisse en 1789. Il a découvert l'imposture de cette leçon. La coupure du monde moderne ne passe pas sur 1789, événement complexe où se mêlent encore l'âme populaire, l'âme monarchiste et l'inspiration bourgeoise, mais sur la ligne de trahison de la bourgeoisie <sup>305</sup>. Peu à peu ses élites ont remplacé le goût de la grandeur, qui animait encore leurs ancêtres, par le goût de l'aisance ; elles substituaient leur égoïsme à leur mission, s'engonçaient dans le mépris du peuple qu'elles prétendaient prendre en charge, allant peu à peu du mépris à la haine. La haine infecte. À force de le tenter par ses mirages et de le décevoir par son abandon, la bourgeoisie a réussi à inoculer au peuple son poison : la médiocrité. En même temps, elle resserrait progressivement l'usage des libertés proclamées par ses pionniers : ces libertés marchaient maintenant toutes seules, elles lui faisaient peur. Elle nourrissait un goût croissant pour les gendarmeries spirituelles, rêvait de tranquillités sans risques, et laissait s'éventer en elle l'esprit de liberté. Cahin-caha, le mal a cheminé le long du XIXe siècle. 1848 fut, dans cette histoire essentielle, une coupure beau [174] coup plus capitale que 1789, car c'est la date de naissance de l'imposture. C'est le moment où la bourgeoisie, qui se contentait jusqu'alors d'un moralisme de son cru, a commencé par peur, de parler chrétien. Par peur, de parler

---

<sup>305</sup> *Lettre aux Anglais*, 128, 47.

chrétien ! Son heureuse conscience, mise en accusation par Marx, puis par les papes, n'en ressentit qu'un vague malaise jusqu'au début de ce siècle. L'avènement du communisme l'a définitivement immobilisée dans son effrayante sécurité <sup>306</sup>.

On a cru longtemps, dans certains milieux, que le mal principal de notre temps était la diminution du nombre des chrétiens : on oubliait ce mal pire, l'augmentation incessante du nombre des médiocres. Chaque fois que l'on parlait de restaurer ou de sauver les valeurs chrétiennes, ils croyaient que c'était eux, les valeurs. Et se sentant perdus, ils réagirent comme des perdus. Ils n'ont jamais eu d'indignation que contre « la violence ». Eux, les tranquilles, eux, les modérés comme ils s'étaient appelés avec une satisfaite mansuétude dans la révolte qui grondait autour d'eux contre eux, par eux, ils ne savaient que dénoncer l'excitation à la violence, parce qu'ils ne voyaient pas leur propre violence quotidienne, que l'exercice du pouvoir dispensait d'excitation. Mais prétendant à représenter la nation, et laissant progressivement dériver de leur conscience séparée une partie de son âme, et de leur cité égoïste une partie de sa chair, ils devaient bientôt haïr ce qu'ils n'avaient su aimer. Haïr et redouter. La peur forme avec la haine un des composés psychologiques les plus stables qui soient. On se demande si de leur accouplement ne naît pas aujourd'hui une espèce nouvelle dans la flore des sentiments, d'une avidité furieuse, une des plus effrayantes dont l'homme ait jamais couvert son angoisse <sup>307</sup>. On en fit l'épreuve lors de la guerre d'Espagne. Dès cette répétition générale s'affirma l'esprit de la guerre totale : « L'adversaire n'y est pas un homme à réduire, mais à supprimer, la société s'avouant décidément incapable de le faire rentrer dans ses cadres <sup>308</sup>. » Le cri de ces progressistes devint : « Sus au pire ! » le mot d'ordre de ces libéraux : « Plutôt la servitude à notre profit que la dépossession ! » [175] Ils essayèrent, peu après, d'attribuer à Hitler l'invention de la guerre totale, et de rallier contre elle l'indignation morale de ces troupes qu'ils préparaient depuis cent ans à son esclavage. Mais, étrangère aux vieilles guerres, elle sortait de leur système, elle était leur système, la manifestation explosive d'un fait universel ; l'abdication de l'esprit libre, et la fuite des classes dirigeantes devant les responsabilités historiques qu'elles se sentent incapables d'as-

---

<sup>306</sup> *Lettre aux Anglais*, 104, 181, 198.

<sup>307</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, 84.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 182, 332.

sumer : « Tous les vingt ans, les jeunesses du monde posent une question à laquelle la société ne peut répondre. Faute de réponse, elle mobilise <sup>309</sup>. »

Ainsi, nous tenons en un mot la clé du drame qui se noue autour de nous, de guerre en révolution. Ce mot, ce n'est pas une formule technique, c'est une formule sacrée : « *Le front de la chrétienté a été rompu.* » Non pas le front de la puissance chrétienne, ou de l'État chrétien, ou de l'ambition cléricale, ou de telle civilisation chrétienne particulière. Il faudrait préciser : a été rompu en *profondeur*, la profondeur de l'honneur chrétien, de la Charité et de la force chrétiennes. C'est à cette trouée que doivent se porter toutes les ressources de l'Europe, si elle veut vivre. Ah ! non pas avec les croisades de l'imposture ! Les chrétiens n'ont pas à se confier aux mythes faussement virils d'une société aux abois. C'est aux hommes et à leurs vertus qu'il faut rendre, avant d'agir, la force de la rectitude et de la justice. « Ils ont beau prendre le temps qu'il faut, ce n'est jamais la charge qu'ils sonnent, c'est le rassemblement. Ils rassemblent la troupe pour l'arrivée du chef, et le chef ne vient pas, la troupe finit par oublier <sup>310</sup>. » Toutes ces agitations du torse laissent le désordre intact. *Le front de la chrétienté a été rompu.* Et ce qui lui succède, ce ne sont pas les honnêtes régimes libéraux et pluralistes que concevaient, contre l'oppression militaire et politique, les démocrates du siècle dernier, c'est l'affreuse tyrannie totalitaire. Il ne pouvait en être autrement : elle est, comme l'écrit une Préface inédite au *Chemin de la Croix des âmes*, la dernière étape d'un processus qui commence au capitalisme libéral : la mise au pas technique d'une société [176] qui s'est progressivement déspiritualisée par l'usage qu'elle a fait de ses techniques. Elle fondra sur tout régime, quel qu'il soit, qui ne voudra pas remonter pour son salut à l'origine du mal : *le front de la chrétienté a été rompu.*

Certains textes de Bernanos voudraient que l'on écrive ici : « Une société déspiritualisée par ses techniques », sans plus <sup>\*</sup>. C'est un point sur lequel il a plusieurs fois laissé sa plume glisser et grincer. Mais dès qu'il se reprenait, il revenait à une explication plus intérieure. Déjà, il y a quelques années, il mettait à ses écarts des bornes précises : « Un grand nombre de ceux qui liront ces lignes... me croiront ennemi de la technique, et je souhaite seulement que les techniciens se

<sup>309</sup> *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, 95.

<sup>310</sup> Préface inédite au *Chemin de la Croix-des-âmes*, écrit en 1947.

<sup>\*</sup> Notamment quelques pages de *la France contre les Robots*, dont il faut bien dire qu'il est de beaucoup le plus faible de ses livres.

mêlent de ce qui les regarde, alors que leur ridicule prétention ne connaît plus de bornes, qu'ils font ouvertement le projet de dominer non seulement matériellement, mais spirituellement le monde. » Il ajoutait plus tard : « Le danger n'est pas dans les machines, sinon nous devrions faire le rêve absurde de les détruire par la force... Le danger n'est pas dans la multiplication des machines, mais dans le nombre croissant d'hommes habitués, dès leur enfance, à ne désirer que ce que la machine peut donner... Non, le danger n'est pas dans les machines, car il n'y a d'autre danger pour l'homme que l'homme même. Le danger est dans l'homme que cette civilisation s'efforce en ce moment de former. » Un peu plus tard encore, il précise qu'il accuse un système « qui s'est développé sur le progrès mécanique comme un chancre sur un membre sain », pour le mettre au service de la spéculation et le détourner du service des hommes. Dans une réponse à une enquête écrite en 1942, il affirme que la construction des machines « a toujours été une forme très légitime de l'activité humaine », mais qu'elle s'est mise à délirer, contre sa destination naturelle, par une poussée de l'angoisse métaphysique, dont elle est devenue ainsi une sorte d'expression dégradée. La machine a d'abord distrait [177] l'homme malade ; alors, il a multiplié la machine comme le libertin de Pascal multipliait le divertissement mondain, espérant échapper par elle à sa dépression <sup>311</sup>. Nous revenons avec cette analyse à la perspective constante du réalisme spirituel : quand l'homme est infecté, tout ce qui vient à l'homme, neutre ou sain, s'infecte. Si à son niveau le plus profond le désordre d'aujourd'hui est une dénaturation de l'homme, il est absurde de penser qu'il sera expulsé par un simple réaménagement économique. « Pour venir à bout du système, il faudrait une nouvelle révolution spirituelle analogue à celle d'il y a deux mille ans, je veux dire une nouvelle explosion du christianisme proportionnée à la résistance d'un type de civilisation beaucoup plus grossier, plus sommaire, mais par conséquent beaucoup plus solide et compact que l'autre <sup>312</sup>. » Ce miracle nous sera-t-il donné ? réussirons-nous là où saint François a échoué ? L'avenir seul le dira. Parfois, il montait au ton prophétique et regardait déjà d'un oeil émerveillé l'aube prochaine du grand réveil chrétien, balayant d'un seul geste de sa force toutes les politiques réalistes <sup>313</sup>.

---

<sup>311</sup> *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, préface.

<sup>312</sup> *Réponse à une enquête*, inédit en France (paru seulement dans l'édition brésilienne de *La Croix-des-âmes*).

<sup>313</sup> *Le Chemin de la Croix-des-âmes*, 48, 360.

Jusqu'au bout, il a cru fermement que c'est en France que cette Révolution aurait sa tête et son cœur <sup>314</sup>.

Dans l'état actuel des esprits, quelques-uns des plus honnêtes de nos contemporains, et capables de mourir pour leur foi, ne verront dans l'analyse que nous avons essayé de ramasser qu'une divagation lyriquement belle, mais d'un autre âge. Si le christianisme laisse à tant d'hommes le sentiment d'être, dans la meilleure hypothèse, une sorte de noblesse nostalgique, et dans la moins bonne, un alibi, les chrétiens y sont peut-être pour quelque chose, qui savent trop bien rappeler la richesse de leurs sources pour masquer la pauvreté de leur présence. Cette pauvreté, Bernanos nous a définitivement appris que nous n'en reviendrons pas sur des demi-mesures. *Sanare oculos cordis*, la formule de saint Augustin exprimerait bien sa première exigence dans l'action.

Il est vrai qu'à maintenir sa passion fixée à ce plan d'un [178] combat aux multiples niveaux, il a méconnu, oublié ou simplement négligé les médiations nécessaires et les engagements naturels. Il semblait à certains moments ne les concevoir que dans la caricature qui rôde sur tout visage humain, et cette tentation du désespoir a conduit de temps à autre ce prophète de la grandeur à ne pas reconnaître la grandeur. Il l'a senti. Parfois, il a évoqué sans détours « ces réflexes partisans dont je ne suis pas toujours maître <sup>315</sup>. » D'autres fois, quand ses partis-pris n'étaient pas en jeu, il avouait aux hommes d'action : « À vous ! Ce n'est pas mon affaire. » Comment eût-il pu se retenir d'y mêler son pesant d'humeur et de mépris, lui qui cumulait l'amour des saints à la violence d'un costaud des Flandres, et voyait le cœur de la bataille aussi déserté ? À de moins puissants, à de moins sûrs, on ne saurait trop dénoncer le danger de jouer à Bernanos, de se dispenser par le verbe de se faire chair, ou de répéter ses prophéties sonores du sein de l'imposture, comme on essaya en divers lieux de l'y attirer lui-même depuis la Libération. Le don de prophétie est un don gratuit qui n'enfle pas nécessairement la voix ; celui

---

<sup>314</sup> Ibid., préface.

<sup>315</sup> *Les Grands Cimetières sous la lune*, 133, 289.

qui ne l'a pas reçu sous des formes exceptionnelles, qu'il se fasse ouvrier, dans le rang : car il est aussi une façon d'annoncer l'histoire avec ses mains, quand on ne peut se déporter au-dessus d'elle assez haut pour la prévoir du regard.

Au moment de Munich, quand il se donna définitivement à ses écrits de salut public, Bernanos, si l'on en juge à l'abondance de ses citations, semble avoir redécouvert Péguy. C'était un bon guide, en effet, contre ses tentations. Le spirituel est lui-même charnel, disait l'un. Le message de l'autre, tel que nous l'avons saisi, comment le mieux formuler sinon de dire que pour lui, en toute circonstance, le charnel est lui-même spirituel ? Ce sont deux manières qu'ils avaient d'articuler la même bonne nouvelle : *Et caro factum est.*

Fin du texte