

FRANCE-FORUM



DÉCEMBRE 1967 - N° 84 - 2,50

LA RENAISSANCE ET L'HOMME MODERNE • LES CHRETIENS ET LA POLITIQUE • L'ETAT ET LA CULTURE • LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS • SHAKESPEARE, AUTEUR DE FILMS • LA REVOLUTION D'OCTOBRE 1917 • « CHE » GUEVARA • NOTES DE LECTURE

Une révolution en action

Si le XIX^e siècle a véritablement pris fin en juillet 14 avec le déclenchement de la première guerre mondiale qui allait déchirer d'un trait sanglant les illusions du progressisme et du rationalisme bourgeois, et qui annonçait, vague plus haute que toutes les marées précédentes, le retour en force du tragique dans l'histoire humaine, l'Octobre russe et rouge de 1917 pourrait bien marquer le véritable commencement du XX^e siècle — siècle où allaient être expérimentés sur la matière humaine et dans la chair des nations les idéaux ou les idéologies politiques qui avaient d'abord été pensés au siècle de Hegel, de Nietzsche, de Marx et qui, incarnés dans l'histoire, devaient donner une dimension proprement métaphysique aux grands affrontements de ce siècle.

A la stupéfaction de l'opinion universelle — et les premiers étonnés, on en a quelques témoignages, furent les vainqueurs eux-mêmes — un extrémisme de gauche qui poussait à l'absolu la contestation révolutionnaire des pouvoirs, des élites sociales, des modes de production, des mœurs privées et publiques, des traditionnelles raisons de vivre notamment morales et religieuses, s'emparait d'un Etat et prenait en charge un immense Empire sur un contexte devenu chaotique de guerre étrangère et de guerre civile. Le propos, de révolution intégrale, était gigantesque et paraissait dépasser les ordinaires mesures humaines. Une gauche au pouvoir depuis plusieurs mois n'avait pu, malgré la prodigieuse et éphémère popularité de Kérenski, rassembler une nation divisée et démoralisée et, sur les ruines de l'autocratie tsariste, donner à l'autorité publique prestige et efficacité. Ce qu'une gauche déjà révolutionnaire n'avait pu faire, comment une extrême gauche, composée d'agitateurs longtemps clandestins, et plus violente encore, pourrait-elle le réaliser ? Comment des professionnels du désordre pourraient-ils construire un ordre, eux qui en prêchant le défaitisme aux soldats et la reprise individuelle aux paysans paraissaient n'être capables que de pousser ce désordre jusqu'à la désintégration de tous les pouvoirs ? Ces révolutionnaires descendaient de Marx et ils ne manquaient pas de conviction, mais leurs idées avaient alors la réputation de n'être qu'une dynamite dont on voyait bien qu'elle avait assez de puissance pour faire sauter la vieille société ; mais comment un Lénine et un Trotski — si doués qu'ils fussent pour le commandement — pourraient-ils changer ces explosifs en un ciment qui leur permettrait d'être les architectes d'une cité toute nouvelle ? Or le fait

est que, à travers bien des épreuves et des vicissitudes et contrairement à tous les pronostics vraisemblables, la révolution bolchéviste s'est faite ordre, autorité, Etat. La question qui se pose, après cinquante ans, est celle d'interpréter ce succès, de comprendre comment il a été possible, et de savoir s'il signifie que la révolution a accompli son propos ou s'il montre qu'une révolution ne peut réussir jusqu'à l'établissement définitif qu'en se niant et se reniant comme révolution.

Nombre de raisons de ce succès relèvent des conjonctures historiques, par exemple de la guerre civile qui, en lui donnant un adversaire plus facile à haïr que l'étranger, a favorisé la reconstruction de l'armée et aussi de l'exceptionnelle qualité des chefs qui par une rencontre qu'un marxiste pourrait qualifier de « hasard objectif » avaient à la fois la technique du coup d'Etat et le sens de l'Etat. Mais l'explication majeure de ce succès est celle-là même qui permet de poser le problème de sa signification : les militants de la révolution étaient munis d'une philosophie politique qu'ils n'avaient pas reçue passivement de Marx, mais qu'à travers des querelles d'exégèse qui n'étaient pas toutes vainement scolastiques, ils ont édiflée dans la ligne du fondateur de l'école. Les communistes russes ont voulu refaire, non seulement un Etat et un peuple, mais un monde selon une pensée. Et parce qu'ils avaient cette pensée, ils y ont réussi.

Certes, et ce qui est une évidence pour les marxologues n'est pas toujours reconnu par les marxistes, l'Octobre russe a apporté un démenti à la perspective de Marx : ce n'est pas dans les pays où le niveau de production était le plus haut et le plus avancé le processus d'accumulation du capital et de formation du prolétariat industriel, qu'a éclaté la première révolution socialiste et anticapitaliste. Il a fallu à l'Octobre 1917 — comme au 10 août 1792 avec lequel il présente tellement d'analogies — que la guerre étrangère qui n'est pas une contradiction de type économique et social et ne se ramène pas à un antagonisme de classes, crée une situation révolutionnaire qui ne se dénoue que si elle est exploitée par l'audace des meneurs et le sens politique des chefs. Il est pareillement clair que le régime économique, social, politique mis en place par la Russie des soviets dément quelques-unes des espérances majeures de Marx qui n'inclinait nullement du côté du capitalisme d'Etat ; la dictature du prolétariat, selon Marx, ne devait être qu'une brève période dans laquelle

seraient liquidées les séquelles du capitalisme et après laquelle commencerait jusqu'à extinction finale le déclin de l'Etat. Nous sommes loin du compte. Et on est tenté de conclure que, vérifiant non les thèses marxistes, mais une loi dialectique qui est l'une des grandes ironies de l'histoire, entreprise pour libérer l'homme des aliénations que lui imposent un système politique et social autoritaire, toute révolution, et la révolution bolchéviste mieux encore que la révolution française, aboutit à un renforcement décisif de l'Etat — devenu jacobin, césarien, communiste — tel qu'il s'impose à l'homme comme le plus efficace des destins d'où il reçoit, sous peine d'indignité civique, ses modèles culturels et ses motivations majeures, bref comme puissance aliénante désormais sans recours puisque toute tentative de contestation est aussitôt refoulée et disqualifiée comme contre-révolutionnaire.

Analyses peu discutables en elles-mêmes, mais qui ne prouvent nullement que le succès éclatant de la révolution bolchéviste doive être considérée comme une réfutation historique du marxisme. Car — même s'ils étaient destinés à se proscrire et à se massacrer les uns les autres selon une autre dialectique qui ne figure pas dans les écritures marxistes — les révolutionnaires d'octobre n'ont pas été infidèles à l'idée qu'ils se faisaient de l'homme et de la politique, selon une inspiration profonde qui est celle de Marx et de Hegel au-delà de Marx. Toute la pensée de Marx est dominée par une mise en question de l'individualisme de 1789, accusée d'être bourgeois, et de dissoudre les rapports sociaux, au point qu'il arrive à Marx de faire par contraste l'apologie des corporations d'ancien régime, qui étaient au moins des communautés ; d'où suit, au chapitre des libertés formelles, une condamnation de la démocratie qui ne serait qu'une mystification dans la mesure où elle tente contradictoirement de faire reposer un ordre qui ne peut être qu'organique sur le faux absolu de l'individu. Le problème est donc de refaire une collectivité que visent à atomiser les logiques conjointes du capitalisme et de la démocratie. Une telle lecture de Marx situe les thèses économiques et sociales du « Capital » dans une philosophie plus vaste et plus compréhensive, qui leur donne leur véritable force. Comment alors avancer que la Russie de Lénine à Kossyguine et en pensant par Staline ait été infidèle à la pensée de Marx ? Elle a au contraire au long de ce demi-siècle montré ce qu'elle vaut.

FRANCE FORUM

Sommaire

84

COMITE DE DIRECTION :

Etienne Borne, Henri Bourbon

42, bd de Latour-Maubourg, Paris-7^e

C.C.P. Paris 14.788-84. Tél. INV. 24-05

Prix de vente au numéro 2 F 50

Abonnement : 8 n^{os} par an 20 F

Abonnement de soutien 30 F

FORUM

- LES CHRETIENS ONT-ILS LE SENS DE LA POLITIQUE ? AVEC RENE PUCHEU, ETIENNE BORNE, HENRI BOURBON 2

ÉTUDE

- LE PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS : HIER ET AUJOURD'HUI, PAR FRANÇOIS FEJTO 13

QUESTIONS D'AUJOURD'HUI

- L'ÉTAT ET LA CULTURE, PAR ANDRÉ LEBRETON 20

HISTOIRE

- LE RENAISSANCE ET L'HOMME MODERNE, PAR JEAN DELUMEAU 25

POLÉMIQUES ET DIALOGUES

- UNE REVOLUTION EN ACTION : OCTOBRE 1917 1

PROPOS DU TEMPS

- LA REVOLUTION COMME PASSION, PAR ETIENNE BORNE 38

CINÉMA

- SHAKESPEARE, AUTEUR DE FILMS, PAR JEAN-MARIE DAILLET 28

NOTES DE LECTURE

- LE DEFÍ AMÉRICAIN, DE J.-J. SERVAN-SCHREIBER, PAR FRANÇOIS FONTAINE 31

STALINE,

- DE JEAN-JACQUES MARIE, PAR MICHEL BILLARD 32

HÉRIOT,

- DE PIERRE-OLIVIER LAPIÉ, PAR JEAN-MARIE DAILLET 35

DECEMBRE 1967

Photos : TELERAMA - KEYSTONE
A.T.A.C.

LES CHRETIENS ONT-ILS LE SENS DE LA POLITIQUE ?

avec

René PUCHEU

Etienne BORNE

Henri BOURBON

Henri Bourbon. — *Un fait m'intrigue et m'intrigue de plus en plus. Le fait qu'un certain nombre de chrétiens qui s'interrogent sur leurs tâches politiques paraissent croire, aujourd'hui encore, à l'existence d'une politique chrétienne, d'un ordre chrétien. On pouvait estimer qu'une telle question était résolue et résolue par la négative, non sans douleur et non sans hésitation, depuis que le christianisme est sorti des âges de la chrétienté. Et pourtant la question reste posée. Personnellement, il me semble qu'il y a une interprétation contre laquelle tout le monde devrait s'insurger : à savoir qu'il y ait une politique que l'on pourrait imposer à tous les chrétiens ! Mais il m'apparaît évident que le chrétien doit forcément s'inspirer en politique de tout son christianisme.*

Quoi qu'il en soit, le problème de savoir s'il existe ou non une politique chrétienne n'est pas aussi dépassé qu'on aurait pu le penser ; il n'est donc pas inutile, René Pucheu et Etienne Borne, que vous donniez votre sentiment sur ce point, brièvement. Car c'est un préalable à tout débat sur les chrétiens et la politique.

YA-T-IL UNE POLITIQUE CHRETIENNE ?

René Pucheu. — Voilà. C'est donc pour théologiser que tu nous appelles aujourd'hui, cher Bourbon. Décidément, toujours l'inattendu arrive. Je savais que rien d'humain n'était étranger à *France-Forum*. Mais voici l'escalade : c'est au divin même que l'on s'attaque ! Que veux-tu ? Mettre *France-Forum* au goût du jour ? De fait, la théologie est bien portée, aujourd'hui ; elle descend dans la rue ; journaux et magazines en raffolent. *Times* et *Candide* ont déjà mis Dieu à la « une ». Ou bien cherches-tu à nous faire faire un pèlerinage aux sources de notre jeunesse en ressuscitant l'atmo-

sphère de la bonne et vieille J.E.C. d'antan — je veux dire de la J.E.C. du temps où nous y étions, mon cher Bourbon, et où régnaient sur elle Domenach, Simonnet, Mandouze, Gortais, Gilbert Dru et d'autres.

Henri Bourbon. — *Contrairement à tes insinuations, Pucheu, il ne s'agit ni de retrouver le temps perdu ni de suivre le diktat de la mode. Quoique ton persiflage inaugural pourrait en faire croire, il s'agit pour nous de présenter à nos lecteurs un débat très actuel. Je l'ai remarqué en commençant. C'est un fait, nous n'avons pas, naguère, à la J.E.C., épuisé ni tranché le problème des rapports des chrétiens avec la politique. Aujourd'hui, encore, la politique fait question aux chrétiens. Il me semble, même, que le débat se ranime depuis quelques mois. On pourrait énumérer de nombreux signes : les journées nationales de La Vie Nouvelle consacrées à « Foi et tâches humaines », le cahier que le C.C.I.F. vient de consacrer aux institutions chrétiennes, le succès du livre du Père Daniélou « L'Oraison, problème politique » et celui de Jean-Marie Paupert « Pour une politique évangélique », le très récent et particulièrement intéressant numéro spécial d'Esprit sur « Nouveau Monde et Parole de Dieu ». Enfin le destin du M.R.P. ne peut manquer d'intensifier la réflexion sur ces thèmes ; déjà René Rémond dans *Témoignage Chrétien* et Etienne Borne dans *La Croix l'ont amorcée. C'est au cœur de l'actualité que nous voulons, comme toujours, nous situer en tenant ce forum.**

René Pucheu. — Je rends les armes. D'ailleurs, je confesse avoir été un tantinet de mauvaise foi. Tu as pleinement raison, la politique fait *question* aux chrétiens. Pour le confirmer, je vais vous livrer une anecdote : voici peu de dimanches, dans une église française, un prédicateur s'interrogeait sur les notes spécifiques d'une politique chrétienne ; il récusait l'autorité du cardinal Spellman et suggérait, qu'après tout, nul ne pouvait être certain que les « gardes rouges » ne fussent pas les instruments de la véritable politique chrétienne. On en était là, lorsque je vis à mes côtés, se lever, pâle et défait, un fidèle qui partit bruyamment en claquant la porte. J'avoue avoir été partagé. J'inclinai vers la thèse du prédicateur. Mais je comprenais d'autant plus la réaction de ce fidèle, qu'il se développe par trop une tendance à sacraliser une politique de gauche après avoir sacralisé une politique de droite. Pour ma part, je ne sais pas si « ma » politique est plus chrétienne ou non que celle du cardinal Spellman. Les chrétiens semblent inguérissables, ils ont besoin de tout et toujours sacraliser. Or, la liberté n'est pas compagne de la sacralisation. Cette manie est d'autant plus étrange que la richesse de l'Eglise est au-delà. Quand le fidèle, en colère, revint après le sermon, je pensais que c'était cela l'assemblée liturgique, l'Eglise, un rassemblement de croyants aux *christianismes différents*, une rencontre explosive qui n'est rencontre de par aucune idéologie mais de par une participation à un *mystère*, à une présence.

Henri Bourbon. — *Je me sens proche du point de vue de René Pucheu. Mais notre ami ne s'expose-t-il pas à ce qu'on lui objecte qu'il va un peu loin dans le pluralisme ? Qu'en pensez-vous, Etienne Borne ?*

Etienne Borne. — L'expression « politique chrétienne » — et on peut s'en rendre compte à travers les réponses à la dernière partie de l'enquête d'« Esprit » — peut avoir deux significations. L'une intolérable, l'autre qui va de soi. Et vous venez, Henri Bourbon, dans les quelques mots introductifs à notre Forum, de noter ce qui est une impossibilité et ce qui est une évidence. Si on prétendait imposer aux fidèles les mêmes préférences et les mêmes options dans la politique quotidienne ou même dans l'ordre de la pensée, si on avait l'ambition de tirer de l'Écriture Sainte ou des grands documents confessionnels un système de politique cohérent sur lequel devrait se faire l'accord des chrétiens (théologiens et philosophes d'abord, hommes politiques ensuite), le pluralisme sur ces deux points a gagné la partie. Mais d'autre part on ne peut récuser les problèmes que pose la question même de la politique chrétienne. D'abord parce que toutes les politiques et tous les systèmes politiques ne sont pas compatibles avec l'inspiration chrétienne. Et ensuite parce que les chrétiens ne peuvent pas mettre entre parenthèses leur christianisme lorsqu'ils jugent de la politique ou lorsqu'ils s'engagent dans la politique.

René Pucheu. — Au fond, demander : « Y a-t-il ou non une politique chrétienne ? » est poser une fausse question, ou du moins est poser une question qui permet la dérobade. On peut répondre : il n'y a pas

une mais des politiques chrétiennes. Or, il faudrait, peut-être, oser être plus radical dans l'interrogation et se demander s'il existe vraiment des politiques chrétiennes. Autrement dit, il faudrait se demander sérieusement, profondément, si la politique peut véritablement être évangélisée, si cela a un sens de parler d'une ou de politiques chrétiennes. Est-il concevable qu'il puisse exister une ou des politiques que l'on puisse qualifier de chrétiennes ? Et si l'ordre du salut n'avait rien à faire avec l'ordre de la politique ? Cette dernière affirmation va soulever vos protestations, Etienne Borne. Vous avez raison. Pourtant, j'avoue qu'à certains moments je la sens me tourmenter. Je la refoule énergiquement, mais elle ressurgit toujours. Pourquoi est-ce que je tente de l'évincer ? Parce que, ce me semble, l'un des acquis du christianisme dominant de notre temps — je l'ai dit, je crois que le mystère du salut se réfracte en des systématisations théologiques, philosophiques, politiques diverses et parfois, quasi contradictoires mais malgré cela, à chaque époque une synthèse prédomine les autres — du christianisme de cette seconde moitié du XX^e siècle est de désirer intégrer la politique au mystère du salut. Claudel voulait conquérir à ce mystère la chair même. Le christianisme, aujourd'hui dominant, désire lui ouvrir cette nouvelle frontière : la dimension politique. Cette ambition est exaltante ; l'aventure vaut d'être tentée. Malgré tout, j'ai quelques hésitations. En tout état de cause, si l'on fait une spectographie de la conscience chrétienne, aujourd'hui, je crains qu'elle ne simplifie la question, énormément. Pour aller à l'extrême de ma pensée et être provocant — vous voudrez bien croire que, quand j'affirme, j'interroge — je me demande si la sacralisation de la politique par le christianisme contemporain n'aboutit pas à *dépolitiser la politique et à politiser la révélation chrétienne*. Peut-être la politique ne fait-elle pas assez question aux chrétiens d'aujourd'hui...

Henri Bourbon. — *Si vous le permettez avant d'aller plus avant, faisons un premier point. Vous admettez l'un et l'autre que le débat « Y a-t-il une politique chrétienne ? » tel qu'on le mène, généralement, est très vite acculé à déboucher sur des affirmations qui relèvent, désormais, des lieux communs.*

Du coup René Pucheu dépasse cette question. Avec fougue, il met en question l'existence d'un lien cernable, intelligible entre l'ordre de la politique et ce que Pascal eut appelé l'ordre de la charité, et il prétend que l'énormité de cette interrogation est dissimulée par une série d'illusions.

Cela déconcerte. Je ne sais s'il faut être aussi radical. En tous cas, cela suggère une approche différente du problème des rapports du chrétien et de la politique. En particulier, cette démarche pose le problème de la conscience qu'ont les chrétiens de la politique. Peut-être, pourrions-nous débattre de l'idée que les chrétiens se font de la politique en insistant à la fois sur idée et sur politique et en ne se demandant pas seulement psychologiquement et sociologiquement l'idée qu'ils s'en font, mais en se demandant aussi dans quelle mesure leur christianisme peut avoir infléchi, faussé, approfondi, peu importe, l'idée de la politique.

LES CHRETIENS ET L'IDEE QU'ILS SE FONT DE LA POLITIQUE

René Pucheu. — En effet, je crois que c'est là un débat qui est trop souvent escamoté. En réalité, il faudrait l'élargir et se demander aussi ce que les chrétiens font de la politique et ce que la politique fait des chrétiens non pas au niveau de la conscience seulement, mais aussi, dans l'existence historique, dans la vie même.

Henri Bourbon. — *Certes. Mais on ne peut tout débattre le même jour. Je vous propose, donc, de nous situer plus particulièrement, aujourd'hui, au niveau de la conscience. Nous ne manquerons pas d'organiser un de ces jours un débat au niveau de l'existence. Puisque tu as tiré le premier, René Pucheu, explicite-nous ta pensée.*

René Pucheu. — Je suis fait comme on dit ! J'ai trop et trop vite parlé. Je me suis prématurément découvert. Je suis pris au piège. Mais il se faut résigner. C'est trop tard pour se dérober.

Vous me demandez d'explicitier ma pensée. Ce sera malaisé car ce que je viens de vous confier est l'expression d'une inquiétude interrogative qu'il m'est fort difficile de formuler. Je n'ai pas d'argumentation, ni de critique systématique à développer. Je ne vais donc pouvoir que tâtonner à haute voix.

Pour vous éclairer sur mon point de vue, il me semble utile de vous indiquer les deux soucis fondamentaux qui engendrent le malaise que je ressens.

D'abord, comme vous-même, sans doute, je suis de plus en plus hanté par le problème de la signification de la politique et par celui de la détermination de la part de nous-même que nous devons lui accorder. Ce problème me paraît de plus en plus compliqué. Pourquoi ? Parce que l'aventure politique du premier XX^e siècle est, quelque peu, terrifiante. Je n'alléguerai ici que deux expériences qui plongent dans le désarroi. En premier lieu, la Révolution d'Octobre dont nous célébrons précieusement le cinquantenaire ; après avoir vu le film de Rossif, après avoir évoqué l'espoir, l'héroïsme engagés dans cette aventure, et que l'on lit le discours de M. Brejnev, que l'on voit à la Télévision la colossale parade militaire, comment ne pas se sentir douloureusement perplexé. Françoise Giroud aurait-elle raison ? Elle, qui prétendait récemment, dans un éditorial de « l'Express » qu'Ampère avait davantage fait pour les hommes que Lénine. En second lieu, il y a eu les années passées au pouvoir par les démocrates-chrétiens ; il y a eu les démocrates-chrétiens affrontés à la crise de la

décolonisation ; et permettez-moi de l'avouer, « France-Forum » est assez soucieux du dialogue pour me permettre d'en faire confidence, cela ne peut s'oublier aisément...

Ces aventures — et bien d'autres — ne nous permettent que de considérer la politique sous la même lumière eschatologique qu'il y a quinze ou vingt ans. Je crois que l'une des tâches historiques des générations des hommes qui ont vécu ces moments est d'imaginer, dans un dialogue fécond avec les « nouvelles vagues », la situation à faire à la politique dans la vie des hommes du second vingtième siècle. En bref, il faut savoir comment reconnaître et voir que la politique n'est *ni tout ni rien, qu'elle est quelque chose.*

Ensuite, je suis — j'en conviens — un peu tracassé par la manière dont un grand nombre de chrétiens parlent aujourd'hui de la politique. Evidemment, il y a, sans doute, quelque dépit dans mon attitude. Que voulez-vous quand chaque dimanche, j'entends prier pour la Paix au Vietnam, je ne puis m'empêcher de me rappeler le temps où il fallait lutter des soirées pour tenter de convaincre les curés de faire prier pour la Paix en Algérie ; et nous échouions ! Dans ma paroisse, un certain dimanche de putsch à Alger, n'a-t-on pas sciemment prêché sur l'œcuménisme sans faire la moindre allusion à la situation française ? Les comportements sont changés. Bravo. Pourtant, je crains que cela ne soit trop tard. Les chrétiens — sauf quelques minorités réduites et dûment crossées par une hiérarchie que l'Esprit Saint n'avait pas encore « modernisée » — n'ont pas été présents au grandiose élan de l'espoir humain de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. C'est raté. C'est fini. On n'y peut rien. Cela ne se rattrapera pas. Il ne faut pas faire aujourd'hui ce qu'il fallait faire hier. Ce qui était libérateur hier, ne l'est pas forcément aujourd'hui. Le temps perdu ne se rattrape pas. Du coup, je me demande si les chrétiens ne font pas montre de légèreté à l'égard de la politique. Je crains qu'après avoir manqué la *révolution politique*, le christianisme d'aujourd'hui ne soit en train de manquer la *révolution de la politique* ou plus exactement la révolution de la pensée politique qui est en cours et qui est nécessaire pour construire l'avenir des hommes.

Voilà, je crains que le christianisme d'aujourd'hui ne contribue à une sacralisation dépassée de la politique alors qu'il faut la concevoir, la réinventer. Choissant d'être provocant, j'ajouterai que je crains que les chrétiens ne contribuent à cette sacralisation comme inconsciemment. C'est tout.

Henri Bourbon. — *Explique-toi. Ce dernier adjectif, presque impertinent et agressif, réclame une élucidation.*

René Pucheu. — Puisque tu m'en sommes, je précise rapidement ce que j'ai voulu dire. Je crains — je dis bien je crains, et il ne s'agit donc pas d'affirmer mais d'émettre des inquiétudes afin de provoquer à la réflexion — que les chrétiens ne confondent *charité et politique* ; ils s'imaginent simplistement que la politique peut, aujourd'hui, réaliser la charité. Or, charité et politique me semblent continuer à relever de deux

ordres. Les confondre ne peut que les détruire toutes les deux.

Il y a une première manière de confondre ces deux ordres qui consiste à réduire la politique à une entr'aide matérielle. Parfois à entendre certains sermons, à assister à certains cercles on se demande si, pour ceux ou celles qui parlent, la politique n'est pas une forme de Secours Catholique. Assurément, c'est une des tâches de la politique que de nourrir les hommes, que de les soigner, que de libérer les esclaves. Mais oserai-je le dire froidement, ces tâches là ne sont pas l'essentiel de la politique. Ou plus exactement, elles sont subordonnées à un objectif d'une autre nature : faire exister ensemble les hommes, leur donner des raisons de constituer une ou des communautés. Je crois que c'est Péguy qui définissait, à peu près ainsi, l'objet de la politique : donner à un peuple une vie intérieure. De même, pour les grands anciens, pour Platon, pour Aristote, la tâche politique consistait à *lier* les hommes. Faire de la politique, c'est *nouer* les individus en un ensemble. La politique, c'est l'art des ensembles.

Lorsque le christianisme d'aujourd'hui lève la bannière de la politique se préoccupe-t-il de fonder des communautés ayant leurs raisons d'être temporelles ? Peut-être. Je n'en suis pas assuré.

En tous cas, je pressens que l'on va m'objecter que je me donne des facilités, à mon tour. Et que ma grosse « ficelle » consiste à définir la charité par l'aumône. C'est, j'en conviens, ce que j'ai supposé. Mais il est vrai que nombre de chrétiens ont une perception plus profonde de la charité. La charité c'est l'amour ; c'est la communication entre personnes. C'est un homme qui dit *Tu* à un autre, qui le reconnaît dans sa singularité la plus personnelle. Je crois pour ma part que la charité c'est cela.

Or, précisément, la politique ne peut être cela. Elle est même précisément ce qui existe parce que cette transparence des personnes ne peut advenir à l'échelle des grands groupes. La politique est l'art du Commissaire parce que, à partir d'un certain seuil, les hommes ne peuvent être Yogis. Il ne faut avoir aucune illusion, la politique est essentiellement un espace où règne le tragique. Elle est cet univers où ce désir fou de fraternité, d'amitié, de dialogue socratique retombe en des rapports de contrainte, de violence, en des rapports objectivés, opaques. Elle est le royaume de l'*On*. Irrémédiablement. Elle mime la charité, parce qu'elle existe pour remédier à cette espèce d'incapacité structurelle qu'a la charité de percer la pesanteur des macro-sociétés. Probablement, la politique relève du problème du mal. Elle révèle quelque chose de manqué dans la création. Elle met le chrétien au rouet. Et le problème du mal, le chrétien aime bien le fuir. Il l'embête drôlement. Il n'aime pas le tragique.

Voyez-vous, à ce point, il serait très intéressant d'étudier comment trois grands maîtres de la pensée chrétienne contemporaine ont échoué soit à élaborer une véritable philosophie politique, soit à élucider le sens de la politique. Je veux parler de Maritain, de Mounier et de François Mauriac. On pourrait montrer,

me semble-t-il, que quand ils ont parlé de « politique chrétienne » ils cessaient de parler de politique. Evidemment, ce serait trop long de nous engager dans cette analyse. Au fond, je ne veux dire qu'une chose très simple : il faut se garder de réconcilier trop vite et trop sommairement foi ou charité et politique. Je redoute les réconciliations bâclées et illusoire, car l'homme n'est grand que quand il est lucide.

Etienne Borne. — Pour vous donc, René Pucheu, quand les chrétiens parlent de la politique, ce n'est pas de la politique qu'ils parlent, mais d'une entreprise humanitaire, située entre le moral et le religieux, plus accentuée moralement que le système des obligations privées, le devoir envers le plus lointain autrui possédant une valeur éthique éminente, en-deçà cependant du religieux (au sens pur et absolu de ce mot) dont il serait une projection diluée, la politique se présentant alors comme une sorte de sécularisation de la charité ; mais, à votre sens, cette rencontre d'une sur-morale et d'une pré-religion dans une bonne volonté humaniste n'aurait rien de commun avec le propos politique en tant que tel, soit qu'il y ait une essence du politique, spécifiquement distincte tant du moral que du religieux, et définissable et repérable dans son ordre qui serait rationnel, soit qu'il y ait dans *la* politique ou plutôt cette fois dans *la* politique un irrationnel, dont les chrétiens se refuseraient à assumer l'épaisseur et l'opacité et qu'ils s'essaieraient à éluder ou à exorciser à force de limpidité d'esprit et de générosité de cœur, en vain, bien sûr.

Je ne sais pas encore si je suis d'accord avec vous, mais je crois comprendre ce que vous avancez et je mesure la gravité et l'importance du problème que vous soulevez : en cherchant l'âme de la politique dans le secours que l'homme doit à l'homme aliéné pour le libérer, en posant que la reconnaissance de l'homme par l'homme dans une humanité réconciliée est à l'horizon de l'action politique, ce qui lui donne sa finalité majeure, les chrétiens — et il s'agit d'une avant-garde qui se veut et se sait plus lucide que la masse sociologiquement considérée — les chrétiens, donc, penseraient spirituellement les choses de la politique, brouillant ainsi des ordres qui doivent rester distincts sinon séparés. Erreur semblable à celle qui confondrait une poétique du monde avec une science de la nature : voir partout des analogies belles et des transparences ne donne aucune prise sur les choses réelles que peut seulement maîtriser un savoir déterministe et objectif. Et l'humanisme politique des chrétiens apparaît bien souvent comme une poésie du cœur.

Je vois donc bien comment et pourquoi on peut imputer aux chrétiens les plus friands de politique une négation de la politique, par déviation spiritualiste ou, comme vous disiez, par angélisme. Mais peut-on ajouter, comme vous le faisiez, que pour les chrétiens la politique n'est jamais tragique ? Je me demande au contraire s'il n'y a pas sinon chez tous les chrétiens, du moins dans une certaine tradition qui n'est pas tout le christianisme mais qui en est une composante assez constante, un parti pris de considérer le monde de l'histoire et par conséquent l'univers politique comme

le domaine d'un tragique insurmontable. Pourquoi ? Parce qu'il faut faire appel à la passion pour vaincre la passion et user de violence pour l'emporter sur la violence ; et, plus profondément parce que, ce qui est le tragique même, les résultats se retournent inévitablement contre les intentions pour les moquer et les contredire. Dès lors, le chrétien qui a, vif jusqu'à l'exaspération, le sens du péché qui est dans le monde, pensera que faire de la politique ce n'est pas seulement se salir les mains, selon un lieu commun qui donne beaucoup à penser, mais cousinier avec le diable et s'exposer à perdre son âme. Il faudrait donc, ou s'abstenir de faire de la politique par scrupule religieux, ou, si on en fait, prendre consciemment un risque absolu. Il pourrait y avoir de ce côté une dramatisation spiritualiste ou mystique, et pour reprendre le fil de votre procès, ce serait une autre façon de nier la politique et d'en manquer l'essence.

La pensée politique de François Mauriac pourrait alors se révéler très représentative non seulement de l'idée que les chrétiens se font de la politique — idée que nous sommes en train de mettre en question — mais aussi de ce rythme d'optimisme humanitaire et de pessimisme tragique, caractéristiques d'une polarisation typiquement chrétienne, et dont nous nous demandons si les pôles ne font pas deux négations de la politique. Car François Mauriac tantôt incline vers une conception jansénisante de la politique, espace maudit où se donnent rendez-vous l'absurde et le malheur, et c'est bien l'extrême du tragique, tantôt se persuade que tel parti ou tel homme politique prédestinés sont appelés à réaliser une justice enfin authentique dans laquelle le chrétien reconnaîtrait l'intégrité de son esprit.

Vous avez donc au moins les apparences pour vous. Tout se passe comme si les chrétiens de ce temps, car c'est d'eux essentiellement qu'il s'agit, ne pouvaient traiter de politique et sans doute faire de la politique qu'en la dénaturant, en la prenant pour ce qu'elle n'est pas, en lui demandant ce qu'elle ne peut pas donner. Et il est significatif que vous ayez évoqué comme témoin de l'autonomie de la politique les grands penseurs grecs d'avant le christianisme, un Platon, un Aristote. Je vous concède l'autorité d'Aristote, elle vous appartient de plein droit — mais je vous disputerais volontiers Platon dont « la République » dans son ambiguïté donnerait exactement prise aux hérésies politiques que nous sommes tentés d'inscrire au débit des chrétiens d'aujourd'hui, puisque ce haut monument de pensée politique peut s'interpréter dans le sens d'une inflation métaphysique de la politique, capable, dès qu'elle est ajustée à l'Idée, de réaliser un salut total de l'homme, mais aussi bien dans le sens d'un désespoir de la politique, abandonnée aux ombres et aux iniquités de la caverne, échec total que signifie et camoufle à la fois le recours conscient et désabusé à l'impossible utopie. Mais laissons les Grecs. Et revenons à ces chrétiens, dont nous sommes. Vous avez bien visé et touché les points sensibles. Et je me sens moi-même quelque peu atteint. Mais en cette matière, l'offensive est la meilleure défense, et il est permis de se demander si cette spécificité et cette autonomie du politique, dont vous vous faites le champion, ne signifient pas que la politique a, faut-il dire ses pesanteurs, ses lois ou son

absence de lois, indépendants des normes morales ? L'alternative que vous évoquiez du Yogi et du Commissaire — en mettant la politique tout entière du côté du Commissaire — confirme cette impression que le réalisme politique pourrait bien avoir partie liée avec l'immoralisme ou au moins l'amoralisme. La grandeur de la politique, vous la mettez dans la construction d'un peuple, dans le nœud puissamment serré de la coexistence des hommes dans une communauté de destin, dans l'affirmation d'une vitalité et d'une force collectives, et toutes ces formules n'aboutissent-elles dès qu'on veut les systématiser et les rationaliser, aux maximes trop classiques de la raison d'Etat, et concrètement aux politiques au fond jumelles de Richelieu et du Comité de salut public — celle-ci si bien nommée : le salut de la patrie, loi suprême ; la fin ainsi posée justifiera dans son inflexibilité indéclinable tous les moyens pourvu qu'ils soient efficaces, le terrorisme inclusivement. J'arrête ici un développement facile. Pour un chrétien, la personne, le genre humain comme totalité ne peuvent pas ne pas être des valeurs qui font un absolu moral, proche de l'absolu religieux, et dont ils ne peuvent pas ne pas se souvenir lorsqu'ils jugent de la politique ou lorsqu'ils font de la politique, et la raison d'Etat — que suit le spectre abhorré du machiavélisme, ne s'inquiète guère de l'homme comme personne et de l'homme comme humanité, elle ne connaît que la communauté nationale ou le corps social menacés et qui ne peut que défendre contre les agressions du dehors et les défaitismes du dedans un droit à l'existence, élémentaire, biologique qui prévaut contre tous les idéalismes. La politique doit-elle mettre la morale en vacances ? Telle est l'objection, durcie, grossie certes, à laquelle vous exposez sinon vos thèses, du moins la manière dont elles seront comprises par ceux que vous mettez en cause.

René Pucheu. — Tout d'abord, permettez-moi de vous remercier, Etienne Borne, d'avoir pris acte de mes questions et de ne pas les avoir escamotées en les mettant sur le compte de l'humeur. Cela devient fréquent dans les milieux chrétiens, de se faire traiter de pessimiste quand on constate que la création est moins harmonieuse qu'il n'y paraît. Du coup, on est tout surpris de ne pas se heurter à ce quolibet sommaire. D'ailleurs, ceux qui l'emploient ne savent pas ce dont ils parlent ; il est fort tonique le pessimisme de Nietzsche et combien créateur !

Cela étant noté, je vous rétorquerai triplement. D'abord, vous me permettrez de constater que nous glissons de la question du *sens* que peut avoir la politique dans la vision du salut, au problème des rapports de la morale et de la politique. J'accepte, le glissement, toutefois.

Ensuite, je vous avoue que les témoins à charge que vous invoquez contre moi ne m'ébranlent pas. Au contraire. Ce sont eux qui me paraissent poser les véritables questions. « Le spectre abhorré du machiavélisme », dites-vous. Il ne s'agit pas d'abhorrer ou non Machiavel, il s'agit de savoir si Machiavel a ou non rendu compte du phénomène politique. Je crois, précisément, que les chrétiens liquident trop vite Machiavel.

Il ne faut pas définir la politique *contre* Machiavel mais à partir de Machiavel. Enfin récuser Machiavel, récuser Richelieu, le Comité de Salut Public et aussi Lénine, et aussi tous ceux qui ont été des *génies* politiques et des *génies* de la politique me paraît pactiser de ce travers des chrétiens qui me laisse mal à l'aise. Quant à la « raison d'Etat », elle est l'essence même de la politique !

La politique doit-elle mettre la morale en vacances ? demandez-vous. Croyez-vous que ce soit ainsi que la question se pose ? Pourquoi ne pas partir du constat que la morale n'a jamais ni nulle part, couvert la politique. « La politique n'est pas le contraire de la morale ; elle ne se réduit jamais à la morale », écrivait Merleau-Ponty dans « l'Express » du 21 août 1958. Voilà le fait.

A partir de cela, il n'y a que deux issues : ou proclamer l'incommunicabilité de la morale et de la politique ou, alors, chercher à élaborer une morale politique qui tienne compte des spécificités de ce phénomène. C'est une idée qu'a suggérée Maritain dans « Humanisme Intégral ». Elle m'a longtemps semblé séduisante. Mais, évidemment, je me demande si une « morale politique » n'existerait pas, déjà, si elle pouvait exister. Je suis à la fois séduit et perplexe.

bien aussi que les chrétiens qui réfléchissent sur la politique ont trop coutume — nous sommes d'accord sur ce point — de faire de la morale politique, même pas une promotion, mais une simple extension de la morale personnelle et qu'ils se laissent prendre ainsi à tous les pièges de l'idéalisme abstrait.

Je me demande cependant si la conscience morale n'est pas indivisible et si le monde indéfiniment multipliable des biens, des valeurs, des vertus, des lois, des devoirs n'a pas son origine dans une exigence première, originelle, fondamentale, si bien que morale personnelle et morale politique, même si elles sont distinctes, ne sauraient être hétérogènes l'une à l'autre. Emploierait-on le même mot de morale s'il n'y avait pas au moins analogie entre les deux ordres du public et du privé ? Un changement de dimension, un passage à une autre échelle ne signifient pas forcément différence de nature et d'essence. Parce que la politique concerne l'homme, il n'est pas étonnant que s'y retrouvent, agrandies, les tensions dramatiques caractéristiques de l'existence humaine, que celle-ci soit privée ou publique ; penser et assumer moralement cette existence, ce n'est nullement se donner les règles d'un art de vivre qui, une fois défini, et suffisamment différencié selon les circonstances permettrait de maîtriser toutes les situations, les épreuves personnelles comme les tragédies historiques, à condition d'avoir pour chaque cas la morale qui convient. Mais cette morale, alors, ne serait plus la morale ; en réalité, de cette exigence indivisible qu'est la conscience ne sort pas un système cohérent de valeurs et donc de devoirs ; bien au contraire, valeurs et devoirs empient les uns sur les autres, se contrarient et se gênent mutuellement, si bien que la conscience morale introduit dans l'existence la division et le déchirement, par exemple, obligations envers soi-même et obligations envers autrui ne s'harmonisent que dans les manuels de morale bien-pensants. Vérité dramatique qui vaut d'une manière plus éclatante encore pour l'existence politique : justice, paix, liberté paraissent l'une et l'autre des corollaires assez immédiats de l'exigence morale, et cependant l'action politique devra parfois retrancher sur les libertés pour faire avancer la justice, ou, pour sauvegarder la paix, écarter les requêtes d'une justice intégrale qui provoqueraient révolution et guerre. Si bien qu'il est impossible de moraliser complètement aucune existence, privée ou publique. L'irréalisme n'est pas de référer la politique à la morale, mais de se tromper sur la morale en croyant qu'elle doit et par conséquent qu'elle peut se réaliser intégralement dans la réalité temporelle et historique, que, par exemple, il suffirait de générosité et de courage pour faire une politique personnaliste, qui substituerait l'esprit du Sermon sur la montagne aux mentalités de raison d'Etat. Certes, nous, qui malgré toutes les vicissitudes, nous réclamons de Mounier et du mouvement « Esprit », nous avons raison de parler de doctrine personnaliste et communautaire, mais à condition de bien comprendre qu'il n'est pas de communauté en ce monde qui n'aliène en quelque manière la personne et qu'il n'est pas de personne qui ne mette en question la communauté. Vous voyez donc en quel sens, exclusif des moralismes naïfs, je parlerais de morale politique — sans supposer qu'il faille à la vie politique une morale sur mesure,

MORALE ET POLITIQUE

ABSOLU ET POLITIQUE

Etienne Borne. — J'avoue d'abord être séduit par l'idée que vous avez proposée et qui, au moins théoriquement, dénouerait l'antinomie dans laquelle nous nous étions embarrassés : nous sommes d'accord pour congédier la tentation d'une politique sans morale, mais n'y aurait-il pas une éthique politique spécifique, qui bien que distincte de la morale individuelle et de la morale religieuse serait véritablement une morale avec des fins, des valeurs, des lois qui lui seraient propres, parce qu'elles tiendraient compte des caractères propres à l'ordre politique. Cette idée me fait mieux comprendre les références antiques de votre philosophie politique, antiques et plus précisément aristotéliennes : les situations, les âges, les conditions ont leurs biens et leurs vertus, et ainsi de même que les vertus de l'homme, chef de famille, ne sont pas les mêmes que les vertus de la femme, de l'enfant, de l'esclave, les vertus du citoyen ne sont pas les mêmes que les vertus de l'homme privé, et peut-être même le bien de la cité ne demande-t-il pas les mêmes vertus à l'homme dans la cité et au prince qui gouverne la cité. Et je ne suis pas sans soupçonner le général de Gaulle d'être quelque peu aristotélien dans sa conception et sa pratique des vertus propres au chef. Je vois bien qu'il y a là une pensée bien forte et toute une ouverture de recherche ; j'imagine sans peine que pourrait être réécrite à l'usage de notre temps « la Politique d'Aristote » — et je vois

toute morale introduisant disproportions et démesure dans une existence humaine du coup dramatisée.

Abordons maintenant votre deuxième point, j'adhère à l'essentiel de votre analyse : « la sacralisation » et « la nausée », voilà bien en effet les deux extrêmes pareillement abusifs de la politique, telle que, trop souvent, elle est vécue imaginativement et passionnellement par les chrétiens. Mais cet excès, tour à tour d'honneur et d'indignité, n'est que la rançon inévitable d'une mutation décisive qui fait que la politique dans l'histoire du monde ne peut être la même avant et après le christianisme. Les chrétiens, dans la mesure où ils sont conscients de ce qu'ils disent croire, sont les témoins de l'absolu ou plus exactement de l'infini. Mais rien de plus contagieux que ce sens renouvelé de l'absolu, et, depuis le christianisme, les têtes et les cœurs, chrétiens ou non chrétiens, sont tentés de projeter l'infini en tout ce qui les jette au-delà d'eux-mêmes amour, art ou politique, et s'exposent ainsi à une déception infinie. Tout un aspect de la politique — faussement négatif — est une lutte contre le mal, misère, oppression, inégalité ; comment alors ne pas extrapoler les fins de cette action et ne pas attendre de la politique une libération intégrale de l'homme, bref pour reprendre vos formules et nous souvenir de Simone Weil, demander à l'ordre de la pesanteur des vertus et un pouvoir efficace qui appartiennent à l'ordre de la grâce ? L'impossibilité durement reconnue, le dégoût menacera.

Cependant, je ferai ici deux remarques : d'abord que l'absolu ait été jeté dans le monde de la politique, c'est une donnée et une donnée irréversible de notre culture. Nous n'y pouvons rien : il y a une charge d'absolu dans nos engagements et nos idées politiques ; et on découvrira toujours plus et autre chose que du scientifique, du positif, du prosaïque dans ce que nous appelons l'ascisme, nationalisme, socialisme, communisme, démocratie, etc... Si l'essence de la politique s'en trouve blessée et faussée, c'est ainsi, et il est vain de rêver à un état préchrétien d'équilibre et de santé. Le mal métaphysique que le christianisme a inoculé à l'humanité est inguérissable. De plus, et ce sera ma deuxième remarque, si cette situation est dangereuse, elle est aussi bénéfique, car il n'y a de dignité et d'honneur que sur un contexte, de risque. Que les chrétiens par les passions qui sont les leurs et par les passions dont ils sont l'objet contribuent à alimenter ce haut état de tension métaphysique dans lequel se trouve la politique, on ne le déplorera pas trop. Mais alors les chrétiens parce qu'ils savent ou devraient savoir distinguer entre le vrai et le faux absolu ont en politique une double fonction : y maintenir par la vigilance et l'exigence l'aigre ferment de l'absolu moral, mais aussi par la lutte contre les idoles, césariennes, totalitaires, désacraliser et relativiser la politique de façon à ce que l'histoire des hommes ne soient plus dévastée par les guerres de religion, comme le sont finalement toutes les guerres. C'est dire qu'ils ont tout ce qu'il faut pour comprendre ces deux vérités, que la politique est plus que la politique et que la politique n'est que la politique. Ce qui est rationnellement et pratiquement inconfortable ; mais le chrétien est condamné aux vérités en tension.

René Pucheu. — Votre argumentation est serrée et forte, Etienne Borne. Elle est habile aussi. Vous savez bien que, quand on dit aux chrétiens qu'ils ont introduit l'absolu en politique, ils atteignent au comble du bonheur et de la satisfaction d'eux-mêmes.

Pourtant, veuillez me le pardonner, je ne suis pas convaincu. C'est probablement l'effet de mon entêtement naturel. C'est aussi que j'ai des arguments à invoquer.

Toutefois, dans mon premier mouvement, je vais être beau joueur. Vous avez raison, Etienne Borne, le christianisme a modifié radicalement la politique. Il l'a fait sortir de ses horizons antiques ; il l'a extraite du monde infini. Il y aurait un beau texte de Paul Claudel — qui figure dans la préface à la correspondance de Jacques Rivière — à citer en illustration de ce constat. Je ne l'ai pas sous la main. En revanche, j'ai porté une belle citation d'André Malraux ; elle n'est pas tirée des « Anti-Mémoires » ; je l'ai retrouvée dans une interview donnée à « L'Express » et publiée le 29 janvier 1955 : je vous la lis :

« Comprenons bien qu'il y a dans toute idéologie de gauche, dans toute idéologie qui se réclame de la gauche et même dans chaque numéro de « l'Humanité » une revendication née du christianisme.

« On lobectomise le cardinal Mindzenty au nom de la justice sociale ; mais l'idée d'une justice à laquelle tous les hommes peuvent faire appel semble avoir été plutôt vague pour Périclès et pour Cyrus... Vous voyez-vous allant parler à César des droits des esclaves ? Vous vous seriez fait renvoyer au président de la Société protectrice des animaux. »

En vérité d'ailleurs, il faudrait que les chrétiens ne se montent pas trop le col. Est-ce eux qui ont bousculé la politique ou l'impatience juive ? Les chrétiens ou les juifs ? Chacun y a eu sa part. Je crois que nous nous accorderions aisément sur ce point.

Mais, il faudrait, également, que nous soyons plus rigoureux sur un autre point : le christianisme a modifié la politique, disons-nous. Regardons-y de plus près. Qui parmi les chrétiens, a modifié la politique ? Les politiques ou les prophètes ? Cochon ou Jeanne d'Arc ? Qui, à partir du christianisme, a tenté de modifier la politique ? Louis XVI ou Saint-Just ? Nicolas II ou Lénine ? Et aussi bien la leçon de Saint-Just, la leçon de Lénine, n'est-ce pas que la politique résiste. Que tout n'est pas possible tout de suite.

L'absolu est dévorant. Il est comme le feu. Il faut se méfier. Parfois, il brûle et son énergie permet de façonner, de sculpter des réalités nouvelles. Parfois, il brûle pour brûler ; il consume pour rien.

Je pense même qu'il peut être dangereux d'avoir des hommes politiques trop enclins à imaginer qu'ils sont témoins de l'absolu... L'absolu peut introduire la terreur. Il peut aussi, permettre de se couvrir d'absolu ; il y aurait une petite histoire de l'idée européenne autour des années 53 à 58, à écrire de ce point de vue là. L'absolu est trop dangereux pour ne pas être manié avec circonspection.

Etienne Borne. — L'absolu peut être démoralisant ? D'accord. Il est en effet irritant de voir des chrétiens poser des fins, au demeurant incontestables, la paix, la suppression de la misère, et s'inquiéter fort peu du

problème des moyens, problème qui est à la fois technique et politique, comme si des fins, dès lors qu'elles sont pures et nobles, pouvaient se réaliser d'elles-mêmes par une sorte de magie. Resterait seulement à savoir si pour mettre en mouvement l'homme tel qu'il est devenu, l'arracher aux inerties et aux conformismes, il ne faut pas, si j'ose dire, une pincée d'absolu dans ses motivations.

THEOLOGIE ET POLITIQUE

Henri Bourbon. — *Permettez-moi d'intervenir. Je sens qu'aucun de vous deux n'est disposé à capituler. Aussi bien, cela est compréhensible. Chaque chose a plusieurs biais, prétendait Montaigne. C'est particulièrement vrai au niveau où vous vous placez.*

Le temps passant, j'aimerais que vous débattiez quelques minutes du second terme du paradoxe introduit par René Pucheu. Il affirmait que le christianisme d'aujourd'hui dépolitise la politique et politise le mystère du salut. Je souhaiterais que vous discutiez ce second point.

René Pucheu. — Lorsque je dis que nous tendons, à présent, à trop politiser le mystère du salut, je ne veux pas dire quelque chose et je veux en dire une autre. Je ne cherche pas à mettre en garde contre une nouvelle confusion de l'Eglise avec les forces politiques. C'est un problème trop de fois discoursé pour qu'il vaille la peine d'y revenir.

Plus profondément, je veux souligner que nous succombons à la tentation d'affirmer avec certitude qu'il existe un lien entre la construction politique et le mystère de l'alliance de Jésus-Christ avec l'humanité. Nous laissons entendre que l'histoire politique relève de l'histoire sainte. Or, nous n'en savons rien. Bien sûr, celle-là doit avoir quelque rapport avec celle-ci. Mais lequel ? Le salut ne vient pas aux hommes par la politique ?

J'ai toujours peur, encore une fois, que nous sacralisons la politique sous l'effet de deux émotions. D'une part, l'accusation lancée par Jean Giono — que le Père de Lubac a placée en exergue de « Catholicisme », cet ouvrage si important : « La joie de Jésus peut être personnelle... Dans sa béatitude, il traverse les batailles une rose à la main... Je ne veux pas traverser les batailles une rose à la main... » D'autre part, une lecture rapide de Péguy et son célèbre vers « le spirituel est lui-même charnel ».

En fait, nous ignorons quelle signification spirituelle donner à la politique : le grand théologien qu'est Urs von Balthazar a écrit avec profondeur : « Le sens chrétien de l'histoire ne peut être dévoilé qu'eschatolo-

logiquement... Qui sait si une moniale cachée, dont personne ne sait rien, n'a pas exercé, par sa prière et ses sacrifices la plus grande influence sur l'histoire de l'Eglise et de son pays. Qui peut déterminer avec certitude si ceux qui ont paru extérieurement être les guides des destins chrétiens ne sont pas devant les jugements de Dieu comme des voleurs et des brigands. »

C'est diablement... — ô pardon, je retire l'adverbe ! — C'est très important cela. Le hiatus entre la mystique et la politique est total.

Peut-être serait-il opératoire de distinguer l'ordre de la création et l'ordre du salut selon une distinction suggérée — me semble-t-il — par Maurice Blondel. Qui de nous peut conjuguer les deux cheminements ?

Etienne Borne. — Vous avez soulevé un débat idéologique — ce qui montre bien que des chrétiens ne peuvent parler politique sans mettre en cause d'une manière ou d'une autre le tout du christianisme. Vous distinguez, et je crains que vous ne sépariez, l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption. Vous n'êtes pas de ceux qui, suivant le mot fameux, ôtent au Père pour donner au Fils ; la création a pour vous une consistance, une vérité, une valeur qui sont la consistance, la vérité et la valeur de la nature — tandis que la Rédemption, liée à l'Incarnation, est du côté de cette surnature et de cette grâce dont on dit couramment qu'elle s'oppose et ne supprime pas la nature ; et c'est du côté de la création, et d'une création dynamique, ouverte, une « création continuée » que vous situez la politique en lui déniait toute vertu rédemptrice. Et vous avez pour vous, moins Teilhard qui unit dans une même geste humano-divine création, incarnation, rédemption, que, puissante colonne dans le temple, la tradition thomiste, si soucieuse de reconnaître à la nature les grandeurs et les perfections qui lui sont propres, et du même coup de poser comme souverainement gratuit et imprévisible l'ordre supérieur de la surnature et de la grâce.

Lier les deux questions d'une part de la création ou de la nature et d'autre part de la politique donne à votre argumentation une grande force. La nature n'est pas la nature, la création est une sorte d'acte manqué si l'une et l'autre ne sont qu'un méchant brouillon qui doit être repris de bout en bout pour que soient accomplies l'œuvre de l'homme et l'œuvre de Dieu. De même si la société politique n'est que le crayon ou l'ébauche d'un Royaume de Dieu secret et à venir, elle n'a ni consistance ni sens qui lui soient propres. Or, c'est un mot d'Aristote auquel la théologie catholique a fait une singulière et surprenante fortune, la société politique, avec l'architecture de ses institutions et la clef de voûte de l'Etat, est une « société parfaite », on est bien obligé d'ajouter « en son ordre », puisqu'il y a l'Eglise qui ne prétend pas à une moindre perfection. Ainsi se trouveraient fondées en doctrine la spécificité et la valeur de l'ordre politique.

Impressionné, certes, par tant d'autorités conjuguées, je ne suis pas pleinement convaincu. Vous nous proposez moins la figure de la politique telle qu'elle est qu'un concept de la politique aussi idéal, ou plutôt aussi idéal que l'état de nature pure des théologiens

de l'École. La politique réelle (et c'est bien mon tour d'évoquer les pesanteurs, le charnel) n'est pas la construction en épure d'une société harmonieuse, elle est liée à la lutte contre le mal, le monde trop naturel des convoitises et des violences, qui au fond est toujours là et avec lequel il faut parfois ruser pour le contenir, le domestiquer, l'appivoiser. L'Etat, la nation, la loi font une justice approximative qui se définit par l'équilibre des intérêts et des forces, équilibre toujours mouvant, toujours en train de se défaire et qu'il faut sans cesse refaire. Création continuée, en effet, le mot est vrai, car il n'y a pas de chef-d'œuvre politique constitué une fois pour toutes, la raison politique est toujours aux prises avec l'injustice et le désordre jamais bien refoulés, elle doit toujours composer avec un mal impossible à éliminer complètement, et ce qu'une œuvre politique a de rationnel et de juste, ses déterminations, ses limites, cette nation qui est enfin un Etat, cet Etat qui a fait une nation, voici que la belle architecture risque d'interrompre la création continuée, devient un obstacle à de nouveaux desseins créateurs qui annoncent une promotion de la raison et de la justice, comme le propos d'une communauté des patries par-delà l'antagonisme des nations.

A mon sens, c'est parce qu'elle est inséparable d'un combat contre le mal que, pour parler en chrétien, la politique est liée aux deux ordres, d'ailleurs mal séparables (et sur ce point ma théologie serait plus teilhardienne que thomiste) de la création et de la rédemption. Attention pourtant aux contre-sens et la vigueur de votre critique est bienfaisante : car combattre le mal, sous la forme historique et sociale de l'aliénation humaine, comme parlait le marxisme avant qu'il ne soit décapité ou au moins dévitalisé par la réforme structuraliste, tenir le mal à distance, le retarder, parer au pire, diviser le mal contre lui-même et bâtir ainsi pour le plus grand nombre une sorte de bonheur fini et limité qui comme la tente du désert ou le navire sur la mer n'abolit jamais les menaces de l'espace et l'assaut de l'inconnu, voilà certes du bon travail d'homme, substantiel, solide, mais, et sur ce point capital vous avez raison, travail qui est infiniment impuissant à égaler une œuvre divine de pardon, d'absolution, de rédemption.

Mais, depuis le christianisme, la sensibilité au mal a été tellement aiguë par le christianisme et sa promesse de libération intégrale de l'homme, que la politique, comme lutte contre le mal s'est trouvée irrémédiablement exaltée, exhaussée par une idée de salut, comme horizon de cette lutte. Idée, ou si l'on veut, mythe ou utopie, mais ceux-ci n'en sont pas moins indiscrètement puissants. Confusion existentielle, dont il faut bien que les rationalistes, théologiens ou positivistes, prennent leur parti : là où elle n'est pas pure et cynique volonté de puissance, la passion politique, même si elle se sait athée, est d'une manière ou d'une autre, avouée ou implicite, animée ou contaminée par une volonté de salut — beaucoup plus sensible dans les idéologies dites de gauche. Faire de la politique, ce n'est pas seulement construire un ordre naturel, esthétiquement achevable, c'est édifier une justice qui, si imparfaite et démantelée qu'elle soit, symbolise avec

une justice éternelle, et, Péguy a raison, se présente comme un essai et un commencement de salut — ce qui ne veut pas dire que « les cités charnelles » ne soient qu'esquisses informes, car s'essayer c'est vivre, et il y a dans un commencement continué toute la plénitude de l'existence.

Qu'on tourne et retourne le concept d'un ordre naturel des sociétés, on n'y trouvera jamais l'idée de démocratie au sens moderne du mot. Car si la démocratie peut être justifiée par des philosophies différentes, elle est inséparable dans ses origines de la révélation chrétienne du salut. C'est la société que la démocratie entend non seulement de construire rationnellement, mais de sauver spirituellement, en la prenant à contre-pente de ses pesanteurs naturelles, pour tenter d'en faire, mais on n'arrivera pas au bout du chemin, une communauté de personnes, se reconnaissant les unes les autres dans l'absolu de leur valeur. Si la démocratie était totalement réalisée, la politique se nierait elle-même dans son triomphe. Mais si disparaissait de notre horizon l'idée démocratique, nous ne saurions plus ce qu'est en politique le bien et le mal. Mais si démocratie et christianisme ne se réfèrent pas au même bien — et sur ce point la transcendance du christianisme par rapport à la politique est entière, totale, cette même démocratie et ce même christianisme désignent en fin de compte les mêmes figures du mal. C'est en ce sens qu'ils sont temporellement et historiquement liés. Et puisqu'on ne peut jamais s'empêcher de céder à ses obsessions, autant ne pas essayer, et convenir que je viens de toucher à l'une des raisons, mais ce n'est pas la seule, de mon attachement non seulement à l'idée démocratique, mais aussi à l'idée démocrate-chrétienne.

CHRISTIANISME ET DEMOCRATIE

René Pucheu. — Tout de suite sans attendre, permettez-moi de me défendre contre l'impérialisme « démocrate-chrétien » que je sens pointer dans vos derniers mots. Vous m'accorderez, n'est-ce pas, que l'on peut être chrétien et démocrate sans être démocrate-chrétien. Si vous ne me concédez pas cette possibilité, je serais disposé à retourner l'argument et à m'écrier : « Peut-on être démocrate-chrétien aujourd'hui ? »

Mais je sais que vous me laissez choisir la liberté à l'égard de la démocratie-chrétienne. Dont acte.

Par ailleurs, j'aimerais fort discuter de près sur Teilhard que vous citez à la barre. Mais, c'est impossible. Déjà, au moins une fois, les grands prêtres du teilhardisme m'ont excommunié. Je me garderai de les chatouiller alors que ce n'est pas essentiellement dans notre débat actuel.

Ces réserves faites, je reconnais et je crois comme vous que l'aspiration démocratique est le seul élément d'intelligibilité et de rationalité politique, spécialement si on la définit comme Jacques Maritain — décidément M. Paupert va finir par me traiter de vieillard de chrétienté ! — comme « le grand appel des hommes de rien », des petits, des obscurs, des sans-grade.

Mais véritablement, je ne vois pas en quoi l'idée démocratique nous permet de situer l'univers politique par rapport au mystère du salut. Au contraire. Oui, au contraire, dis-je. En effet, c'est clair, la démocratie est une utopie. L'expérience historique du XIX^e siècle et du XX^e siècle d'une part, les lumières que la prospective projette sur l'avenir ne permettent pas d'imaginer que la démocratie soit une promesse qui puisse être tenue. En quoi l'utopie démocratique réduit-elle le tragique de la politique ? En quoi exorcise-t-elle le mal puisque le mal est le plus fort ?

Etienne Borne. — « Réduire le tragique de la politique ». J'aime cette formule, car il y a un tragique de la politique parce qu'il y a un tragique dans l'histoire, et le propos d'une politique démocratique est non pas de l'éliminer, mais, vous le dites fort bien, de le réduire. Ceci accordé, je ne conçois une pensée et une action démocratiques que comme un propos anti-tragique, et dans le sens le plus polémique et le plus militant. Et je me demande s'il n'y a pas dans le christianisme considéré non seulement comme religion, mais comme humanisme un semblable propos anti-tragique. Et c'est une convergence de plus, et majeure, entre christianisme et démocratie.

Entendons-nous bien sur le sens ici du mot christianisme, et sur la nature de cette convergence. En-deçà de l'espérance du Royaume, à venir et déjà dans le secret, espérance qui suppose la foi proprement dite, il y a dans le christianisme, non seulement un prodigieux héritage culturel et aussi à travers bien des compromissions et des trahisons une certaine sorte de sagesse politique et civilisatrice, mais encore, mais surtout pour reprendre le mot célèbre, un ferment révolutionnaire, de l'ordre négatif, critique, interrogatif qui met en question cultures, civilisations, sagesse, et qui jeté dans la pâte des sociétés humaines est à l'origine de l'idée démocratique ; et c'est ce ferment exactement chrétien-démocrate qui fait de la raison et de la justice politiques une création continuée, et ne cesse de dramatiser l'histoire en limitant, mais elles sont inévitables, les explosions et les retombées du tragique.

Ce que je viens de dire relève d'une libre philosophie politique. D'autres philosophies politiques sont possibles, honorables et je n'entends nullement les disqualifier. Par exemple on peut faire de l'idée démocratique une mystification, née de la confusion des deux ordres, temporel et spirituel et, si l'on est en même temps chrétien, considérer le christianisme comme une religion de l'intériorité et de la transcendance, toute tendue vers l'invisible, l'ailleurs, l'au-delà, reconnaître dans le cours de l'histoire un tragique insurmontable, et vouer ainsi l'action du chrétien dans le monde au témoignage et au prophétisme. On n'est ni meilleur ni moins bon chrétien parce qu'on est ou qu'on n'est pas démocrate. Un Bernanos était un admirable type de chrétien et le

contraire d'un démocrate. Des expressions comme « démocrate parce que chrétien » ou « socialiste parce que chrétien » sont pareillement abusives.

Restent toutefois les analogies et les convergences que notre discussion nous a permis de dégager entre démocratie et christianisme. Ainsi les griefs que vous faisiez valoir au début de notre entretien contre la manière dont beaucoup de chrétiens voient la politique, il serait aisé de les reprendre, à peine transposés, contre les démocrates, si facilement dupes de ce qu'on pourrait appeler l'illusion humaniste. Car de l'idée démocratique comme de l'exigence chrétienne, il faut se demander, et le débat que vous avez institué touche au fond des choses, si elle ne fausse pas l'essence positive, rationnelle, de la politique par une sorte d'impair métaphysique mêlée à un emportement moralisant. Il semble, et c'est une contre-épreuve de grande portée, que dans la mesure où elle élimine ou réduit la contestation démocratique, une politique s'affirme davantage comme politique : par exemple lorsqu'une politique nationaliste ou socialiste, et les deux vont couramment ensemble, efface dans un peuple les oppositions internes, établit par la planification une rationalité économique, construit en lui donnant une efficacité souveraine l'Etat de tout le peuple, il semble que l'on retrouve enfin les fins et les moyens de la politique pure. Et il faut bien convenir, et j'accepte pleinement cet embarras, que démocratie et christianisme jettent le même trouble dans la politique et la même inquiétude dans la conscience politique.

Il semblerait donc que démocratie et christianisme sont faits, comme le stoïcisme sous l'Empire, pour l'opposition — et pourtant la politique vise à la conquête du pouvoir, et vous avez eu raison de poser la question de la figure que font au pouvoir les démocrates et les chrétiens, et l'infortune sera multipliée par l'infortune s'ils sont à la fois chrétiens et démocrates et pire encore démocrates-chrétiens. Puisque nous menons un débat de philosophie politique — laquelle a certes des insertions concrètes très pressantes — je récuserais, sur le point que vous avez soulevé, les personnages du procureur ou de l'apologiste, qui sont circonstanciels, passionnels, et finalement manquent comiquement de poids, nous intéressent seulement l'analyse et l'interrogation.

Il y a un drame du pouvoir — drame qui ne doit pas tourner à la tragédie. Tout homme qui accède au pouvoir avec une exigence de conscience et de raison est aux prises avec un problème de choix, de retranchements, parfois de reconversion. Avant qu'il fut question de démocrates-chrétiens, la sagesse des nations constatait qu'un jacobin ministre n'était pas forcément un ministre jacobin, et je n'ai pas entendu dire que le jacobinisme comme pensée politique et doctrine du citoyen-pour-l'Etat en ait été politiquement disqualifiée et moralement déshonorée. C'est le même Robespierre qui se prononçait contre la peine de mort lorsqu'il n'était qu'un orateur au club des Jacobins, et qui, une fois maître de la France, faisait de la terreur et de la guillotiner un moyen de gouvernement. Et aujourd'hui, dès qu'un homme de gauche arrive au pouvoir (un Wilson, un Willy Brandt, un Nenni), il y a toujours une

gauche intégriste pour l'accuser d'avoir trahi la gauche — le phénomène se répète indéfiniment, tant qu'il n'est pas totalement interrompu. Et la gauche n'en reste pas moins la mieux portée des opinions politiques. Nous manquons d'une exacte philosophie du pouvoir, en un sujet où la tentation du tragique est redoutablement pressante. Le tragique, au sens précis du mot, c'est la contradiction indénouable qui introduit la passion dans l'action ; et le tragique du pouvoir ne consiste pas seulement en ceci que l'homme de l'histoire fait l'histoire sans savoir pleinement l'histoire qu'il fait, comme s'il était mené par une providence ou un destin, mais que bien souvent il fait rigoureusement le contraire de ce qu'il entendait faire ; ainsi toute révolution est tragique non seulement parce qu'elle est une machine à détruire les révolutionnaires, mais aussi parce que faite au nom des droits de l'homme et dans un propos de désaliénation, il lui arrive d'aboutir à un renforcement césarien de l'Etat et à des formes imprévues d'aliénation. Mais il y a drame et non pas tragédie si l'homme au pouvoir ne fait pas tout ce qu'il doit et, aux prises avec la force des choses, réalité certes mais aussi mot superbe pour cacher nos ignorances et peut-être nos défaillances, ne réalise qu'une partie de son dessein et de sa vocation. Quand des démocrates-chrétiens ont été au pouvoir en France, ils n'ont pas tenu tous les fronts qu'ils auraient dû assumer. Vigilants ici par exemple quant au problème de l'Europe et à la liquidation des vieilles haines nationales, ils furent timides ou absents ailleurs et par exemple se laissèrent surprendre par le rythme de la décolonisation. Dans un pareil domaine, votre formule reste la meilleure, limiter la tragédie.

La politique est donc éprouvante et éprouvante d'abord pour la pensée théorique. Vous avez raison d'insister, contre les idéalismes abstraits et les verbalismes révolutionnaires, sur l'importance du savoir et des techniques, sur la nécessité des médiations, sur la pesanteur des choses qui demande pour être remuée patience et longueur de temps. Mais la politique a besoin aussi d'une doctrine de l'homme et d'une philosophie de l'histoire, et de grandes idées régulatrices de son action. La tension entre ce qui doit être et ce qui est, comment ne pas voir qu'elle est constitutive de toute conscience et donc de la conscience politique. Tension encore une fois éprouvante et dont, grâce à votre réflexion critique, j'ai été amené à me demander si elle n'impliquait pas une dénaturation de la politique. L'homme démocratique ou l'animal politique dénaturé. Mais reste à savoir si lorsqu'on cherche une politique purement politique et intégralement rationnelle on ne se met pas en quête d'une essence introuvable.

René Pucheu. — Je ne puis vous répondre que dans la hâte car Henri Bourbon s'impatiente. L'heure qu'il nous avait fixée comme limite a sonné. Aussi bien, j'aurais envie de discuter avec vous de votre conception de la démocratie car, pour ma part, l'inspiration démocratique me semble plus ambiguë que vous le laissez apparaître et ses modalités de réalisation sont plus diverses que vous ne paraissez l'admettre. J'aurais envie aussi de discuter avec vous de l'expérience de la démocratie-chrétienne et de sa signification. Or, ce

débat déborderait celui d'aujourd'hui. Nous n'aurions pas, assurément, les mêmes opinions sur elle. Je pense que je pourrais prétendre à partir de cette expérience que l'idée démocratique ne suffit pas à définir une politique chrétienne et que, véritablement, cette expérience oblige à se demander si, jamais, l'art de la politique peut être qualifié de chrétien.

En outre, l'effacement du M.R.P. témoigne de ce que la démocratie chrétienne, aujourd'hui en France, n'est plus un mouvement politique structuré et conquérant, mais un esprit, une sensibilité, voire un type humain.

Henri Bourbon. — *J'ajoute : la démocratie chrétienne française, c'est aussi un courant de pensée qui garde un rayonnement certain et c'est une histoire qui a eu ses heures intenses.*

René Pucheu. — D'accord. Je ne le conteste pas.

A l'issue de ce débat, je serais tenté de dire ceci :

— assurément le christianisme a modifié la politique au niveau de l'utopie. Il demeure qu'au niveau de l'existence politique, la politique est inhumaine. Au mieux elle est une *charité sauvage*.

— en tout état de cause, la politique demeure un *mystère*. Elle est une des voies de la création. Nul n'en entrevoit la signification dans le dessein de Dieu.

Henri Bourbon. — *Il me semble que, pour conclure, on pourrait citer la formule de Merleau-Ponty : « Les chrétiens sont des révolutionnaires peu sûrs et des hommes d'ordre dont le pouvoir établi doit se méfier. »*

René Pucheu. — Je ne sais s'il faut citer ce mot-là. Tu vas encore une fois ravir les chrétiens d'aise. Ils adorent être déchirés. Hélas ! la politique ne tolère pas les déchirements. L'homme politique est celui qui choisit ou celui qui parie, celui qui tranche. Antigone peut être déchirée, Créon n'a pas le droit de l'être. La grandeur du métier politique est, précisément, dans ce risque.

Henri Bourbon. — *Attention ! En approuvant Créon, je crains qu'on ne se mette en état de tout approuver au nom du réalisme politique.*

René Pucheu. — Le malheur est qu'il ne sert de rien d'être déchiré ; c'est nocif ou inutile. Nocif, parce que l'efficacité peut être amoindrie par les déchirements. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'une belle volonté de puissance d'un cynisme affiché peut être plus constructive qu'une conscience embarrassée ; pourtant Péguy trouvait que nous manquions de cyniques. Inutile, parce que la responsabilité politique est objective. Les intentions ? Autant en emporte le vent. Le politicien n'est jamais ce qu'il veut être, il est ce que les autres font de lui. La politique ce sont les autres.

ERRATA

Quelques coquilles se sont glissées dans l'article d'Etienne Borne « Amour et Illusion » ; certaines défiguraient le sens d'un texte que nous rétablissons :

P. 4 — 2^e col. — l. 14 : « la problématique théologique » (et non *théologie*).

P. 5 — 2^e col. — l. 3 (ligne sautée) : « un sujet dépersonnalisé et un objet sans intériorité. Mais un réel connaissable ».

P. 10 — 1^{re} col. — l. 12 : « Contre » et non pas « capte ».

P. 11 — 2^e col. — l. 1 : « Consécration » et non pas « considération ».

LE PARTI COMMUNISTE

1867 : année de la parution du Livre I du « Capital » de Karl Marx : « Critique de l'économie politique ». Cinquante ans après, la Russie accomplit la plus grande révolution du XX^e siècle, c'est Octobre 1917.

Le cinquantenaire de la révolution russe a suscité la publication de nombreux ouvrages consacrés au communisme, à la chute du tsarisme, à l'avènement du bolchevisme, à l'évolution de l'Union Soviétique.

Outre les rééditions de l'« Histoire de la Révolution Russe » par Léon Trotsky (Editions du Seuil) et de « Dix jours qui ébranlèrent le monde » par John Reed (Collection 10-18) nous mentionnerons plus particulièrement : « Le Marxisme, une doctrine politique centenaire » par Bertram D. Wolfe (Fayard — Collection Frontières Ouvertes), « Le grand Octobre russe » par Charles-Olivier Carbonell (Centurion), « Quand fera-t-il jour, camarade ? » par J.P. Ollivier (Robert Laffont), « La Révolution de 1917, les origines d'Octobre », par Marc Ferro (Aubier-Montaigne), « Tout commence à Pétrograd » par Pierre Durand et J.F. Kahn (Fayard), « La Révolution russe » par Marcel Liebman (Marabout), « Histoire du bolchevisme » par A. Rosenberg (Grasset), « De Lénine à Staline » par L. Schapiro (Gallimard), « Bilan de l'U.R.S.S. » par J.-P. Netti (Le Seuil).

Le cinéma est venu apporter également sa contribution à la célébration de l'événement avec le film de Frédéric Rossif qui évoque en quelques documents extraordinaires associés à des images poétiques la Révolution d'Octobre et la Russie de toujours.

Nous avons choisi de présenter à nos lecteurs une sorte de portrait du Parti Communiste Français qui naquit au lendemain de la Révolution d'Octobre et se réclame de la tradition bolchevique. Le texte, ci-après, est extrait d'un ouvrage de notre collaborateur François Fejto, inédit en France et publié par le Centre des Etudes Internationales du Massachusetts Institute : « The French Communist party and the crisis of international communism ».

Même si le Parti communiste français que nous connaissons aujourd'hui ne paraît plus avoir grand chose de commun avec le parti né en décembre 1920 de la scission au Congrès Socialiste de Tours, il n'en porte pas moins, et très profondément, la marque de cette filiation. Son succès est très largement dû à l'aptitude dont il a su faire preuve pour capter à son profit un certain nombre de traditions du mouvement ouvrier français : tradition révolutionnaire de l'anarcho-syndicalisme, tradition parlementaire du socialisme jaurésien, tradition internationaliste et tradition « jacobine » — c'est-à-dire à la fois patriotique, voire chauvine, et centralisatrice — héritée de la petite bourgeoisie par le mouvement ouvrier.

Ces différentes traditions, vigoureusement contradictoires, n'avaient cessé de coexister, pas toujours pacifiquement, dans les premières années du Parti communiste français. L'œuvre de Maurice Thorez consista à les fondre en les stérilisant. Et cet amalgame a désormais vécu assez longtemps pour qu'il existe maintenant une tradition stalinienne — ou thorézienne.

FRANÇAIS

HIER ET AUJOURD'HUI

par François FEJTO

LES ORIGINES DU P.C.F. ET LE CONGRES DE TOURS

Dans sa grande thèse éditée sous le titre « Aux origines du Communisme (1914-1920) », l'historienne Annie Kriegel, ancienne militante du Parti, qui exerça des fonctions importantes dans le domaine du « travail parmi les intellectuels », étudie minutieusement la période qui s'étend entre le début de la première guerre mondiale et le Congrès de Tours. Elle en conclut que l'adhésion lors du Congrès de Tours en 1920 de la majorité écrasante du Parti socialiste français à la III^e Internationale ou Internationale Communiste fondée au lendemain de la Révolution russe par Lénine ne peut s'expliquer que par la conjonction d'un certain nombre d'éléments circonstanciels propres au mouvement ouvrier français : l'échec socialiste aux élections de novembre 1919, suivi de l'échec des syndicalistes dans leur tentative de « révolution totale », durement réprimée en mai 1920 (grève des cheminots). Ayant vu leurs espoirs s'écrouler, les socialistes français devaient « découvrir » le bolchevisme, qui venait de franchir victorieusement en Russie les épreuves de la guerre civile et de l'intervention. L'adhésion à la III^e Internationale, l'établissement d'un lien avec la Révolution russe victorieuse devaient permettre « de capter le dynamisme, l'énergie révolutionnaire du bolchevisme victorieux pour en irriguer le vieux socialisme français et européen, sans pour autant prendre en charge tout ce qui faisait du bolchevisme un produit spécifiquement

1936

Maurice Thorez
au temps du
Front Populaire

russe». Du côté des bolcheviks russes, on ne se fait pas d'illusion : les nouvelles recrues ne sont pas d'authentiques bolcheviks. Mais les dirigeants du pays des Soviets sont en 1920 dans l'incertitude sur les perspectives mondiales. « Si... la révolution européenne a chance de gagner à court terme, tout l'effort bolchevik doit porter sur le socialisme allemand qui occupe une situation stratégique clef... Mais si, au contraire, se dessine une stratégie à plus long terme, alors la France regagne en importance : la distinction entre pays vainqueurs et pays vaincus s'effaçant graduellement, l'Allemagne peut ultérieurement s'écrouler sous une poussée révolutionnaire venue de l'Ouest aussi bien que de l'Est ». Cette observation présente un intérêt d'autant plus grand qu'elle aide à comprendre de façon durable comment le P.C. soviétique et la III^e Internationale ont été conduits à privilégier le Parti Communiste Français : alors que le Parti communiste allemand était en quelque sorte né sous le signe de la révolution imminente, par et pour la Révolution, le Parti Communiste Français apparaît dès l'origine comme devant jouer son rôle dans une stratégie « à plus long terme ». Il est, pour ainsi dire, dès sa naissance, le parti de la révolution pour *après-demain*. On peut ajouter qu'il ne se débarrassera jamais de ce caractère congénital, et qu'au fur et à mesure de l'éloignement des perspectives de révolution mondiale, son importance ne fera que croître.

Le ralliement de la majorité « centriste » du Parti socialiste français, représentée par Cachin et Frossard, à la III^e Internationale, était donc dû — selon Annie Kriegel — à la conjonction de ces deux états d'esprit consécutifs à des facteurs purement conjoncturels : du côté des socialistes français, volonté de surmonter la crise provoquée par les grands échecs de 1919-1920 en se lançant dans une nouvelle expérience ; du côté des

bolcheviks russes, volonté d'amorcer une stratégie à long terme au cas où le reflux de la vague révolutionnaire en Europe se confirmerait. Tout en concluant entre elles un compromis, les deux parties conservaient des arrière-pensées très nettes : pour les socialistes français, l'adhésion aux 21 conditions de l'Internationale Communiste était destinée à rester formelle (le jaurésisme avait hérité du radicalisme l'art de faire coexister avec les textes sacrés une pratique parfois très différente, et beaucoup plus empirique) ; pour les bolcheviks russes, l'essentiel était de rallier la masse du Parti, quitte à le « bolchéviser » plus tard.

Bref, dans cette optique, l'issue du Congrès de Tours, loin d'être l'aboutissement nécessaire d'un long processus historique, n'était qu'un accident. La naissance du Parti Communiste en France, en tant que rameau majoritaire du vieux Parti socialiste n'avait pas été déterminée par les grandes tendances du développement historique mais par la rencontre d'un certain nombre d'événements au cours de l'année 1920. Il convient de noter ici que la thèse sous-jacente à cette interprétation d'Annie Kriegel, qui rompt avec le matérialisme historique de Marx, est que la scission, issue d'un accident il y a 44 ans, ne se justifie plus aujourd'hui. On sollicite à peine la pensée de l'auteur en lui attribuant l'idée que le Parti Communiste, dans la France d'aujourd'hui, a perdu sa raison d'être, que sa puissance est « aberrante » dans les pays industriels avancés ; par conséquent, elle ne serait plus qu'une survivance, la France devant suivre, tôt ou tard, le schéma « normal » de l'évolution, qui est celui de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la plupart des Etats d'Europe Occidentale. Ceci étant d'ailleurs suggéré sans « schématisation » car Annie Kriegel est trop avertie pour nier que la scission, « d'accidentelle... est devenue un fait de structure du mouvement ouvrier français ».

1961

*Maurice Thorez
à la tribune
du XXII^e Congrès
du P.C.U.S.*

L'IMPLANTATION DU P.C.F.

En quoi consiste cette « structure » ? C'est ici qu'il faut souligner combien fort est le poids des traditions : poids particulièrement lourd en France, où la lenteur relative de l'évolution sociale au cours du dernier siècle, la résistance tenace de certains modes de production, d'organisation économique et de vie anachronique (petite industrie dispersée, appareil de distribution pléthorique, agriculture morcelée faisant vivre — ou végéter — une masse de petits exploitants marginaux) se reflètent dans les superstructures idéologiques et politiques, pour employer le langage marxiste. Il arrive même que les superstructures héritées de la tradition persistent avec une grande vigueur, alors même que le contexte économique et social dans lequel elles sont nées a été profondément transformé.

C'est ainsi que la sociologie « pure » se révèle impuissante à expliquer la répartition géographique des courants politiques en France. Pourquoi le Nord et le Pas-de-Calais sont-ils restés des forteresses du Parti socialiste S.F.I.O., alors que celui-ci n'a qu'une faible audience dans la Lorraine industrielle, les régions parisienne et lyonnaise ? Pourquoi le Parti communiste est-il si puissant dans des campagnes où domine la petite propriété (certains départements du Centre, du Sud-Ouest et du Midi), alors que d'autres régions rurales, parfois plus pauvres, et en même temps plus ouvertes à l'évolution sur le plan économique, plus prêtes à remettre en question des structures sociales archaïques qui leur semblent paralysantes, sont toujours politiquement dites « à droite » ? (c'est le cas, typique, de l'Ouest breton). Partout, le poids du passé — de la tradition républicaine

et anticléricale ici, des combats du maquis là, et ailleurs au contraire de l'emprise de l'Église catholique — pèse d'une façon souvent décisive.

Il ne s'agit pas d'un phénomène spécifiquement rural. On retrouve la même incohérence apparente dans les villes.

La puissance des communistes, considérable à Marseille, à Nice, au Havre, à Nîmes ou à Béziers — villes très inégalement industrialisées — est très réduite à Bordeaux ou à Rennes, insignifiante à Metz, Mulhouse ou Strasbourg.

De nombreux sociologues, économistes et observateurs politiques ont tendance à croire que les modifications de la société française dans la période d'après la seconde Guerre mondiale — élévation du niveau de vie de la classe ouvrière ; plein emploi assuré presque en permanence en France ; surenchères sur les salaires de la main-d'œuvre qualifiée, toujours insuffisante en nombre ; disparition de la faim, du chômage, des très bas salaires, des injustices les plus flagrantes, et développement des systèmes de garantie et de sécurité ; extension massive de la consommation des biens durables, financée par le crédit ; accroissement du nombre des cadres, techniciens et de l'ensemble du secteur « tertiaire » ; existence d'une certaine planification de l'économie nationale, contrastant avec le libéralisme associé au souvenir des crises et des dépressions — doivent avoir pour effet de diminuer le rôle du Parti Communiste Français. Si leur raisonnement peut paraître sensé à long terme, l'erreur souvent commise est de sous-estimer les capacités d'adaptation du P.C.F. à une situation mouvante, de miser sur un effet quasi-automatique de l'économie sur la politique.

Ainsi, au lendemain des très graves échecs électoraux subis par le P.C.F. en 1958, de nombreux commentateurs

relevèrent que les pertes communistes avaient été plus fortes encore en milieu urbain et ouvrier que dans certaines « citadelles » rurales du Centre et du Sud. De là à conclure que le P.C.F. était condamné à reculer rapidement dans les zones d'économie industrielle avancée, dans les régions en expansion, et ne se maintenait mieux que dans les régions arriérées, retardataires, marginales, il n'y avait qu'un pas.

On put voir par la suite que ce schéma était trop simpliste. Au cours des consultations suivantes, c'est dans les centres industriels que le P.C.F. réussit le mieux à reprendre une partie du terrain perdu, et parfois au-delà. C'est qu'en 1958, l'électorat communiste avait vivement accusé le coup de la défaite subie quelques mois auparavant par le P.C., qui n'avait pas réussi à empêcher la venue au pouvoir du général de Gaulle. Comme il arrive presque toujours, l'électorat urbain avait amplifié le mouvement. Mais en 1962, en adaptant sa propagande et son action à la situation nouvelle, en les concentrant sur les points stratégiques où il avait paru menacé, le P.C.F. retrouvait la plupart de ses « bastions » traditionnels.

C'est que le Parti, en tant qu'expression électorale, est quelque chose de très complexe. On peut voter pour lui dans une optique léniniste, avec l'intention d'envoyer au Parlement des députés qui s'en serviront comme d'une tribune pour faire écho aux mouvements des masses sur les lieux de travail ou dans la rue ; on peut voter simplement pour affirmer, à la face de la bourgeoisie, son appartenance de classe ; on peut voter, pour exprimer son mécontentement, pour le plus grand parti opposé au gouvernement ; on peut voter par solidarité, étant soi-même nanti, pour le parti des pauvres. Mais on peut également voter sous l'influence de la propagande quotidienne du Parti : pour ceux qui défendent les revendications de telle ou telle catégorie de citoyens, pour la défense de l'indépendance nationale, « contre l'Allemagne revancharde » ou contre les « Américains ».

Dans la majorité des cas, toutefois, le postulat qui détermine le vote communiste de l'électeur est qu'il constitue un vote pour le parti le plus à gauche : qu'il s'agisse d'un acte de foi, d'une volonté de subversion ou d'une simple protestation, on a le sentiment qu'il est impossible de voter autrement.

LE P.C.F. ET SES MYTHES

Parti héritier par excellence, le P.C.F. a réussi, en grande partie grâce aux efforts de Maurice Thorez, à s'approprier les héritages les plus divers et même les plus contradictoires. Tous les ans, le Parti commémore le massacre des Communards au Mur des Fédérés en 1871, mais aussi l'assassinat du socialiste Jean Jaurès en 1914, le 14 juillet 1789 et le 11 novembre 1918... et même la fête de Jeanne d'Arc, qui était traditionnellement, avant la seconde guerre mondiale, une journée de manifestation de l'extrême-droite. Ainsi, rattaché orga-

niquement par sa filiation aux multiples traditions auxquelles s'était abreuvé le mouvement ouvrier français, le P.C.F. leur a amalgamé, tant bien que mal, un certain nombre de traditions étrangères au mouvement ouvrier proprement dit, mais enracinées dans la conscience nationale ; sans renoncer à se faire le champion de « l'internationalisme prolétarien », il a repris dans sa propagande « anti-boche », après 1917, puis anti-américaine après 1947, les thèmes chauvins traditionnels. Exploitant le vieux refrain de « la lutte des petits contre les gros », il s'est posé en défenseur acharné de la petite propriété agricole, artisanale et commerciale (voire même industrielle), quitte à soutenir des revendications de prix ou de marges bénéficiaires contradictoires avec celles des salariés. A la faveur du système parlementaire, il a pu ainsi s'imposer comme *représentatif* de tous ceux qui tenaient à ces diverses traditions.

Fort de cette représentativité, le P.C.F. est devenu, aux yeux mêmes de ses adversaires, une véritable institution politique. D'un certain côté, son rôle s'apparente à celui du deuxième parti des régimes bipartistes. Il est le « shadow cabinet », la solution de rechange, le recours en cas d'accident. Mais d'un autre côté, cette institution se distingue de celles qui jouent un rôle comparable, parce qu'elle s'appuie sur une structure à la fois centralisée et universelle.

Cette structure est sous-tendue par deux mythes extrêmement puissants, qui lui donnent une force beaucoup plus grande qu'à un quelconque appareil de parti : le mythe de l'U.R.S.S. — de Staline jusqu'en 1953 et au-delà — et le mythe de l'organisation.

Le mythe de l'U.R.S.S. s'appuie sur la tradition internationaliste, mais en même temps il l'abolit, puisque l'internationalisme se trouve désormais strictement confondu avec l'attachement à l'Union Soviétique, puisque celui-là est réduit à celui-ci. Progressivement, la propagande du P.C.F. a cessé de combattre à contre-courant les tendances nationalistes existant en France (comme elle l'avait fait au lendemain de la première guerre mondiale, lors de la campagne contre l'occupation de la Ruhr). Le grand Parti communiste d'après 1945 a été beaucoup moins vigoureux, beaucoup plus modéré, dans son opposition aux guerres d'Indochine et d'Afrique du Nord que ne l'avait été le petit Parti communiste de 1924 dans sa lutte contre la guerre du Rif. Mais plus le champ d'application de l'internationalisme se restreignait, plus le devoir de solidarité avec l'U.R.S.S. se renforçait.

Un exemple symptomatique se situe en novembre 1956. Malgré la puissance de son Parti communiste, la France fut l'un des rares pays d'Europe où les protestations contre l'expédition franco-anglo-israélienne sur le canal de Suez restèrent purement verbales — sans jamais s'exprimer dans la rue. Or, le 7 novembre 1956, donc à la même époque, le Parti réussit, en quelques heures, à mobiliser la majorité de ses militants parisiens pour riposter à l'attaque d'éléments d'extrême-droite, qui, à l'issue d'une manifestation de solidarité avec les Hongrois écrasés par l'armée soviétique, venaient d'incendier les sièges du P.C. et de son journal « L'Humanité ». Certes, le réflexe d'auto-défense avait joué, mais

le fait remarquable est que, malgré l'impopularité générale de l'intervention soviétique en Hongrie (les doutes n'épargnèrent même pas les rangs des ouvriers communistes, du moins dans les quelques jours suivant l'événement, quand les chars soviétiques ouvrirent le feu sur les ouvriers de Budapest), le P.C.F. ait choisi cette occasion pour opérer son « ressaisissement », après une période de flottement. De par les circonstances dans lesquelles elle se déroulait, cette manifestation devenait un témoignage de soutien à l'Union Soviétique dans le domaine même où l'action de celle-ci avait profondément troublé beaucoup de ses plus fidèles défenseurs.

Chez les communistes français, l'internationalisme, en se cristallisant et en s'épuisant dans cet attachement à l'U.R.S.S. devient une matière de foi plutôt qu'un principe inspirant des actions concrètes. Par certains côtés, l'analogie s'impose à l'esprit entre le fanatisme avec lequel les communistes français ont toujours su défendre l'U.R.S.S. contre toutes les « calomnies » et l'attitude des catholiques intégristes, qui représentent une secte minoritaire en France, mais toujours dynamique et puissante, et qui confondent la catholicité de l'Eglise avec le culte absolu de la Papauté.

En France comme en Italie, le Parti communiste a été le seul à offrir, par ses mythes et son organisation, aux éléments déchristianisés des classes laborieuses, marqués tout de même par une religiosité inconsciente, un ersatz de l'Eglise catholique dont ils s'étaient détachés.

UNE ORGANISATION CENTRALISEE HIERARCHISEE DISCIPLINEE

L'Eglise communiste a ses dogmes, ceux du marxisme vulgarisé, et mis à la portée de tous dans un ouvrage comme « Fils du peuple », autobiographie de Maurice Thorez, plus accessible que les textes sacrés de Marx, Engels et Lénine, dont l'on ne connaît généralement que quelques citations apprises par cœur. Elle a ses saints, ses martyrs, ses cérémonies, ses rites, ses prêtres qui s'ordonnent selon une hiérarchie très stricte, son vocabulaire d'initiés, ses fidèles plus ou moins pratiquants.

Mais en même temps que cet aspect transcendantal, le communisme présente aussi un autre visage, complémentaire et inséparable du précédent. Cette Eglise reste proche du peuple, semblable à celle des premiers temps du christianisme ; elle est au contact des murmures de la masse souffrante. Pour le sympathisant, le communisme n'est pas seulement le lointain et prestigieux Kremlin, ce Vatican Rouge, ou le majestueux et sombre immeuble parisien du Comité Central, qui ressemble

à un monastère installé dans les locaux d'une compagnie d'assurances. Le communisme, c'est en même temps le militant concret — qui joue un peu, en milieu ouvrier, le rôle du curé de campagne dans les vieilles cités rurales catholiques —, le délégué syndical de la Régie Renault ou de l'Electricité de France, attentif aux préoccupations quotidiennes des travailleurs, dévoué à la défense de la petite revendication de ses camarades, qu'il s'agisse de salaires, de cadences de travail, d'aménagement des vestiaires, de colonie de vacances ou d'une injustice professionnelle.

Pour beaucoup d'ouvriers non membres du Parti, ce militant communiste est un être bizarre, un peu irritant, qui parle parfois un langage incompréhensible, sacrifie ses loisirs à des rites inexplicables, mais c'est aussi celui qui se dévoue pour les autres, qui les défend, qui parle en leur nom. Projetée à l'échelle de la nation, cette image des communistes à l'échelle de l'usine devient l'image du Parti.

Le mythe de l'organisation, sans lequel l'édifice construit par le P.C. resterait malgré tout fragile, a sans doute été le plus difficile à faire pénétrer dans le mouvement ouvrier français. Sous prétexte de sauvegarder la cohésion des rangs ouvriers dans la lutte des classes, il implique le respect d'une stricte discipline, la mise sur pied d'une structure dans laquelle les décisions politiques sont prises au sommet, et descendent de haut en bas. Les dirigeants à tous les échelons sont infaillibles, tout au moins tant que l'échelon supérieur n'a pas autorisé à les critiquer.

Ce caporalisme n'a été admis que péniblement, dans la mesure où le syndicalisme révolutionnaire, qui avait fourni au bolchevisme ses premiers adeptes en France, était profondément imprégné d'influences libertaires. Pour imposer son mythe de l'organisation, le P.C.F. a dû s'appuyer sur des tendances opposées, d'origine typiquement petite-bourgeoise : un certain goût français pour le militarisme, vestige de la grande époque de l'armée française, un certain bonapartisme — qui s'exprima à plusieurs reprises dans la France moderne, notamment au temps de Napoléon III et du général Boulanger, et qui, aujourd'hui encore, retient le P.C. d'affronter ouvertement le général de Gaulle.

Malgré la difficulté de la tâche, le noyau dirigé par Maurice Thorez a parfaitement réussi à cet égard. Le courant qu'on appelle encore « anarcho-syndicalisme » subsiste encore à l'état de penchant, d'inclination, mais il a été vidé de toute substance. Il n'est plus représenté à la direction du mouvement. Le terme d'« anar » est devenu synonyme d'indiscipliné, forte tête, manquant de conscience et d'éducation politiques, qu'on se contente de blaguer avec une certaine indulgence. Dans les grandes occasions, on retrouve ces « anars », on les convie à assister aux réunions ou aux manifestations du Parti, à voter, voire à descendre dans la rue pour lui. On trouve encore même quelques représentants de cette espèce dans les effectifs du Parti, aux échelons les plus bas ; leur dynamisme, leur combativité s'épuisent dans des escarmouches. Dans les grèves, les manifestations où l'on se heurte avec la police, ils sont aux premiers rangs. Numériquement, potentiellement, ce courant continue à représenter une force considérable,

mais son caractère totalement inorganique la paralyse totalement. Ainsi, un grand nombre d'ouvriers qui votent communiste et suivent les mots d'ordre syndicaux de la C.G.T. manifestent leur désaccord avec le mythe de l'organisation en refusant leur adhésion (au Parti et parfois même au syndicat), mais *l'acceptent de fait* en condamnant toute entreprise qui serait susceptible d'affaiblir l'organisation de classe.

En même temps qu'elle impose pratiquement son autorité à des travailleurs pourtant rebutés par ses méthodes autoritaires, cette organisation impose le respect à ses adversaires bourgeois. Dans les périodes d'ébranlement du régime, elle est la seule capable de discipliner les mouvements des masses et d'obtenir le retour à l'ordre. On se souvient sans doute du rôle modérateur de Maurice Thorez dans les grèves de 1936 et du fameux : « il faut savoir terminer une grève ». De Gaulle a expliqué dans « Le Salut » (« Mémoires », tome III, p. 276) pourquoi il avait fait appel à la participation de cinq communistes dont Thorez, dans son gouvernement, formé le 21 novembre 1945 : « Je les fis, en effet, embarquer, jugeant qu'au moins pour un temps, leur ralliement sous ma coupe pourrait servir la paix sociale, dont le pays avait tant besoin. »

Une anecdote racontée par un militant nous semble bien illustrer l'image qu'on se fait du P.C.F. dans les milieux très éloignés de toutes sympathies communistes. Chargé, avec plusieurs de ses camarades, de représenter la liste communiste dans un bureau de vote parisien un jour d'élections, ce militant discutait, au comptoir d'un café, après la clôture du scrutin, avec un des policiers en civil qui avaient, seuls avec les délégués du P.C., surveillé les opérations électorales d'un bout à l'autre de la journée. Le policier ne cachait pas son admiration, qui éclata dans cette phrase : « En fin de compte, il n'y a que deux administrations qui marchent en France, la nôtre et la vôtre. » La police et le Parti Communiste...

Ajoutons qu'une très longue légalité a facilité la tâche aux dirigeants du Parti Communiste Français. Même pendant les périodes où leur parti fut effectivement isolé, il ne fut pas réellement mis au ban de la société française. Que ce soit entre 1920 et 1934 ou entre 1947 et 1952, l'isolement ne fut que relatif ; jamais les canaux de communication avec l'univers extérieur, les fils qui pouvaient relier certains militants communistes au reste du corps social ne furent totalement coupés. La seule période d'isolement complet, dans la clandestinité, fut très courte, elle dura de septembre 1939 à juin 1941, de la déclaration de guerre à l'invasion de l'Union Soviétique par Hitler, et fut effectivement la plus difficile de l'histoire du Parti. Effectivement, le pacte germano-soviétique avait été mal accueilli dans les rangs même du Parti — bien que le trouble ait été plus grand à la base qu'au sommet. Mais cette crise laissa peu de traces durables — sinon, chez les dirigeants, une mauvaise conscience qui persistait encore près de 25 ans plus tard —, car la participation massive du P.C.F. à la Résistance dans les trois années suivantes lui permit de récupérer, et au-delà, ce qu'il avait perdu dans les dix-huit premiers mois de la guerre. En

somme, sur ses 5 années de vie illégale, le P.C. n'a été véritablement « hors la loi » que pendant moins de deux ans. La différence avec le Parti communiste italien, contraint à l'illégalité, de 1926 à 1943, par le fascisme, mérite d'être soulignée.

L'INTERET DES SOVIETIQUES POUR LE P.C.F.

Si l'on se place du point de vue des dirigeants soviétiques, on peut en établissant le bilan de l'action du Parti Communiste Français estimer qu'il a fait ses preuves mieux que tout autre.

1° Malgré les outrances ultra-sectaires qui avaient marqué la lutte contre la social-démocratie en France jusqu'en 1934, le P.C.F. a réussi à réaliser l'unité d'action et le Front Populaire en 1936.

2° Il a réussi à empêcher les mouvements de masse de 1936 de déboucher sur des aventures et a montré ainsi sa capacité de résistance aux débordements gauchistes.

3° Il n'a pas été éprouvé, dans l'ensemble, par les contre-coups des grands procès de Moscou qui émurent l'opinion mondiale.

4° Ses cadres principaux ont traversé la difficile épreuve du pacte germano-soviétique sans remettre en cause leur fidélité inconditionnelle.

5° Le P.C.F. a réussi, à la fois, à prendre une part très importante au mouvement de la Résistance et à en maintenir l'orientation dans les limites souhaitées par Staline, compte tenu du partage du monde en zones d'influence par les accords de Téhéran, Yalta et Potsdam ; il a réussi à canaliser et à faire refluer la vague révolutionnaire de 1944-45, qui menaçait ces accords.

6° Dans la période de guerre froide ouverte en 1947, il s'est fait l'écho puissant et persévérant des principaux thèmes de la diplomatie soviétique et a suivi pas à pas les méandres de cette diplomatie, au risque de se retrouver à contre-courant (comme dans les exercices de grèves semi-insurrectionnelles tentés le 28 mai 1952 et les jours suivants, à l'occasion du voyage à Paris du général Ridgway).

7° Les réticences manifestées par le P.C.F. au début de la déstalinisation n'empêchent pas qu'il a été relativement le moins troublé en profondeur par les événements de 1956 (XX^e Congrès du P.C.U.S., Poznan et Octobre polonais, révolution hongroise). C'est dans le P.C.F. que l'agitation révisionnaire et gauchiste s'est le moins étendue, en dehors d'une frange d'intellectuels et d'éléments un peu marginaux, et qu'elle a le moins « mordu » sur l'appareil proprement dit.

8° C'est le P.C.F. qui, après quelques hésitations, a fini par offrir au P.C. de l'Union Soviétique l'appui le plus complet et le plus précieux dans la crise avec Mao et le P.C. chinois.

9° Le P.C.F. qui était l'un des partis communistes les plus staliniens du monde s'est aligné, sans crise interne grave, sur l'essentiel des thèses de Khrouchtchev (coexistence pacifique, passage pacifique au socialisme, condamnation de l'hérésie chinoise), et sans pour autant transformer profondément son appareil, ses méthodes, sa politique, ses structures (1).

Dans l'histoire du mouvement communiste mondial il est frappant de constater que le P.C.F. a bénéficié d'une sorte de position privilégiée aux yeux des dirigeants soviétiques qui lui ont toujours porté un intérêt particulier. Cette « valorisation » du P.C. français par les Soviétiques s'explique, pour une part, par des raisons historiques et coïncide avec la montée de Maurice Thorez dans les années 30 et avec l'élimination de Barbé, Célor, Lozeray, Jacques Doriot. De 1925 à 1934 Thorez a accompli une évolution qui s'est achevée dans une volte face spectaculaire, passant de la tactique « classe contre classe » et « poing brandi contre le Parti socialiste, principal soutien de la bourgeoisie » à la tactique du « Front unique contre le fascisme » et du « pacte d'unité d'action avec le Parti socialiste ». La période de la prise du pouvoir par Thorez au sein du P.C.F. coïncide avec le processus de liquidation du P.C. allemand par l'hitlérisme et avec le triomphe du stalinisme en U.R.S.S., après l'excommunication de Trotsky et celle de Boukharine. Sous la direction de Maurice Thorez l'originalité du P.C.F. se manifeste dans sa structure centraliste et autoritaire (reproduisant à l'échelle nationale l'organisation superhiérarchisée dont Staline était le chef tout puissant) et dans sa subordination volontaire aux intérêts d'Etat de l'Union Soviétique, identifiés a priori avec ceux du prolétariat mondial. Le pari que Staline avait fait sur Maurice Thorez et le P.C.F. en 1930 était gagné en 1935 : après le VII^e Congrès de l'Internationale Communiste d'août 1935, congrès au cours duquel le P.C.F. fut cité en exemple, l'objectif de la révolution prolétarienne mondiale disparaissait du programme d'action des partis communistes occidentaux (nés pourtant sous l'influence de la Révolution d'Octobre 1917) pour se réfugier dans des cours théoriques, et cette stratégie nouvelle était inspirée par le souci de défendre l'existence de l'Etat soviétique, « forteresse du socialisme ».

Parmi les facteurs actuels de la valorisation du P.C.F. il faut citer, bien entendu, la nécessité pour les Soviétiques d'utiliser l'appui du P.C.F. dans la lutte contre les Chinois.

Mais il y a un facteur plus permanent de l'intérêt manifesté par les Soviétiques au P.C.F. : la place de la France dans la politique et la stratégie internationales. Il est inutile de démontrer longuement que, de tous les pays d'Europe Occidentale, la France est celui qui présente actuellement la plus grande importance — tant pour l'U.R.S.S. que pour la Chine d'ailleurs. Tant que la solidarité anglo-saxonne reste en gros inentamée,

tant que l'Allemagne occidentale demeure un bloc, et que l'existence même de la R.D.A. gèle les possibilités de rapprochement avec Bonn, cette fixation sur la France demeurera une constante. La politique gaulliste n'a fait qu'exacerber les contradictions qui opposaient déjà la France à ses alliés du pacte atlantique (et qui avaient déjà entraîné une crise sérieuse de l'alliance à l'époque du rejet de la C.E.D., il y a dix ans). La présence combinée, en France, d'un parti communiste prêt à faire écho aux différentes initiatives de la diplomatie soviétique, et d'une forte tendance au relâchement de l'alliance américaine (et allemande) qui déborde largement la gauche politique et s'appuie sur les milieux d'affaires, offre des possibilités de manœuvre considérables — qui n'ont jamais existé, par exemple, en Italie. Comme par ailleurs la France occupe au point de vue stratégique une position clef dans le système des communications entre les U.S.A. et l'ensemble de l'Europe Occidentale et comme elle a longtemps conservé un vaste empire colonial où elle a maintenu de fortes positions malgré l'accession des anciennes possessions d'Outre-Mer à l'indépendance politique, il n'est pas étonnant que le parti qui opère sur un tel terrain bénéficie à Moscou d'une telle prédilection.

Un autre facteur est à rechercher dans l'évolution récente de la situation politique intérieure en France : contrairement à ce qui s'était produit pendant la période la plus acharnée de la guerre froide (1947-1953); le rapport des forces actuel tend à valoriser le rôle du Parti Communiste Français. Toute hypothèse de succession du gaullisme par la gauche repose en définitive sur l'appui (c'est-à-dire au minimum la neutralité bienveillante, et éventuellement la participation) du P.C.F. Quant au gaullisme lui-même, il peut avoir besoin — sur le plan de la politique extérieure — du soutien des communistes français pour résister aux offensives des partisans de l'intégration européenne et atlantique. La possibilité de monnayer son soutien soit à de Gaulle soit à ses adversaires confère au P.C.F. une position stratégique intéressante dans le jeu politique français. Si l'on tient à résumer en une phrase tout ce qui vient d'être dit, on constatera que le remaniement des relations internationales à la suite de l'apparition de félures à l'intérieur de chacun des deux grands blocs contribue à accroître le poids du Parti Communiste Français. Mais il convient de souligner en même temps que la combativité, l'ardeur du Parti Communiste Français dans son ensemble, son rythme d'activité quotidienne, l'audience de ses mots d'ordre, bref son aptitude à provoquer d'importants mouvements de masse, à assumer le rôle d'un parti révolutionnaire selon la conception léniniste, paraissent plus faibles qu'ils ne l'ont jamais été.

François FEJTO.

(1) *N.D.L.R.* M. Waldeck Rochet a publiquement appuyé les thèses exposées par M. Brejnev (notamment la convocation d'une conférence mondiale des Partis communistes) dans son grand discours prononcé le 3 novembre au Kremlin

QUESTIONS D'AUJOURD'HUI

Par la création en 1959 d'un Ministère des Affaires Culturelles, l'État a manifesté avec solennité que la culture devenait un élément de la politique nationale.

Huit années d'existence du Ministère des Affaires Culturelles sont une période probatoire assez longue pour inciter à dresser un bilan de son action. La création du Ministère n'a-t-elle été qu'un geste formel ou le point de départ d'une politique véritablement nouvelle ? La réponse à cette question ne peut être que nuancée.

BILAN DU MINISTÈRE DES AFFAIRES CULTURELLES

Nouveau par son appellation, le Ministère reste encore tributaire de l'instrument administratif traditionnel qui fut celui des secrétariats aux Beaux Arts de la III^e et de la IV^e Républiques.

Or, si la III^e République a su accomplir dans le domaine de l'enseignement une véritable révolution, si la « mal-aimée » IV^e République a réussi en peu de temps à promouvoir une rénovation économique en profondeur, à laquelle l'Histoire finira par rendre hommage, ces deux régimes n'ont accordé qu'une faible place aux activités littéraires et artistiques groupées sous l'étiquette, elle-même un peu comique, de « Beaux-Arts ». Véritable superflu de l'activité gouvernementale dont ils incarnent l'aspect futile, inessentiel, les Beaux-Arts ne constituaient qu'une activité limitée aux milieux bourgeois et mondains, presque exclusivement parisienne, académique, c'est-à-dire étrangère à toute création artistique vivante. Conservatrice par essence — c'est l'administration où les mots « conservatoire », « conservateur », « conservation » reviennent avec une fréquence significative — la finalité des Beaux-Arts reste limitée à une protection passive, pointilliste, nostalgique, des monuments du passé ainsi qu'à une organisation de spec-

L'ÉTAT ET LA CULTURE

par André LEBRETON

tacles fréquentés par une couche sociale parisienne très étroite, ou destinés au décorum de l'État. L'Opéra est moins un lieu où le public vient rencontrer une œuvre qu'un bâtiment officiel dans lequel l'État reçoit ses hôtes de marque.

A l'inadéquation de l'outil administratif s'ajoute la faiblesse des moyens financiers.

La part du budget des Affaires Culturelles dans le budget national est restée ce qu'elle était du temps des Beaux-Arts, c'est-à-dire dérisoire (0,4 du budget national).

Or, malgré ces handicaps, l'inventaire des réalisations est assez fourni : le ravalement des immeubles ; une loi de programme « Monuments historiques » qui a restauré d'une manière exemplaire sept grands monuments (Louvre, Invalides, Vincennes, Chambord, Reims, Versailles, Fontainebleau) ; une loi — dite des « Secteurs sauvegardés » qui substitue à la conception traditionnelle de la protection des monuments historiques, pointilliste et passéiste, une protection plus dynamique qui saisit non le monument, mais des

ensembles architecturaux et les protège en tenant compte des nécessités d'évolution et de transformation d'une ville moderne ; l'appel à des contemporains pour la décoration de monuments traditionnels (Chagall à l'Opéra) ; des expositions nombreuses, vivantes qui, le snobisme aidant un peu, battent les records de fréquentation. Six maisons de la culture en fonctionnement, cinq en construction... ou presque (1).

Que dire de ce bilan dont on vient de retracer les principales réalisations ? Qu'il est assez satisfaisant, si l'on considère la pauvreté des moyens mis en œuvre et la limitation des objectifs officiellement proclamés.

Car ces objectifs ont été définis avec netteté par le décret du 24 juillet 1959, qui assigne aux Affaires Culturelles la mission de « rendre accessibles les œuvres capitales de l'humanité et d'abord de la France, au plus grand nombre possible de Français ; d'assurer la plus vaste audience à notre patrimoine culturel et favoriser la création des

CULTURE ET SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION

C'est une banalité de dire que l'avènement de la société industrielle entraîne une élévation du niveau de vie et une augmentation du temps de loisir. Libérés des besoins élémentaires, et notamment des besoins alimentaires et d'habillement, les membres d'une société industrielle reportent leur surplus de pouvoir d'achat vers d'autres consommations qui sont d'ailleurs stimulées par le progrès technique. La qualité du logement, le transport, l'éducation, les loisirs, les moyens de consommation audiovisuels rentrent peu à peu dans le minimum vital de l'homme occidental de la seconde moitié du XX^e siècle.

La société industrielle devient de plus en plus une société urbaine, où un pourcentage très élevé de la population, de l'ordre de 80 %, vit dans des agglomérations. La vie sociale et le désir d'y participer prennent donc une importance accrue.

Il en résulte que la notion de « social » se transforme, et prend de plus en plus une coloration culturelle, évolution qui est assez bien rendue par l'utilisation accrue du terme « socio-culturel » pour désigner les équipements collectifs. Ainsi, les grands ensembles n'ont pas seulement besoin d'un centre de protection maternelle et infantile, d'un dispensaire, mais aussi d'un ciné-club, d'un groupe « théâtre », d'une salle consacrée aux activités récréatives, d'une discothèque, etc. Les villes modernes ont toujours besoin d'assistantes sociales, mais les citoyens réclament maintenant des « animateurs » fonction encore imprécise qui traduit cette aspiration confuse, mais impérieuse, à une meilleure qualité de la vie sociale.

Ce besoin d'une vie sociale de meilleur aloi est d'autant plus vivement ressenti, que la société industrielle n'a pas que des avantages. Elle engendre aussi des conséquences négatives : pénibilité du travail

œuvres de l'art et de l'esprit qui l'enrichissent ».

Autrement dit, le rôle du Ministère des Affaires Culturelles, c'est surtout de rendre les œuvres d'art accessibles au plus grand nombre. Et cet objectif correspond tout à fait à la personnalité du ministre. Donnons-lui la parole : « Jusqu'alors la signification de la vie était donnée par les grandes religions, et, plus tard, par l'espoir que la science remplacerait les grandes religions, alors qu'aujourd'hui, il n'y a plus de signification de l'homme (ni du monde), et si le mot culture a un sens, il est ce qui répond au visage qu'a, dans la glace, un être humain quand il y regarde ce qui sera son visage de mort. La Culture, c'est ce qui répond à l'homme quand il se demande ce qu'il fait sur terre. » (19 mai 1966 - Amiens.)

Si la culture est ce qui donne un sens à la vie, un moyen pour l'homme de surmonter sa condition mortelle, et si Dieu est mort au monde moderne sans que la science puisse combler le grand vide laissé par les religions, l'art apparaît à Malraux comme un substitut de la foi religieuse en tant que valeur collective, et comme le véhicule privilégié, sinon exclusif de la culture. Car l'œuvre d'art, qui survit à l'homme, aux civilisations, combat victorieusement la mort. « L'œuvre d'art est présente et son caractère fondamental, c'est cette mystérieuse survie. » (Assemblée nationale, 9 novembre 1963.)

Le décret de 1959 comprend en fait deux aspects : l'un est une volonté de démocratiser l'accès à la culture, d'arracher les activités culturelles à l'appropriation exclusive d'une prétendue élite. Mais le second aspect fait se confondre l'action culturelle avec la communication de l'œuvre d'art au public. Et Malraux a parfaitement synthétisé ce double aspect, en s'écriant à l'Assemblée nationale (9 novembre 1963) : « Après tout, les Affaires Culturelles, ce sont les beaux-arts, plus les masses. »

Cette conception ou plus exactement cette formulation ne sera pas admise sans réserves ni par les traditionalistes, ni par ceux qui pensent que l'accès à la culture est une exigence de la démocratie moderne. Les premiers entendent ne pas ouvrir les cercles où l'« élite » se repaît des « joies de l'esprit ». Les seconds se satisfont mal de la réduction des Affaires Culturelles à la communication de l'œuvre d'art, d'autant que la base idéologique dont parle le ministre est loin d'être universellement partagée. Les chrétiens, par exemple, ne pensent pas que l'art doive remplacer la foi et les marxistes n'ont pas davantage besoin de l'œuvre d'art pour donner un sens à leur vie. Et, après tout, les chrétiens et les marxistes, cela fait du monde...

Le problème ainsi posé est sérieux : c'est en fait celui du rôle de l'État en matière de politique culturelle dans les sociétés modernes.

industriel ; nécessité de s'adapter continuellement à une évolution technique impitoyable, qui, non seulement, périmé rapidement matériels et emplois, mais bouleverse les cadres mentaux, les points de référence de la pensée ; dégradation du cadre de vie parce que l'habitat et l'urbanisme sont trop exclusivement dominés par les nécessités fonctionnelles. Qui peut nier que l'urbanisme français n'est qu'un urbanisme de voies de communication, et que les grands ensembles ne sont qu'une superposition de « boîtes à loger » ?

Qui peut répondre à cette apparition de besoins nouveaux, à la nécessité de se protéger contre les aspects négatifs de la société industrielle ? L'économie de marché n'est pas restée indifférente à ce surgissement d'une demande d'un nouveau type. Mais elle le fait selon sa loi propre : la recherche du profit.

La recherche du profit n'est pas forcément incompatible avec les aspirations qualitatives de l'homme. Le livre de poche, le microsillon et la stéréo en témoignent. Mais les lacunes, sinon les méfaits de l'impact de l'économie marchande, qui ne trouverait aucune réaction provenant de la puissance publique, sont évidents. Non seulement, l'économie marchande ne vend que ce qui rapporte, mais elle ne vend que ce qui peut produire l'entreprise et non ce qui exige une action réfléchie de la collectivité. Ce risque d'avilissement que fait peser l'exploitation purement commerciale des nouveaux besoins et des nouvelles techniques, est traduit, d'une manière saisissante, par Malraux lui-même, lorsqu'il s'écrie que : « les usines de rêve ne sont pas là pour grandir les hommes..., mais pour gagner de l'argent. Or, le rêve le plus efficace pour les billets de théâtre et de cinéma, c'est naturellement celui qui fait appel aux éléments les plus profonds, les plus organiques... les plus terribles de l'être humain et avant tout, bien entendu, le sexe, le sang et la mort. » (Amiens, 19 mars 1966). Ajoutons-y l'instinct de jeu qui explique l'extraordinaire essor de la consommation des paris-tiercé.

Ainsi, le développement même de l'économie de la civilisation industrielle appelle un corollaire obligatoire, le développement culturel. Le terme « culture » désigne les œuvres, les activités, les aspirations, qui valorisent, qui donnent une qualité à une civilisation et l'empêchent de suivre la ligne de plus grande pente tracée par les marchands de loisirs et de distractions. La culture n'est pas une affaire d'esthètes, ni de critiques d'art, mais le souci de donner à la civilisation industrielle une dimension que l'on serait tenté de qualifier de spirituelle, si ce terme n'évoquait une prise de position philosophique. Pour éviter cet inconvénient, disons qu'il s'agit de greffer un « humanisme de développement » sur le développement économique et social lui-même.

LA NOTION DE « DÉVELOPPEMENT CULTUREL GLOBAL »

Si l'Etat moderne et pluraliste se doit de promouvoir cet « humanisme de développement », son action culturelle ne devrait pas négliger les rapports étroits de la culture avec :

- la connaissance, le savoir, l'enseignement.
- l'organisation de la vie collective, et notamment le cadre de vie.

Car la notion si complexe et si ambiguë de culture, englobe tout ce qui permet à l'homme de se situer par rapport aux autres et au monde, d'en comprendre la richesse et la beauté, de lutter contre les aliénations modernes, telles que le risque d'absorption par le métier et la tyrannie de la société de consommation. A cet égard, l'inégalité culturelle prend autant d'importance, de nos jours, que l'inégalité suivant la naissance et la fortune.

Que la culture soit d'un contenu plus riche que la communication des œuvres d'art, cette constatation est si évidente, que l'administration n'a pas pu ne pas s'en préoccuper. L'éducation populaire, les centres

ruraux et les foyers de jeunes, l'organisation des parcs nationaux et régionaux, et surtout, le rôle culturel joué par l'O.R.T.F., témoignent assez éloquemment de ce que l'Etat, empiriquement, s'efforce de faire face à la montée des besoins culturels. Et, ce que déplorent les partisans du développement culturel global, c'est précisément que les Affaires culturelles semblent jusqu'à présent limiter leur action à un secteur relativement étroit, sans assumer une vision d'ensemble qui viendrait coordonner et animer la pluralité des actions culturelles menées en ordre dispersé par plusieurs administrations. C'est ce que souligne le rapport général de la Commission de l'Equipement culturel pour le V^e Plan. Dans un autre style, certains journalistes critiquent l'abstention des Affaires culturelles dans l'importants secteurs. Ainsi André Brincourt reproche amèrement à Malraux de ne pas s'intéresser à l'O.R.T.F., alors que la T.V. serait, selon lui, le véhicule culturel par excellence. Morvan Lebesque croit pouvoir opposer le « culturel », c'est-à-dire l'esthétisme mondain, à la « culture » riche, vivifiante, et dont la diffusion doit prendre la même importance en 1967, que l'expansion de l'enseignement en 1885.

Il faut toutefois prendre garde d'éviter de donner au mot « culture », une notion si extensive, qu'il n'y aurait guère d'activité humaine ou administrative qui n'y participerait. Les problèmes ont été amplement débattus au sein de la commission de l'Equipement Culturel. Dans une large mesure, on peut dire que ces débats ont été féconds car ils ont permis un rapprochement des points de vue de l'administration de M. Malraux et de ceux de la Commission qui en gros a défendu la notion d'un développement culturel global. Ce dialogue a clarifié les idées en éliminant ce qu'il y avait d'excessif, au départ, dans les deux thèses en présence.

D'une part, la culture ne saurait être confondue ni avec le savoir, ni avec les modes de penser et de comportement collectif d'un peuple.

A cet égard la culture n'est pas réductible à un mode d'utilisation

des loisirs. Et par suite l'action culturelle ne se confond pas avec un système d'organisation des loisirs de masses. Certes, l'accroissement des loisirs crée une disponibilité nouvelle que l'action culturelle doit mettre à profit pour transformer cette disponibilité en besoin de culture, c'est-à-dire pour amener l'homme à une certaine interrogation sur lui-même et le monde, le besoin de culture ainsi compris ne saurait se confondre avec les diverses manières de meubler les temps vides, qu'il s'agisse de voyages organisés ou de participation à des festivals d'été.

Mais d'un autre côté, la culture ne se réduit pas à la diffusion des œuvres d'art. La culture c'est aussi la philosophie, la science — non en tant qu'objet de savoir, mais en tant qu'elles façonnent la condition humaine — l'information politique et économique, tout ce qui facilite une prise de conscience de la situation de l'individu, en un mot « les œuvres de l'esprit » déjà mentionnées dans le décret de 1959.

Bien sûr, l'art joue ici un rôle qui, sans être exclusif, reste important. Il faut se garder de deux excès. Assigner à l'art, comme le font les marxistes, une place auxiliaire, d'ornement du mode de vie de la bourgeoisie au pouvoir, ou d'illustration du combat pour la Révolution, c'est méconnaître sa réelle nature. Mais l'art n'est pas davantage assimilable à un substitut de religion. Telle peut être certes la réponse individuelle éminemment respectable, face à une interrogation personnelle. Mais ce ne peut être une vision qui puisse sous-tendre une politique culturelle, qui par définition est proposée à une collectivité laïcisée et pluraliste.

On peut donc résumer les débats de la Commission de l'Équipement culturel en disant qu'ils aboutissent à des vues assez convergentes sur la finalité d'une politique de développement culturel global. En revanche, le rapport de la Commission exprime un certain pessimisme quant aux possibilités de réaliser concrètement une telle politique.

Pour que la création du Ministère des Affaires Culturelles n'ait pas pour conséquence inattendue,

soit de privilégier certains domaines de la culture à un moment où l'avenir de celle-ci requiert le développement concomitant de toutes les disciplines et la mise en œuvre de tous les moyens collectifs qui peuvent concourir à son essor, soit même de freiner cet essor par défaut d'intérêt ou d'influence sur les grands moyens de diffusion, il s'avère donc indispensable que le règlement de toutes les « affaires culturelles soit assuré dans le cadre d'une politique globale » (citation du rapport).

UNE POLITIQUE D'ACTION CULTURELLE

Il est certainement malaisé de passer d'une *formulation* des problèmes de politique culturelle à la *réalisation* de cette politique. Il semble toutefois que le pessimisme manifesté par la Commission de l'Équipement Culturel soit excessif — ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas stimulant, dans la mesure où il jette un défi à l'administration de M. Malraux.

Il ne faut pas oublier, en effet, que cette administration a d'ores et déjà eu le mérite de concevoir et de mettre en œuvre un nouvel instrument d'action culturelle, absolument original : les Maisons de la Culture — qu'il faut distinguer des Maisons de Jeunes et de la Culture.

Il n'est pas facile de définir une Maison de la Culture pour la raison que c'est en existant qu'elles se définissent.

Les Maisons de la Culture ce sont des équipements dont le but est de contribuer à rendre accessibles au plus grand nombre les œuvres de l'art et de l'esprit.

Bien avant l'ouverture de la première Maison de la Culture, les Français disposaient déjà, certes, d'équipements ou de moyens qui leur permettaient de prendre contact avec l'œuvre d'art. Des moyens traditionnels comme le théâtre, le musée, la salle de concert ; de moyens nouveaux, à vrai dire plus ambigus, comme le cinéma et la télévision. On pourrait donc être

tenté de croire qu'il suffirait, pour améliorer la diffusion de la culture artistique, d'augmenter le nombre des théâtres et des musées, et de favoriser la programmation de spectacles cinématographiques ou télévisuels de caractère plus nettement culturel.

Mais la réflexion et l'expérience montrent que le développement des moyens de diffusion artistique particuliers, certes souhaitables, ne répond pas et ne peut pas répondre entièrement au but recherché.

C'est un fait que les théâtres et les musées traditionnels, isolés dans leur vocation particulière, n'ont satisfait, jusqu'à maintenant, que les goûts d'une « clientèle » étroitement limitée par des barrières économiques, géographiques et sociologiques.

Les barrières économiques sont à la fois les plus aisément perceptibles et seraient les plus facilement franchissables si elles constituaient le seul obstacle. L'élévation du niveau de vie et des réductions de prix suffiraient à supprimer un obstacle de cet ordre.

Mais les barrières géographiques et sociologiques, d'ailleurs étroitement associées, sont autrement redoutables.

A tort ou à raison, peu importe, la fréquentation des Théâtres et des Musées reste étroitement associée, pour ce qu'on appelle le grand public, aux distractions « culturelles » d'une couche sociale étroitement limitée à la bourgeoisie parisienne, isolée du reste de la population moins par son niveau de revenus que par sa localisation, sa spécificité sociologique et sa formation intellectuelle. Des manifestations culturelles classiques, qui évoquent plus la mondanité que l'art, le public de province et de la banlieue parisienne, encore plus sous-équipée, se sent étranger, exclu.

Il convenait donc d'imaginer un nouveau type d'équipement qui soit une véritable « Maison », par conséquent un endroit où l'homme se sente chez lui, et consacré à la culture, c'est-à-dire un foyer vivant qui permette non d'assister à une manifestation mondaine à *propos* d'une pièce ou d'une exposition,

mais d'accéder aux œuvres d'art et de l'esprit de toutes natures, du spectacle théâtral à l'information scientifique, en passant par la peinture, la musique et les autres arts ; un foyer qui, par la pluralité et la qualité des manifestations rassemblées en un même lieu, découvre, au-delà du particularisme de chaque genre, l'unité qui relie entre elles toutes les œuvres d'art et de l'esprit dont la signification fait dire à Malraux que « la matière de la culture c'est ce qui, dans la mort, appartient tout de même à la vie » et à Camus « qu'une œuvre d'homme n'est rien d'autre que ce long cheminement pour retrouver, parmi les détours de l'art, les deux ou trois images grandes et simples sur lesquelles le cœur une première fois s'est ouvert ».

La finalité des Maisons de la Culture est donc différente, sans l'exclure, de celle des équipements culturels traditionnels.

Il s'agit en effet de constituer, sur tout le territoire, un réseau, aussi équilibré que possible, d'équipements d'un nouveau type qui soient « des lieux privilégiés destinés à favoriser la rencontre du public le plus large, sans aucune exclusivité, et des biens culturels de tous ordres et de plus haut niveau, du passé et du présent ». L'exemplarité et l'exigence de qualité des manifestations qu'elles abritent caractérisent les Maisons de la Culture qui ne sauraient se confondre ni avec une salle de fêtes ni avec le siège d'associations locales.

Les Maisons de la Culture ne sont d'ailleurs pas une innovation totale. Déjà, sous la IV^e République l'effort de décentralisation dramatique auquel Jeanne Laurent a attaché son nom, a su aider ces troupes théâtrales, animées par Dasté, Vilar, Planchon, et bien d'autres qui ont contribué à briser l'isolement culturel de la province. Et c'est autour de ces troupes que se constituent, bien souvent, les activités polyvalentes qui deviendront Maisons de la Culture.

Les Maisons de la Culture sont créées et gérées paritairement ; l'Etat et la Municipalité jouissant

des mêmes prérogatives. Cette parité a été délibérément voulue pour que la création de la Maison de la Culture soit le fruit d'une rencontre entre une volonté d'une ville et l'action de l'Etat.

Ce principe d'association paritaire entre l'Etat et la Commune ne va pas sans difficultés car les villes sont parfois tentées d'infléchir l'institution dans un sens qui n'est pas souhaitable : sa transformation soit en théâtre municipal classique — par son répertoire et son public — soit en celui d'un foyer pour associations locales étroitement spécialisées. On a pu noter aussi que le risque de « dirigisme culturel » — c'est-à-dire la pression d'autorités publiques pour infléchir le programme d'activités dans le sens jugé souhaitable — viendrait plus des autorités locales que de l'Etat.

Quelques soient les réussites des premières Maisons, réussites mesurées par le nombre d'adhérents, les Maisons de la Culture ne sont évidemment pas une panacée au regard des objectifs ambitieux que sont ceux d'un développement culturel global. Il reste évidemment beaucoup à faire pour que le Ministère des Affaires Culturelles soit à la hauteur de ses ambitions.

Il lui faut tout d'abord accroître sa sphère de compétence, ses activités et ses moyens financiers de manière à appréhender les activités culturelles qui ne sont pas directement liées à l'art. C'est ainsi qu'il est paradoxal que tout ce qui émane des bibliothèques de lecture publique, ne soit pas rattaché au Ministère, alors surtout qu'en France on lit beaucoup moins que dans nombre d'autres pays. Il faut également lui donner un droit de regard sur l'urbanisme car la qualité du cadre de vie a une dimension culturelle que les ministères techniques ne peuvent assumer. La méconnaissance de cette dimension a engendré la triste monotonie des grands ensembles et des « Sarcellopolis ». Il faut aussi renforcer la collaboration entre les Affaires Culturelles et l'O.R.T.F. non seulement pour faire des émissions qualifiées de « culturelles », mais pour que les émissions considérées comme de purs divertissements ne

soient pas systématiquement avilissantes, sous prétexte qu'il faut aller au grand public. Il faut multiplier des Maisons de la Culture et aussi des centres culturels plus modestes, par lesquels un pont serait jeté entre la culture proprement dite et l'éducation populaire. Et d'ailleurs, comme le mouvement se prouve en marchant, l'activité des Maisons de la Culture n'est pas restée enfermée dans le cadre des « beaux-arts » : les Maisons donnant à leur public des spectacles de variétés de qualité (Brassens, Léo Ferré, Bécaud ne sont-ils pas plus culturels que le théâtre de boulevard ?), des films suivis de discussions, des conférences ou des débats par lesquels la connaissance du monde de la science, de l'économie se relie tout naturellement à la culture.

Toutes ces actions exigent des moyens financiers qui dans l'absolu ne sont pas considérables mais qui dépassent nettement ceux dont dispose actuellement le Ministère des Affaires Culturelles.

Or, si ces moyens ne progressent que lentement, ce n'est pas seulement en raison de l'impécuniosité de l'Etat, mais surtout faute d'une prise de conscience collective de la place réelle des problèmes culturels dans la Cité d'aujourd'hui. Les discussions sur l'inspiration idéologique d'une politique culturelle n'ont guère débordé le cadre des spécialistes qui en ont débattu au sein de la Commission de l'Equipement Culturel. C'est en faisant connaître ces problèmes idéologiques, c'est en dévoilant et en acceptant de discuter sa conception d'ensemble d'une politique culturelle que le Ministère, qui est dirigé par une des personnalités les mieux placées pour sensibiliser l'opinion comme les pouvoirs publics aux problèmes de politique culturelle, trouvera le meilleur chemin pour accroître ses moyens et son audience.

André Lebreton.

(1) En fonctionnement : Amiens, Bourges, Caen, Le Havre, Paris-T.E.P., Thonon. En construction : Grenoble, Saint-Etienne, Rennes, Reims, Nevers.

LA RENAISSANCE et L'HOMME MODERNE

par Jean DELUMEAU

Les pages, ci-après, sont extraites de « La Civilisation de la Renaissance » par Jean Delumeau, ouvrage qui paraîtra prochainement dans la remarquable collection des Editions Arthaud « Les Grandes Civilisations », collection où ont déjà été publiées, notamment, « La Civilisation de l'Occident médiéval » par Jacques Le Goff et « La Civilisation de l'Europe classique » par Pierre Chaunu.

DEPUIS Michelet, Burckhardt et Monnier, il est devenu classique de caractériser la Renaissance par l'épanouissement de l'individu. « Au Moyen Age, écrivait Burckhardt, l'homme ne se connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille, ou sous toute autre forme générale et collective. » Au contraire, durant la période suivante, affirmait Monnier, « tous les liens sont relâchés, toutes les chaînes rompues, toutes les unités brisées. Alors, sur ces décombres, sorti du rang, dégagé de l'ensemble, arraché à la tradition, ayant secoué ses lièbres et jeté loin ses voiles, l'homme moderne apparaît. » Sans contredire en tous points cette thèse, il faut la nuancer et l'approfondir.

Et d'abord, le Moyen Age classique avait connu de fortes personnalités, ne serait-ce que le *Poverello* d'Assise, à la fois admiré et redouté par les autorités religieuses de son temps, et Frédéric II, prince chrétien de nom, mais en fait attiré tantôt par le Coran, tantôt par le scepticisme. Entre Moyen Age et Renaissance il n'y eut pas de coupure brutale et totale. C'est d'autre part une simplification trop facile que de séparer les hommes éminents de la Renaissance de leur milieu naturel. On savait depuis longtemps que les humanistes vénitiens du XV^e siècle appartenaient au patriciat urbain. Mais une étude américaine récente — celle de L. Martines — vient d'aboutir à des conclusions voisines en ce qui concerne Florence. Les deux plus connus des chanceliers humanistes de la République, Coluccio Salutati et Leonardo Bruni, se situaient l'un et l'autre parmi les cents plus riches habitants de la ville. Les humanistes florentins et ceux qu'attirait autour d'eux la culture nouvelle se classaient dans le secteur privilégié de la société. On est même tenté d'affirmer qu'à Florence du moins, la force de l'humanisme fut la force même des classes dirigeantes.

Fera-t-on des grands marchands-banquiers de la Renaissance des hommes « seuls », méprisant ouvertement les interdictions de l'Eglise en matière d'usure,

ne croyant et ne s'intéressant qu'aux réalités d'ici-bas ? On commettrait un contre-sens psychologique. Sur le plan religieux, ils furent en général conservateurs. Dans une ville passée au protestantisme, les Fugger restèrent catholiques. De nombreux faits prouvent l'attachement sincère de beaucoup d'hommes d'affaires du temps à la foi chrétienne. Tournons-nous vers les artistes et les hommes de lettres : nous découvrons aussitôt que Léonard, Michel-Ange, Ronsard, Shakespeare et combien d'autres eurent besoin de mécènes sans lesquels leur carrière n'aurait pas été possible. Quant aux ténors de la Réforme, Luther, Zwingli, Calvin, assurément ils furent des révoltés qui « rompirent des chaînes », mais ils furent portés par tout un courant religieux qu'ils surent exprimer ; ils incarnèrent certaines aspirations les plus profondes de leur temps. En outre on analyse mieux chaque jour tout ce que leur doctrine contenait encore de médiéval. Même à l'époque de la Renaissance, lorsque beaucoup de traditions et d'idées reçues étaient mises en cause, il n'était pas facile d'être seul. Jeanne d'Arc, figure tellement étonnante et attachante, ne parvint à s'imposer que deux ans au milieu d'une société encore très hostile à la femme. Fidèle à sa vocation, elle mourut abandonnée. Jean Huss, qui n'avait plus à Constance les appuis dont il bénéficiait en Bohême, Savonarole, « le prophète désarmé » critiqué à ce titre par Machiavel, Michel Servet qui niait la Trinité, Giordano Bruno qui s'approcha trop tôt du panthéisme périrent sur le bûcher. Plus prudent, Copernic ne fit imprimer son livre fameux, *De revolutionibus orbium caelestium*, que lorsqu'il sentit la mort approcher. Encore prit-il soin de le dédier à Paul III. Sages précautions, car un siècle plus tard l'Inquisition contraignait Galilée à abjurer ses « erreurs et hérésies ».

Ces remarques une fois faites, il reste vrai que le temps de la Renaissance a vu se desserrer les liens sociaux. Des carrières furent possibles hors des cadres anciens. Des hommes qui n'appartenaient pas aux classes dirigeantes s'imposèrent à l'admiration ou à l'attention générale. Les fortes personnalités purent s'épanouir mieux et en plus grand nombre qu'autrefois. Des guerres sanglantes et répétées, la mise en discussion des dogmes et de l'autorité de l'Eglise romaine, le retour en force dans les arts et les lettres des idéaux antiques, le progrès économique et la montée du luxe, l'urbanisation, la diffusion croissante de la culture, le contact avec les mondes exotiques : tous ces faits jouèrent dans le même sens et donnèrent aux tempéraments les plus doués ou les plus entreprenants des chances qu'une société moins

mobile, plus hiérarchisée, plus disciplinée, plus paysanne, n'offrait jadis qu'avec parcimonie. Il existe un parallélisme certain entre le développement de l'art du portrait au XV^e et au XVI^e siècles et l'affirmation des personnalités individuelles, et dès lors on voit qu'il ne peut s'agir d'un fait uniquement italien.

Certes l'Italie du *Quattrocento* a été riche en personnalités brillantes et en carrières éblouissantes. Des condottières, qui n'étaient que des parvenus, firent trembler princes et républiques. Carmagnola, à qui Filippo Maria Visconti dut ses succès en Lombardie, était fils d'un paysan piémontais et avait gardé les cochons ; Gattamelata, dont Donatello éleva la statue, avait un père boulanger ; celui de Piccinino était boucher. Des hommes nouveaux devinrent des chefs d'Etat : Francesco Sforza, condottière et fils de condottière, prit la place des Visconti à Milan ; les banquiers Médicis, tout en s'efforçant de ne point trop paraître, imposèrent leur autorité à Florence ; un Espagnol, César Borgia, fut un moment le maître de l'Italie centrale, et Machiavel, au chapitre VII du *Prince*, le propose « pour modèle à tous ceux qui, par fortune ou par les armes d'autrui, sont arrivés à la souveraineté ». Beaucoup de princes italiens de la Renaissance furent des bâtards : Francesco Sforza, Alphonse et Ferrante d'Aragon, Sigismond Malatesta, etc. Aussi bien le tyran du XV^e siècle ne pouvait-il compter que sur lui seul et du reste il ne pensait qu'à lui seul.

Semblables destinées n'ont été possibles qu'à une époque où la pensée critique de la Renaissance remettait en cause les fondements mêmes de toute légitimité. Machiavel consacre un chapitre du *Prince* aux « principautés nouvelles qui s'acquièrent avec les forces et le secours d'autrui, ou qu'on doit à sa bonne fortune » et un autre à « ceux qui, par des crimes, sont arrivés à la souveraineté ». Quant à Guichardin, il écrit avec son scepticisme habituel : « Tous les Etats sont violents, et il n'y a pas de puissance qui soit légitime ; ni celle de l'empereur qui est fondée sur l'autorité des Romains, qui fut plus grande usurpation qu'aucune autre ; ni celle des prêtres dont la violence est double, puisque, pour nous tenir sous leur coupe, ils utilisent les armes temporelles et spirituelles. » Ces déclarations marquent l'aboutissement d'un courant de pensée qui, depuis longtemps en Italie, s'interrogeait sur la valeur des hiérarchies sociales et discutait la notion de noblesse. Dante affirmait dans le *Convivio* ne vouloir connaître d'autre noblesse que celle de la vertu. Pétrarque écrivit : « On ne naît pas noble, on le devient. » Et Palmieri, humaniste et homme politique florentin du *Quattrocento*, d'ajouter : « Celui qui se glorifie des exploits de ses ancêtres s'enlève à lui-même mérite et honneur. S'il veut mériter l'honneur, qu'il donne exemple de soi et non des autres. » La Renaissance italienne a été ainsi conduite à magnifier la *virtù*. C'est « elle seule, écrit Landino, familier de Laurent le Magnifique, qui fait les hommes nobles ». Terme difficile à définir que celui de la *virtù* italienne. Dans le contexte du temps elle signifie surtout la volonté de créer son destin, l'esprit d'entreprise, l'audace calculée, une intelligence aiguësée. Elle n'exclut ni la cruauté ni la ruse lorsqu'elles s'avèrent nécessaires — à preuve la *virtù* que Machiavel loue dans César Borgia — mais elle s'accompagne nécessairement de maîtrise de soi et d'une certaine grandeur d'âme.

La Renaissance italienne mit donc en question la légitimité des chefs d'Etat et la valeur de la noblesse héréditaire. Est-ce à dire qu'elle alla jusqu'au bout de sa logique ? Non. Dans la seconde partie de son histoire, au XVI^e siècle, elle se renia partiellement et accepta la stabilisation des situations acquises. On ne contesta plus la légitimité des Gonzague ou des Médicis et les rois de France ne dédaignèrent pas d'épouser des princesses florentines. En outre, bien que l'Italie ait donné l'exemple et soit peut-être allée plus loin que les autres pays d'Europe en ce qui concerne l'émancipation de l'individu et la critique des hiérarchies sociales, on aurait tort de limiter le phénomène à la péninsule. N'étudiant que le cas italien, liant le développement de l'individu à la victoire des gouvernements tyranniques qui exaltaient le condottière victorieux et protégeaient les talents (dociles), Burckhardt a rétréci les perspectives. En réalité les progrès de l'individualisme caractérisèrent l'ensemble de la civilisation occidentale et furent solidaires de son dynamisme le plus profond.

Erasme introduisit dans l'*Eloge de la folie* une vigoureuse satire des nobles, « ces gens que rien ne distingue d'un manœuvre infime, et dont l'orgueil se caresse d'un vain titre nobiliaire. L'un veut remonter à Enée, l'autre à Brutus... Il ne manque pas de fous pareils pour regarder ces brutes comme des dieux. » Une telle critique ne prend son vrai sens que replacée dans son contexte historique, tandis que des personnalités puissantes s'imposaient à leurs contemporains, en dépit ou en dehors des hiérarchies traditionnelles. Un Etienne Marcel à Paris, les Van Artevelde en Flandre firent trembler les princes auxquels ils auraient dû obéir. A l'époque où les condottières italiens faisaient fortune, un petit noble breton, Duguesclin, devint connétable de France. On l'enterra à Saint-Denis à côté des rois. Des poèmes chantèrent ses exploits. Sa carrière militaire fournit, au XV^e siècle, le sujet de tapisseries. Jeanne d'Arc n'était qu'une petite paysanne et ne savait pas écrire. Elle devint chef d'armée, redonna courage aux soldats de Charles VII, bouscula les Anglais, fit couronner son roi.

Le type de l'homme d'affaires de la Renaissance qui, par son intelligence et son activité, se taille une place exceptionnelle dans son pays, devient indispensable aux gouvernements et finit comme protecteur des lettres et des arts, n'est pas seulement italien. « Rien d'essentiel, écrit R. Klein, ne distingue un Jacques Cœur de son cadet Cosme l'Ancien de Médicis. » Maître des monnaies à Bourges, puis à Paris, le marchand français devient « argentier » de Charles VII, fut anobli et entra au conseil royal en 1442. Il fut la première personne d'origine bourgeoise à obtenir cet honneur. En 1448, il fut envoyé en mission auprès du pape. Une fortune trop rapide et les jalousies qu'elle suscitait causèrent sa disgrâce. Mais sa devise, « A vaillans cuers riens impossible », pourrait servir à caractériser la Renaissance tout entière. C'est une définition française de la *virtù*. Au début du XVI^e siècle, le plus en vue des marchands-banquiers d'Occident n'était pas un Italien, mais Jakob Fugger « le riche », dont l'intervention fut décisive au moment de l'élection impériale de 1519. Devenu comte palatin, Jakob Fugger accueillit dans sa demeure d'Augsbourg livres et œuvres d'art.

Ainsi toutes les grandes nations d'Europe ont fourni, à l'heure où naissaient les temps modernes, leur contingent de personnalités exceptionnelles. Leur énumération est impossible. Mais comment ne pas évoquer tout de même Luther et Cortés ? Le premier était d'humble origine. Il ne chercha pas la gloire. Mais convaincu qu'il ne devait pas garder pour lui la doctrine de la justification par la foi, il refusa de se taire. Excommunié par Rome, mis au ban de l'Empire, il prit sur lui de provoquer la rupture de l'unité chrétienne en Occident. Il s'était un jour écrié : « Nul ne me bravera, tant que je vis, si Dieu le veut. » Cortés — un noble besogneux d'Estrémadure — brûlant sur la côte mexicaine, en 1519, les navires qui auraient pu le ramener à Cuba avec ses soldats espagnols, prit lui aussi une décision héroïque. Il se condamnait à conquérir l'empire des Aztèques avec une poignée d'hommes. Ce qu'il fit, non sans mal. Dès lors il devint, malgré ses défauts, un personnage d'épopée.

Charles Quint refusa de donner un titre de vice-roi à Cortés dont il redoutait l'ambition. Mais personne ne put disputer à Erasme celui de « prince des lettres ». Ce bâtard, fils de prêtre, devint, à l'âge d'or de l'humanisme, une véritable puissance que courtisèrent tour à tour Luther et le pape, François I^{er} et Charles Quint. Assurément il eut besoin de protecteurs, surtout au début de sa carrière. Mais « Protée aux cent visages », « anguille insaisissable » — c'est Luther qui le qualifia ainsi — Erasme réussit à conserver son indépendance. C'est pourquoi il déclina la chaire que Guillaume Budé lui offrit au Collège royal de la part de François I^{er}. C'est pourquoi surtout il refusa et d'adhérer à la Réforme et d'accepter le chapeau de cardinal que lui proposa Paul III. Jamais peut-être auparavant littérateurs et artistes n'avaient acquis dans la société une place aussi considérable. Ce phénomène ne peut s'expliquer que par la diffusion nouvelle de la culture et la pression d'un public instruit de plus en plus nombreux. De sorte que les écrivains et les artistes, tout en ayant besoin de mécènes, parvinrent, une fois la gloire atteinte, à s'imposer à leurs protecteurs. Rien de plus significatif que la carrière de l'Arétin. Il ne vécut que des pensions des grands et les mépris tous. Sa vie fut un chantage continu. François I^{er} lui adressa un jour en cadeau une chaîne d'or représentant des langues empoisonnées. Mais François I^{er} et Charles Quint se le disputèrent ; le roi d'Angleterre et la reine de Pologne le comblèrent de présents. Il faillit être nommé cardinal. L'Arioste le qualifia avec raison de « fléau des princes ». Ainsi un homme odieux, qui s'était enfui de chez lui à treize ans et n'avait pas fait d'études régulières, fut redouté des plus hautes autorités parce qu'il avait de l'esprit, une plume acérée et qu'on savait le succès de ses lettres. En son temps même on l'appela le « secrétaire du monde ».

La gloire des artistes passa celle des hommes de lettres. Vasari écrit à propos de Léonard de Vinci : « On voit les influences célestes faire pleuvoir les plus grands dons sur des êtres humains par une opération qui semble moins naturelle que surnaturelle ; alors s'accroissent sans mesure sur un seul homme la beauté, la grâce, le talent, de telle sorte que, où il se tourne, chacun de ses gestes est si divin qu'il fait oublier tous

les autres hommes et révèle clairement son origine véritable qui est divine et ne doit rien à l'effort humain. C'est ce qu'on a vu en Léonard de Vinci... » Vingt ans après la mort du peintre de la *Joconde*, Cellini entendit François I^{er} dire au roi de Navarre et à plusieurs cardinaux qu'« il n'y avait jamais eu au monde homme si savant, non seulement en sculpture, en peinture et en architecture, mais surtout comme grand philosophe ».

Léonard est le premier artiste à avoir joui dans l'Europe de la Renaissance d'un prestige aussi éclatant. Raphaël, surtout à partir de 1515, passa à Rome et dans le reste de la péninsule pour une sorte de héros, un demi-dieu. Il menait d'ailleurs un train princier. Lorsqu'il mourut, le vendredi saint 1520, l'émotion fut considérable dans la Ville éternelle et Léon X pleura. Aucune renommée n'atteignit toutefois celle de Michel-Ange dont la *terribilità* stupéfia les contemporains. A l'âge d'or du mécénat, il n'hésita pas à se brouiller à plusieurs reprises avec l'irascible Jules II qui, à chaque fois, prit l'initiative de la réconciliation. A. Chastel souligne que Michel-Ange fut le premier artiste auquel une biographie ait été consacrée de son vivant ; le premier qui ait reçu une sorte de culte avant sa mort ; le premier qui ait eu l'honneur de funérailles officielles. Vasari exprimait une opinion courante au milieu du XVI^e siècle, lorsqu'il écrivait : « Aucun artiste, même exceptionnel, ne pourra jamais dépasser cette œuvre par le dessin ou la grâce... Michel-Ange ne peut être vaincu que par lui-même. »

La promotion de l'individu fut, du moins au niveau supérieur de la société, une des caractéristiques majeures de la civilisation européenne au moment où elle s'éloignait des rives du Moyen Âge. Très significatif à cet égard est le goût marqué de l'époque pour une littérature personnelle que les Romains avaient peu cultivée. L'humaniste Pontano déclara un jour : « Je me suis fait moi-même » — formule qu'auraient pu prendre à leur compte beaucoup d'hommes de la Renaissance — et Alberti eut cette affirmation audacieuse : « Celui qui cultive ses dons personnels rend assez de services à l'Etat. » Mais pour un Luther, le destin individuel — même celui d'un misérable — était grandiose et tragique. Héritier des mystiques flamands et rhénans, contemporain d'une époque qui mettait l'accent sur le péché personnel, et donc angoissé par le problème du salut de chacun des chrétiens, Luther privilégia le dialogue de l'homme avec Dieu, rejeta les intermédiaires entre le sauvé et le Sauveur, fit de chaque fidèle un prêtre. Ainsi la Réforme exprima sur le plan religieux la montée irrésistible de la personne, bien que par ailleurs elle ait refusé toute liberté à l'homme pécheur.

Mais la promotion de la personne ne s'est pas opérée sans douleur. Longtemps on a oublié la profonde et durable mélancolie de la Renaissance — contrepartie nécessaire d'une évolution qui détachait l'individu des traditions et des hiérarchies du passé.

Jean DELUMEAU.

La photo de couverture (Bibl. nationale) fait partie de l'illustration du livre de Jean Delumeau « La Civilisation de la Renaissance ».

SHAKESPEARE
AUTEUR DE FILMS

par Jean-Marie DAILLET

UNE fois de plus, le nouveau film tiré d'une œuvre de Shakespeare est bien de Shakespeare. Grâce en soit rendue à Franco Zeffirelli, Elizabeth Taylor et Richard Burton, qui entrent aujourd'hui dignement dans une famille aussi cosmopolite que géniale (Laurence Olivier, Orson Welles, Akira Kurosawa), celle des descendants du grand Will, héritiers fidèles et co-créateurs d'une tradition du spectacle qui vaut bien celle que servirent avec autant de foi mais, finalement, plus d'intégrisme, les petits-enfants de Wagner. Aucun doute, c'est évidemment le maître en personne qui a imaginé, écrit, mais aussi découpé, décoré, mis en scène et en musique, photographié, mixé, monté, cette *Mégère apprivoisée* — à croire qu'il ne l'a voulue que pour le cinéma.

Mais avec lui, c'est toujours la même chose, chaque fois que sa grâce le réincarne en notre temps sous les apparences d'un homme épris de spectacle total : peu importe, alors, que l'illuminé soit Anglais, Américain, Italien ou Japonais, pourvu qu'il aime le foisonnement intense des êtres, des images, des paroles, des idées, le bouillonnement et la diversité sans fin des conditions et des âges, des joies et des peines, la coexistence explosive des vertus et des crimes, et se passionne à regarder chaque destin, chaque situation, comme une pièce du puzzle universel — jeu anglais s'il en fut — ou comme un infime éclat du miroir de la Vie brisé en poussières innombrables par l'acte de la Création, éparpillé aux quatre coins du monde, et animées jusqu'à la fin des Temps d'un incalculable et fascinant mouvement brownien.

Shakespeare est, de loin, le meilleur des scénaristes, parce que tout le trouve attentif, et qu'il se refuse

aux schémas trompeurs. Contrairement à ce que l'on croit quand on ne le connaît que de loin, il ne s'intéresse qu'aux situations vraies, c'est-à-dire très embrouillées, déterminées par quantités de paramètres en évolution constante : quand on est l'un des 800 personnages qu'il cite nommément dans ses 37 pièces, même si l'on n'est que Rosencrantz ou Guildenstern, et même, en sens inverse, si l'on est prince de Danemark, et rongé d'angoisses métaphysiques, recherchant la solitude, on est rarement seul, ou pas longtemps, et l'on ne tient pas en place, sur la minuscule scène du Globe Theater, vite aussi surpeuplée qu'un *Jugement Dernier* de Jérôme Bosch. Trois siècles avant le dépôt du premier brevet relatif au cinématographe, un visionnaire écrit pour la caméra et le micro omniprésents, l'écran circulaire du cinéma, les longs travellings galopants, les contre-plongées à la grue, toute la batterie de cuisine des « projets », le zoom électrique, l'Eastmancolor — et, naturellement, les truquages les plus raffinés : comment, sans transparences modulées présenter un spectre convaincant qui surgisse de la nuit avant de regagner les « torturantes flammes sulfureuses » de son Purgatoire, et qui ne fasse pas rire ? Comme tout cela, au moment où il en a besoin, lui manque, notre homme prend son mal en patience et ingéniosité : à force de mots, de dialogues multilingues, de chansons, de danses, de personnages, de trompe-l'œil, à coups d'appartés et de clins d'œil au public, d'effets de choc — et ne serait-ce que par le choix de ses héros favoris — des princes, des assassins, des évêques ou des anormaux, toutes gens qui créent de la distance — il fait passer la rampe à des scènes invraisemblables dans

un petit espace, il étouffe le bruit des planches, escamote le carton-pâte, et multiplie son mouchoir de poche octogonal par 10, 100, 1.000 et davantage. Ses tréteaux, il ose les baptiser lande, forêt, mer, et le spectateur, à qui tant de prétention impose, et qui ne sait plus où donner de la tête, ne voit plus son voisin d'en face qui se mouche derrière le Roi Lear, Macbeth ou Hamlet, mais les nuages échevelés qui accompagnent nécessairement, dans un hurlement de cyclone et de sorcières, la folie du héros. Et comme s'il craignait que, malgré tout, l'on s'ennuie, notre poète, qui est décidément grand seigneur, s'amuse assez souvent à offrir la comédie aux comédiens, c'est-à-dire un deuxième spectacle simultané au spectateur, un spectacle au second degré, qui a naturellement sa signification dans la pièce principale : voici qui est plus audacieux encore que le double écran, trois cents ans avant le grand Abel Gance !

Au pied de la lettre, si le mot cinéma a un sens, il faut bien reconnaître que Shakespeare, fanatique du mouvement, suprême ambitieux qui projette sa contemplation sur le *Globe* et même sur l'univers entier — l'univers physique, intellectuel, spirituel, artistique, politique — est le plus complet des cinéastes : celui qui tourne tout ce qu'il veut — et surtout (que l'on me pardonne) la difficulté.

Qu'il s'en donne à cœur joie aujourd'hui, grâce d'abord à des moyens techniques mis au point pour lui plus que pour tout autre écrivain, grâce aussi aux moyens financiers que lui garantit d'avance la multiplication de la pellicule impressionnée, en lui assurant la venue simultanée des foules de plusieurs continents à sa représentation — et ce ne sont plus seulement

◀ Elizabeth Taylor
◀ Richard Burton
dans
« La Mégère
apprivoisée »

◀ Le Château de
l'Araignée

▼ Henri V

sa scène et sa machinerie qui s'élargissent aux dimensions du monde, c'est sa salle — comment s'en étonner ? Réalisateur ultra-moderne racontant des histoires du passé, mais si profondes et si belles qu'elles ne vieillissent pas, des histoires qui nous plongent dans l'actualité ressuscitée de la Renaissance italienne ou du Moyen Age anglo-saxon et dans l'actualité permanente des luttes et des sentiments humains, Shakespeare ne peut qu'être — et rester — le plus populaire des auteurs de films. Depuis quelques semaines, chaque soir, des milliers de spectateurs font la queue pendant une heure pour voir

ce qu'il a fait, assisté de collaborateurs bien choisis, de sa *Mégère apprivoisée*.

Pas de surprise, mais une heureuse découverte : elle est bien telle qu'en elle-même enfin le cinéma l'achève une fois pour toutes. Et que l'on ne vienne pas nous parler de théâtre filmé ! Il faut être singulièrement tâillon ou routinier pour imaginer qu'*a priori*, et sous prétexte que le premier cinéaste (après Dieu, comme dirait Jean Effel) a été contraint de s'accommoder d'un théâtre en rond, ses drames doivent y demeurer incarcérés. Le plus scrupuleux de ses assistants, Laurence Olivier, celui qui se résout le plus mal à couper dans le texte ce qui n'y a été mis que provisoirement, faute d'autres outils, a pris soin lui-même d'exorciser le théâtre de la manière la plus humoristique et la plus shakespearienne ; lorsqu'il a filmé *Henri V*, il a reconstruit un Globe Theater de bois et de toile dans un Londres stylisé digne des Grandes Heures du Duc de Berry : il nous y a montré, dans les coulisses, la troupe qui s'habille ; il a frappé les trois coups, écarté le rideau ; alors le Chœur s'avance : « Pardonnez-nous, vous tous, d'oser sur ces mauvais tréteaux présenter un si grand drame. Cet habitacle peut-il contenir les vastes plaines de la France ? Que votre esprit supplée à nos imperfections : d'un homme, faites-en mille ; fabriquez une puissance imaginaire ; quand nous parlons de chevaux, ne manquez pas de les voir plantant leurs fiers sabots dans la terre accueillante. Car c'est votre imagination qui maintenant doit revêtir nos rois, les conduire çà et là, enjamber le temps, tasser dans un verre de montre les faits qui se sont étendus sur tant d'années. » Et après cet hommage filial à la conscience professionnelle, à la modestie et au génie d'un créateur en cage, l'évasion ne traîne pas : le temps d'une scène. Et nous verrons les chevaux, les armures et les archers d'Azincourt. Nous nous battons des deux côtés, en tous points du champ de bataille et recevrons force flèches. Le massacre fini par la victoire anglaise, nous verrons Henri V faire sa paix avec le roi de France en séduisant sa fille, au cours du plus ravissant des dialogues amoureux en deux langues et traduction consécutive. S'efface le jardin du Château de Troyes, et nous voici de nouveau assis sur les bancs de bois du Globe, applaudis-

sant les acteurs. Fini. Rien de plus cinéma que ce théâtre-là, extrait d'une enluminure.

Alors, tout de même, *Hamlet*, où le même Laurence Olivier a confiné autant qu'il le pouvait la tragédie la plus intérieure de Shakespeare ? Mais ce noir et blanc, ces lumières, ces gros plans, ces ellipses — et, justement, ce spectre ? Et, franchement, pouvez-vous, après cela, revoir sur une scène, fût-ce la plus grande, et avec les mêmes admirables comédiens si possible, l'inquiétante ronde de nuit sur les tours d'Elseneur ou même le banquet final ? Non. L'œuvre n'a jamais été si parfaite. On peut en dire autant du *Macbeth* caverneux et saisissant d'Orson Welles, comme, d'ailleurs — car il n'est pas défendu de rivaliser de talent — de la version japonaise presque muette qu'en a donnée Kurosawa, avec ce fantastique *Château de l'araignée* où l'usurpateur assassin, seigneur de la guerre, est abattu par les siens à coups de flèches qui lui traversent le cou de part en part, et rendent ses soubresauts plus horribles encore parce que grotesques. Définitif aussi, le *Richard III* d'Olivier : quand nous voudrions revivre, par exemple, l'assassinat des enfants d'Edouard, il ne nous suffira plus d'entendre au théâtre Tyrrell rapporter le témoignage des tucurs écrasés de remords (« Ainsi, pleurait Dighton, dormaient ces tendres petits... »), nous les suivrons à la Tour de Londres, où le film nous les montre perpétrant « le plus triste massacre dont l'Angleterre se soit rendue coupable », et nous garderons le souvenir visuel de l'abominable étouffement. Seul un film peut faire accepter l'invention la plus gratuite et la plus insoutenable de Shakespeare, la séduction en quelques minutes de Lady Anne, la jeune veuve d'Edouard, par l'assassin difforme de son mari, devant la dépouille, scène prodigieusement jouée par Claire Bloom et Olivier. Comment aurions-nous pu voir, sans la caméra, la couronne de Richard qui longuement roule dans l'herbe aux pieds des chevaux, quelques instants après que nous ayons vu le roi maudit, perdu, offrant son royaume pour un cheval ?

Pour *La mégère apprivoisée* à l'italienne avec la complicité de Zeffirelli et du ménage Burton, moins d'obstacles encore. La comédie se laisse plus aisément que la tragédie débarrasser des tirades descriptives : elle retire des effets,

cocasses de la rapidité, de l'abondance et de la densité des images. D'entrée de jeu, cette Padoue qui parle anglais nous happe dans le tourbillon dansant, chantant, riant, d'une rentrée universitaire carnavalesque, italianissime. Il n'y a pas à craindre de rajouter de la couleur, de la foule, du bruit et du mouvement : un étudiant qui arrive de Pise, « ville renommée pour la gravité de ses citoyens », doit équilibrer sa vie : « On ne profite de rien sans plaisir », lui fait remarquer son domestique, tenté en un éclair par les appâts énormes, duboutiques, d'une Hélène Fourment de bas étage. Le ton est donné : quand paraîtra Catharina, on saura — et ce sera un sujet de plus d'en rire — que toute une petite ville en fête doit la connaître et la redouter. Alors, dans les imprécations et la casse, cette jeune furie fait son entrée : ce ne pouvait être qu'Elizabeth Taylor, profil vipérin, face triangulaire, œil vert qui pâlit sous la chevelure noire quand la bouche se serre pour entrer en éruption avec la violence de l'Etna. Aucun objet ne lui résiste — ni aucun prétendant bientôt coiffé de sa guitare : une chatte exaspérée sous un toit qu'elle rend torride. Petruchio-Burton se tire bien du dressage : il fait gaillardement le poids. Un seul reproche : pourquoi Shakespeare a-t-il cédé à Zeffirelli, qui a voulu couper le bref monologue où Petruchio décide d'une méthode ? On risque alors de croire que sa brutalité lui est naturelle, alors qu'elle est calculée ; on affaiblit d'autant l'intérêt de ses électrochocs en suppliques de Tantale et le spectaculaire adoucissement de sa femme. A cette réserve près, le nouveau Shakespeare est un divertissement insurpassable, une commedia dell'arte plus vivante sur l'écran qu'elle ne l'aura jamais été sur scène : une comédie humaine — qui sait rester en suspens. Le sourire mi-glorieux, mi-inquiet, du matador en dit long sur la précarité de son triomphe : il se demande s'il n'a pas trop appris à une femme qui affiche soudain en public beaucoup trop de bons sentiments. Et cela, qui n'est pas dans le texte, est un raffinement d'un sel tout shakespearien, une trouvaille — parmi cent.

William Shakespeare, vous connaissez ? Un auteur de films, né en 1564, et qui a un bel avenir devant lui.

Jean-Marie DAILLET.

Presque tout a déjà été dit, et par les plus grands noms, sur ce livre qui dit lui-même presque tout sur le sujet qu'il maîtrise. Nous n'apprendrons rien à son propos au lecteur de *France-Forum* qui l'a lu. Peu à celui qui ne l'a pas encore lu, parce qu'on ne résume pas une démonstration qui tient sa force de sa surabondance. Il faut s'y soumettre, se laisser emporter par le rythme endiablé des deux cents premières pages, quitte à souffler un peu sur la fin quand l'auteur adopte le ton de l'humanisme post industriel, ou à renacler comme l'on fait Giscard d'Estaing et François Mitterrand. Nous ne fournirons donc à personne un prétexte supplémentaire de pouvoir parler, sans l'avoir lu, du livre dont on parle. C'est ce genre de service qu'on demande généralement à la critique en France. Mais cette fois-ci la critique a été doublée par la publicité. Le phénomène est assez nouveau pour que l'on s'y intéresse.

Pourquoi le bruyant lancement du « Défi américain », qui rappelle les plus mauvais procédés de l'édition, nous paraît-il admissible et même exemplaire ? C'est parce qu'ici le livre n'est qu'un moyen, l'éditeur qu'un comparse d'une entreprise de persuasion qui se moque bien de la littérature. Il s'agit pour un homme d'action, solidaire d'une génération qui ne veut pas laisser passer sa chance, de créer un mouvement d'opinion suffisamment fort pour qu'on ne puisse plus éluder les problèmes majeurs. Dans ce cas, la publicité tapageuse qui disqualifierait une œuvre d'art est au contraire parfaitement cohérente avec le message écrit. Pourquoi écrit, d'ailleurs ? Pourquoi un livre pour alerter un public qui lit plus volontiers les journaux et regarde la télévision ? C'est là tout le problème auquel a dû faire face Jean-Jacques Servan-Schreiber.

Une campagne sur le thème « Europe, réveille-toi » devrait, dans ces dernières années du XX^e siècle, bénéficier du support spontané de tous les moyens de masse. Les capitaines de la presse, les dictateurs de la télévision, s'ils étaient conscients de leur responsabilité, auraient pris depuis plusieurs années l'initiative de cette croisade à

UN LIVRE
QUI VAUT UNE BATAILLE :

LE DEFI AMERICAIN

par Jean-Jacques
SERVAN-SCHREIBER

laquelle appelaient les esprits les plus clairvoyants. Car ce n'est pas diminuer le mérite de J.-J. Servan-Schreiber que de dire qu'il est le porte-parole d'une équipe déjà nombreuse. La lecture de son livre prouve au contraire qu'il requiert volontiers le témoignage de ses pairs, économistes, industriels, sociologues. La force de son exposé tient à la masse de ses références : il lui appartenait de démontrer leur troublante concordance. Mais pourquoi donc fallait-il attendre la fin de 1967, et ce livre, pour que tout le monde se mette à parler de ce que tout le monde avait lu, par fragments, dans son journal (notamment dans les éditoriaux de « L'Express » sous la même signature) ou avait vécu de près ou de loin dans ses affaires, à savoir que l'Europe n'était plus à la dimension, et que si nous ne réagissons pas, l'Amérique allait confisquer à son profit toutes les clefs de l'avenir ? Répondre à cette question c'est à la fois démontrer l'insuffisance de la presse, vouée par nature à l'information discontinuée, et l'incompétence de la télévision, vouée par accident à l'information dirigée. Dirigée vers l'autosatisfaction nationale dans un moment où notre seule chance de survie passe par l'auto-critique nationale et européenne en même temps.

On comprend alors ce qui a conduit Jean-Jacques Servan-Schreiber à écrire un livre, c'est-à-dire à recourir à l'instrument de plus faible diffusion mais doué encore du plus grand prestige dans notre société de mandarins : il fallait précisément secouer ces lettrés qui méprisent les instruments modernes de la culture qui naît sous leurs yeux de myopes. Il fallait les provoquer par le triomphe désuet d'un succès d'édition. A la limite, il eut fallu (mais il n'est pas trop tard à

l'heure où ceci est écrit, et ces choses-là s'arrangent) pousser « Le Défi américain » vers quelque prix Goncourt, sous l'excellent prétexte qu'il n'est pas cette année d'œuvre naturaliste plus puissante. Peu importe, d'ailleurs, ce que l'intellectuel français retiendra de cette œuvre. On lui demande seulement d'entériner le phénomène, d'être l'agent de son succès. C'est à partir de ce succès que commence la véritable opération.

L'opération consiste à décider la conscription des élites dans un pays intellectuellement démobilisé. Un péril : la colonisation, un objectif : l'expansion, un moyen : l'Europe. Mais ces mots d'ordre, nous les avons entendus depuis longtemps. Exactement depuis 1950, puisque c'est avec eux que nous sommes montés à l'assaut de la souveraineté nationale en l'an I de la Communauté Européenne. La seule différence est qu'alors, la colonisation menaçait de l'Est et que le défi était soviétique. L'Europe doit beaucoup à Staline et elle devra beaucoup à la General Electric. L'essentiel est de l'exciter par des machinations extérieures. Il n'en manquera jamais aussi longtemps que notre désunion fera de nous une proie facile pour les grands fauves de l'Est ou de l'Ouest. Assurément, il eut mieux valu trouver en nous-mêmes les ressorts de notre action, en appeler au goût de notre jeunesse pour le progrès en soi. Mais puisque ce goût était trop faible pour susciter les transformations nécessaires dans les délais nécessaires, et puisque les affaires américaines, en substituant leur initiative énergique à la nôtre, défailante, apportaient l'élément de provocation capable de réveiller notre orgueil, il n'y avait pas le choix : le fédérateur serait américain.

Pour un véritable homme d'action, l'occasion était irrésistible. Jean-Jacques Servan-Schreiber vient de donner une remarquable leçon de tactique aux états-majors de l'opposition. Jean Monnet a écrit que le Défi américain devrait être enseigné dans nos écoles. Il voulait dire dans les Universités. Mais même là, il n'est plus temps. C'est aux hommes déjà en place qu'il faut donner la consigne, pour qu'ils

l'exécutent aussitôt. Dans cinq ans, le défi américain sera une affaire dépassée, sinon une occasion manquée. C'est pourquoi l'alerte doit être chaude, et justifie une publicité qui pour tout autre ouvrage eut été déplacée (malheureusement, les éditeurs vont prendre goût à ce genre de débauche). En réalité, une opération de ce type ne se renouvelle pas. On ne fait pas peur deux fois avec le même épouvantail. En 1956, les Européens parlaient d'élever une statue à Nasser qui, en bloquant le canal de Suez, allait nous faire prendre conscience de notre dépendance énergétique et favoriser le vote de l'Euratom. En 1967, la même affaire ne montre plus, au contraire, que la division des Européens, incapables d'avoir un réflexe politique commun. En revanche, le défi américain semble les unir dans une même panique. Ce qui prouve que l'Europe a toujours son moment psychologique qui se renouvelle, qu'il faut savoir reconnaître, et saisir avant qu'il ne soit passé — car alors il change de sens et devient négatif. Ainsi du défi américain. Bientôt, chacun s'en sera protégé ou s'y sera adapté à sa manière, et s'il en est ainsi, il fera éclater le peu d'Europe qui existe.

Est-ce à dire qu'il faut en profiter pour répéter le coup de l'Euratom et installer une Communauté technologique ? Telle n'est pas la réponse de J.-J. Servan-Schreiber. Il adjure les hommes politiques de sa génération de faire tout de suite et complètement la fédération européenne. Il ne fait pas de quartier. A ses yeux, la riposte ne peut plus être que globale.

A la vérité, l'auteur prouve qu'un livre vaut bien une bataille. On avait perdu l'habitude en France de la vraie littérature politique, celle qui change les choses. Savoir saisir le moment de l'action, et en créer pour ainsi dire le prétexte, savoir réveiller une opinion endormie, est le propre de l'homme politique, et l'on voit bien qu'un écrivain politique peut avoir à lui seul, quand la démocratie défaille, plus d'influence que tous les appareils des partis. Le livre de J.-J. Servan-Schreiber est la véritable opposition au véritable maître de la France, ce gouvernement de gestion qui vit de la complicité de tout ce qu'il y a de conservateur à droite, au centre et à gauche. Qu'on ne s'y trompe pas : l'Amérique dans l'affaire ne joue qu'un rôle circonstan-

ciel. Le défi est celui du progrès et si le progrès débarque de l'Ouest, il n'est ni de droite ni de gauche. Si l'investissement américain a trouvé son intérêt à fondre sur notre continent plutôt que sur un autre — dont le tour viendra plus tard —, c'est le signe que nous sommes mûrs pour une certaine vengeance qu'il ne tient qu'à nous de faire nous-mêmes. C'est à cette vengeance que les partis qui se disent de progrès devraient convier la jeunesse. Car ce qui est en jeu est beaucoup plus que l'indépendance ou même la prospérité de nos petites et moyennes affaires. J.-J. Servan-Schreiber souligne la portée du défi qui contrairement à l'opinion reçue est d'ordre qualitatif. En fin de compte, nous sommes provoqués sur le terrain où nous pensions avoir acquis une prééminence indestructible, celui de l'esprit, les U.S.A. ayant en partage la puissance matérielle. Or, écrit J.-J. Servan-Schreiber : « Ce qui cède devant la poussée extérieure, ayons le courage de le reconnaître, ce sont nos structures politiques et mentales — c'est notre culture. »

François FONTAINE.

Editions Denoël.

AVANT de s'effondrer, terrassé par une crise cardiaque, le héros de Jean-François Rey dans « Opéra pour un tyran » a le temps de s'écrier : « Je suis le maintenant — Je veux vivre, il faut m'inventer l'immortalité — C'est un ordre ».

Le 5 mars 1953, Staline est mort. Les communistes du monde entier sont consternés. On pleure, place Kossuth... les autres, non communistes, expriment un sentiment confus de délivrance et d'appréhension du futur. Puis, c'est le « dégel » et avec le début du printemps, le silence officiel s'abat sur le « monument ».

En 1967, sa fille Svetlana et l'anniversaire d'Octobre 17 sortent le « petit Père » de l'oubli des maudits.

Et certains de s'inquiéter. Déjà en 1962, Evtouchenko écrivait dans la « Pravda » : « le mort feint d'être mort ». Staline est-il mort ? N'appar-

STALINE

par

Jean Jacques MARIE

tenant pas encore à l'histoire, il a l'immortalité des damnés ; c'est un fantôme dans l'histoire.

Tous les jugements portés et tous les livres écrits sur Staline sont le fruit d'un culte ou d'une aversion. Ils veulent trop prouver. Or, on ne peut que témoigner sur le passage, dans le champ de l'histoire, de ce personnage admiré, redouté et haï.

La tentative de Jean-Jacques Marie mérite d'être remarquée. Son « Staline » complète le magistral ouvrage d'Isaac Deutscher. C'est une

biographie qui cherche l'objectivité.

Cinquante ans après octobre 1917, il devenait nécessaire de tenter un portrait politique — même provisoire de Staline, car comme le fait remarquer Jean-Jacques Marie : « A partir de 1929, la biographie de Staline se confond avec l'histoire de l'Union Soviétique bien que l'histoire de l'Union Soviétique ne se confonde nullement avec sa vie. »

Trois moments de la vie de Staline doivent retenir notre attention : son ascension vers le Pouvoir, l'exercice solitaire de ce pouvoir et son rôle dans la tourmente hitlérienne. Trois phases qui jalonnent l'itinéraire du Dieu-Staline : de la naissance à la transfiguration.

L'enfance géorgienne de Joseph Djougachvili ne peut rien nous apprendre. L'historien n'est pas psychanalyste.

L'adolescence de Koba (pseudonyme pris par le futur Staline en

souvenir d'un chef de montagnards révoltés, véritable Mandrin de la Géorgie) est plus intéressante et Jean-Jacques Marie a raison de s'y attarder.

C'est, en effet, au séminaire de Tiflis que l'homme et le chef se sont formés. Ces longues années ont durci sa volonté, lui ont appris à dissimuler et lui ont enseigné le cynisme. C'est là « qu'il a appris le russe et la ruse, qu'il a appris à réfléchir, à écrire, à penser par vérités révélées, jamais démontrées que l'on ne peut refuser que par révolte ; il est pénétré de l'esprit de catéchisme et l'exposé revêtira toujours chez lui la forme du manuel par questions et réponses qui vont de soi. Il n'a pas appris à discuter, il ignore le mouvement de la démonstration et ne connaît que l'acceptation ou le refus. Il ne saura jamais convaincre que par la combine ou par la force ».

D'autre part, et c'est pour l'histoire le plus important — le séminaire a semé en lui la révolte. De séminariste, Staline deviendra directement un révolutionnaire professionnel. Désormais, les seuls tempormorts dans la vie de Staline correspondront à ses nombreuses déportations en Sibérie.

Sa carrière de révolutionnaire commence à Tiflis et à Batoum, agitées par les grèves. Il n'est qu'un militant régional, animant des cercles et des journaux locaux.

En 1902, Lénine dirige l'« Iskra » et vient d'opposer à la thèse défendue par les partisans du parti large et ouvert à l'euro-péenne, sa conception d'un parti restreint de révolutionnaires professionnels (bolcheviks).

Choisir entre les bolcheviks et les mencheviks : tel est le dilemme de Staline. En fait, plus que son choix — qui n'a pas de signification à l'époque — il est important de noter ses hésitations. Il hésitera toujours longtemps avant de percevoir la portée des changements politiques et de définir une attitude. Ses conceptions politiques étaient naturellement mencheviques, mais Koba hait la discussion qui s'instaure au sein des grands partis. Homme de la clandestinité, Koba est déjà un homme d'appareil.

1905 : Staline et la Révolution s'ignorent. A la différence de Lénine

et de son futur rival Trotsky, Staline, nature froide et refermée, n'est pas fait pour diriger des mouvements de masses. Ainsi, jusqu'en 1923, il préférera toujours les manœuvres de coulisses.

Englouti dans le tourbillon de la Révolution, Staline, en dehors des luttes de fractions, réussit par s'imposer par son courage et son sens de l'autorité. Il est déjà le « mainteneur » dans le temps du silence imposé par la police tsariste.

C'est ce qui en lui attire Lénine. Il a alors besoin d'un homme que les idées n'intéressent pas, d'un homme qui ne « craque pas ». Jean-Jacques Marie nous décrit parfaitement cette attente de Staline qui choisit de se tenir à l'écart de certaines agitations : « Elaborer thèse sur thèse, polémiquer avec Kautsky, Rosa Luxembourg ou Trotsky, c'est une agitation stérile bonne pour des intellectuels émigrés. Terré dans sa cabane, l'ours hiverne ».

L'attente ne sera pas longue. La Révolution de Février 1917 éclate. Staline exilé en Sibérie rejoint la Révolution, tout en mesurant le risque, celui d'être dépassé par l'événement et les hommes. Non sans résistance — et Jean-Jacques Marie a su rétablir la vérité — il s'impose au bureau du Comité Central des Soviets et prend avec Kamenev et Mouranov la direction de « La Pravda ».

La ligne politique de « La Pravda » est favorable au soutien du gouvernement provisoire. Ainsi, Staline semble se déclarer en faveur d'une formule de gouvernement du type Front Populaire. Va-t-il s'opposer à Lénine, partisan de l'insurrection pour mettre fin à la dualité des pouvoirs ? (les « thèses d'Avril » sont traduites et présentées par Jean-Jacques Marie dans un autre ouvrage, « Les paroles qui ébranlèrent le monde »). Là encore bien qu'en désaccord avec Lénine, Staline ne se bat pas publiquement. « Atout précieux à l'heure de la succession », remarque Jean-Jacques Marie. Il choisit l'effacement, jouant les coulisses avec habileté et évitant d'intervenir devant de vastes auditoires. Même après l'échec de l'insurrection de juillet, il veut demeurer le gardien de l'unité du parti. Alors que la situation est dramatique,

l'homme d'acier occupe une position floue et conciliatrice. C'est là une des clés de son ascension constante dans l'appareil du parti, et ce n'est pas le moindre mérite de Jean-Jacques Marie de nous la faire saisir.

Octobre 1917... Pendant les trois jours de l'insurrection, l'activité de Staline fut plus que modeste. Son nom n'est cité qu'une fois par John Reed dans « Dix jours qui ébranlèrent le monde », livre présenté par Lénine comme un « tableau exact et extraordinairement vivant ». Pourquoi cette place de second plan dans l'action révolutionnaire ? Jean-Jacques Marie nous offre une explication : « En Octobre 1917, Staline ne pouvait jouer aucun rôle dirigeant : il n'a aucun sens de l'anticipation historique. Il vit au jour le jour comme il dirigera plus tard l'U.R.S.S. au jour le jour, avec une prudence matoise, ponctuée de coups de tête brutaux ». Nous ajouterons que Staline avait déjà choisi le Parti contre la Révolution. Dans le tourbillon d'Octobre il est le seul garant de la stabilité d'un appareil bien fragile. Cela explique l'importance des fonctions qui lui sont confiées. Fin novembre 1917, Staline apparaît aux vainqueurs anonymes d'Octobre comme un leader, un leader de second plan derrière Lénine et Trotsky. L'homme d'appareil suit pourtant directement les théoriciens de la Révolution. Il suffira que l'appareil s'accrut au fur et à mesure que l'élan révolutionnaire se brisait sur la guerre civile et la ruine de l'économie, pour que l'équilibre du triumvirat soit rompu.

Trotsky, puis Lénine s'en apercevront ? Ce sera trop tard... Comme le général Bonaparte, la seule chance de « l'administrateur » Staline fut de laisser tiédir la révolution en Russie, et aussi en Europe. Avec le reflux révolutionnaire et la fin de la guerre civile rien ne subsistait, dans une société soviétique à la fois épuisée et exsangue, sinon une bureaucratie contrôlée par l'appareil du Parti.

Au-delà de la querelle des personnes, on comprend alors l'obstination de Staline dans son opposition à Trotsky. La « révolution permanente » est un obstacle à l'absolutisme grandissant du secré-

taire général du Parti. La disparition de Lénine en 1924 — Jean-Jacques Marie apporte des révélations sur un possible empoisonnement — puis l'élimination facile, par le jeu des contre alliances, de ceux qui le contestent à gauche (Trotsky) et à droite (Boukharine) vont permettre à Staline de diriger seul l'Union Soviétique.

On connaît l'utilisation qu'il fit du pouvoir : la planification, la collectivisation, l'industrialisation, la lutte contre l'égalitarisme social, la transformation d'une Russie retardataire en un pays moderne et puissant, la dictature policière, les grandes purges, la subordination de toutes les activités intellectuelles, le sabotage de l'Internationale Communiste et l'ouverture diplomatique vers l'Ouest. C'est un ensemble d'actions contradictoires qui ont permis l'édification d'un culte, mais aussi la constitution d'un dossier accablant.

Sur l'aspect culturel il faut recommander la lecture du chapitre intitulé : « le matérialisme hystérique ». Jean-Jacques Marie nous décrit le délire collectif qui s'empare du mouvement communiste international de 1929 à 1953. On y voit les condamnés à mort et les poètes de la liberté (Eluard, Aragon) chanter la gloire éternelle du Grand Inquisiteur. Il faudra attendre 1955-56 pour s'apercevoir qu'en U.R.S.S. il n'y a pas « pour tous du pain et des roses », comme le prétendait Maurice Thorez, en 1949, reprenant une formule de Marx.

Un titre manquait à Staline, celui de généralissime. Grâce à la guerre, Staline se l'approprié. C'est l'achèvement du personnage, mais c'est plus encore, et Jean-Jacques Marie ne semble pas l'avoir entrevu. La guerre a apporté une signification nouvelle, profondément russe, au régime et à l'homme qui l'incarne. Tel Koutosov, Staline est l'Armée et le peuple tout entier. La guerre a transfiguré l'homme et le peuple. La construction du socialisme et la Russie ne font plus qu'un. En 1949, l'homme, la Russie et le communisme paraissent plus puissants que jamais.

Aujourd'hui encore la génération soviétique de la Libération se souvient... Dans « Sur Staline », Emma-

nuel d'Astier a recueilli le témoignage d'une victime de Staline : « Je me disais c'est un malade, peut-être un fou, mais c'était un grand homme, si cultivé et si perspicace. Il avait, comme chacun, des diables avec lui. Il est mort. Les diables sont peut-être vivants... C'est la fin du monde. »

Emmanuel d'Astier ajoute : « C'était, en effet, la fin d'un monde. »

Michel BILLARD.

- STALINE par Jean-Jacques MARIE (Le Seuil).
- STALINE par Isaac DEUTSCHER (Gallimard).
- SUR STALINE par Emmanuel d'ASTIER (Plon).
- Dix jours qui ébranlèrent le monde par John REED (Coll. 10-18 - Plon).
- Les paroles qui ébranlèrent le monde par Jean-Jacques MARIE (Le Seuil).

QUELQUES TRAITS DE STALINE

L'éclat de ses yeux jaunes, sa moustache noire qui retombe sur de petites dents irrégulières et jaunies, son rire carnassier, sa démarche pesante donnent à ce personnage apparemment terne l'allure d'un ours dont la lourdeur et la gaucherie dissimulent une force et une ruse infinies.

Il incarne les vertus séculaires du paysan confronté aux forces de la nature : il est prudent, méfiant, patient, circonspect, rusé, persévérant, et soudain brutal. Jamais il n'agit avant d'avoir toutes les chances de son côté ; aussi longtemps qu'il ne se sent pas le plus fort et qu'il n'est pas sûr de la victoire, il est indécis, il louvoie, cauteleux, prêt à s'allier avec son adversaire.

Il n'aime pas la lumière : il agit dans l'ombre, par personne interposée ; il y trouve le double plaisir de la dissimulation et de la manœuvre : il joue ceux dont il se sert comme ceux contre lesquels il les utilise. Il a horreur des masses, de la foule qu'il ne supporte qu'encadrée, disciplinée, marchant au pas, image de son pouvoir ; il se cache derrière l'enceinte du Kremlin, com-

me le dieu grec dans le naos où le fidèle n'entre jamais.

Méfiant, il est l'homme du secret et du soupçon maladif. Ce trait de caractère s'accroîtra avec les années.

S'il a de la répartie il ne sait guère argumenter. Aussi ne supporte-t-il pas la discussion, comme il ne supporte pas ceux qui discutent ses décisions.

Les idées ne sont guère pour lui que des moyens ou des prétextes. Elles ne l'intéressent pas pour elles-mêmes. Empirique, il se nourrit d'idées empruntées à Lénine d'abord, puis à ses alliés ou à ses adversaires. Lorsqu'il n'aura plus ni opposant ni allié, lorsqu'il n'aura plus que des subordonnés peureux, la source de ses idées sera tarie.

Sa pensée, pareille à la flèche de Zénon d'Elée, paraît ne jamais se mouvoir. Elle est statique. Encombrée de formules, elle avance par affirmations, questions et réponses. C'est la logomachie catéchistique élevée au niveau d'un moyen de gouvernement.

Cette pensée, immobile, ne peut vaincre qu'appuyée sur la terreur ou soutenue par le culte qui la prévient, l'un et l'autre, de concurrent véritable. Il exigera bientôt à l'égard de lui-même le même respect idolâtre qu'il rend à la pensée mutilée de Lénine : il est inconvenant de prétendre avoir raison contre le chef.

Il ne s'intéresse pas aux conséquences à long terme de sa politique. Il est tout entier accaparé par les soucis immédiats et la disproportion entre ses actes et leurs conséquences effare parfois.

Staline, enfin, hait tous ceux qui peuvent en quoi que ce soit le dépasser ; il tuera tous les vieux bolchéviques de quelque envergure, ne laissant vivre que quelques ombres secondaires du passé (Krjjanovski, Podvoiski, Petrovski, Manouïlski) ; il ne pourra s'entourer que de personnages aux états de service paperassiers ou policiers dont le meilleur représentant est Molotov.

Jean-Jacques MARIE.

Extraits de « Staline » (Le Seuil), p. 129 à 132.

HERRIOT

par

Pierre Olivier LAPIE

RAREMENT biographie d'homme politique aura valu à ce point d'être lue et méditée, et aura été plus digne du superbe humaniste qu'était aussi Edouard Herriot (1). M. Pierre-Olivier Lapie — à qui l'on devait déjà un excellent *Cromwell* — ajoute à un art d'écrivain, à une rigueur d'historien, à une finesse de psychologue qui l'apparentent à André Maurois, maître du genre (mais l'ancien ministre n'est-il pas, comme le biographe de Shelley, de Byron et de Disraëli, féru d'études anglaises ?) la longue expérience politique et, plus précisément, parlementaire, sans laquelle on ne saurait pénétrer au plus profond de la riche personnalité de celui qui incarna le Parti Radical et restera comme le symbole de la Troisième République finissante.

Biographie admirable, d'abord, en ce qu'elle sait être à la fois, et avec la même discrétion, savante dans l'exposé des faits et fraternelle dans l'approche d'un être. L'acte ou l'observation notés tels qu'ils sont, sans parti pris d'indulgence envers l'homme ou de sévérité à l'égard du leader politique, M. Lapie sait bien que l'on ne saurait bien peindre un Herriot à froid, sans se chauffer à sa température : son étude n'en est que plus signifiante, et c'est à partir d'une attention pour ainsi dire amicale qu'elle fait admirer les talents, honorer les vertus, sourire des travers et s'étonner tristement des fautes les plus choquantes parce que les plus évitables. Biographie qui juge, donc : ouvrage de grand moraliste politique nécessairement séduit — et nécessairement déçu — par un homme supérieurement doué qui, dans une époque difficile, aura porté devant l'opinion des responsabilités plus importantes encore par son influence personnelle que par ses fonctions. M. P.-O. Lapie commence, bien sûr, par un portrait — vigoureux et subtil dans la manière du sujet, un portrait animé, où jouent dans le temps et l'espace ombres et lumières de l'intérieur comme de l'extérieur, fortement marquées sur un visage puissant qui exprime « une force de la nature et une force de l'esprit ». Voici, dans la modestie de sa naissance, la richesse de ses dons, le classicisme de sa formation,

le jeune Edouard destiné à une carrière professorale. Et puis, voici Herriot tout court, révélé à lui-même par l'affaire Dreyfus qui le jette hors de sa classe du lycée, en pleine politique : il ne s'appartient plus, il est homme public — et homme public « du peuple » s'il en fut : maire de Lyon (à ses propres yeux, son plus beau titre), sénateur, député, président du Parti Radical, ministre, président du Conseil, président de la Chambre, puis, l'âge venu, mentor, écrasé d'honneurs, de la République parlementaire agonisante : en fin de course, un « grand mammouth » rescapé à grand-peine d'étages politiques enfouis à jamais et, au-delà de tous les échecs, de toutes les erreurs, à la sortie de son désert de glace, finissant entouré de respect curieux, et visité comme un monument. « Qu'en pense Herriot ? » Petite question que, près d'un demi-siècle, du maire de village au chef d'Etat, on ne cessera de poser.

Or, M. P.-O. Lapie n'a pas voulu, comme il le dit lui-même, se borner à une tranquille promenade au bord de la longue vie d'Edouard Herriot. Aussi bien celle-ci posait-elle une interrogation essentielle : « Qu'a-t-il donc possédé en lui de plus que les autres ? » Car il faut bien tenter d'expliquer pourquoi et comment cet homme, qui fut à peu près constamment — et plus que d'autres premiers rôles (Blum, Reynaud, Tardieu, par exemple) — si soupçonné dans ses intentions et décrié dans ses actes par une bonne moitié des Français et, alors même qu'il ne fut pas deux ans au total chef de gouvernement, n'en exerça pas moins sur la vie politique de son pays un véritable empire. Puis, le compte fait de ses cartes personnelles (stature et tempérament physique, majesté d'allure, culture encyclopédique, puissance de travail, bonhômie, talent oratoire, habileté manœuvrière, soin de sa publicité, goût de la lutte), et des circonstances et des forces qui l'imposèrent et le maintinrent au

premier rang (la tortueuse démission d'Augagneur, son prédécesseur à la Mairie de Lyon, l'exil de Caillaux, la fidélité des Lyonnais et des radicaux), il faut, surtout, se demander ce qu'Herriot a fait de ses nombreux atouts et de ses quelques chances. A part une production littéraire abondante (35 volumes) et de qualité, à part son œuvre municipale si féconde — qui le fit remarquer de Briand dès 1916 — quelle œuvre politique a-t-il laissée ?

C'est là que, montrant à quel point, même en régime d'Assemblée, le rôle d'une forte personnalité peut déterminer ou infléchir le cours des événements, le livre de M. Lapie se hisse au niveau des plus brillants et profonds essais politiques — et vient à point, en un moment où jamais le secteur central de l'éventail politique français n'a été apparemment aussi mince, aussi divisé, aussi menacé : pour qui s'interroge sur l'avenir des formations du Centre, le destin du Parti Radical sous Herriot peut être une mine d'enseignements et une source de méditations. Le grand homme n'eut-il pas le chagrin de voir, peu avant de mourir, se déchirer son parti — qui, à vrai dire, ne s'était jamais relevé de l'effondrement lamentable de la Troisième République ? Mais déjà, entre les deux guerres, le radicalisme ne se survivait-il pas, et Herriot ne fut-il pas, par ses carences, puis par ses compromissions, douloureusement consenties dans le vain espoir de sauver le régime, l'un des grands responsables de leur double asphyxie ? Le Parti Radical, et singulièrement Herriot, aura trop voulu être au gouvernement, sous prétexte de ne pas laisser la République aux seules mains de ses ennemis, jusqu'à s'acoquiner à la Droite manœuvrée par un Laval.

Comme il avait été facile d'être pur et dur, « radical », contre l'Empire et l'Ordre moral, le cléricalisme, les privilèges de la naissance et de l'argent ! « Le radical de l'opposition, écrit M. Jacques Kayser (2), était tout d'un bloc... Une fois la République consolidée, les options devenaient moins claires, le devoir moins évident. » Cela était notamment vrai en matière économique et financière, où les Radi-

caux se montrèrent incroyablement hésitants et incompetents — et donc conservateurs — partagés qu'ils étaient entre leur idéal égalitaire, favorable à l'économie dirigée, et leur tempérament libertaire de petits bourgeois héritiers des révolutionnaires libéraux de 1789, et des acheteurs de biens nationaux. Étrangers aux grandes affaires, ils avaient été plus soucieux d'organiser méthodiquement leur prise de pouvoir par l'investissement des administrations « politiques » (l'Intérieur, l'Instruction publique, l'Agriculture) que de le conquérir, comme la Droite, avec l'appui des banquiers qui leur étaient évidemment hostiles, par la Révolution dont seuls rêvaient les socialistes, ou, au moins, par une mainmise sur le portefeuille des Finances, où un seul des leurs — mais le plus détesté, le plus discrédité, Caillaux — trouvait son emploi.

M. P.-O. Lapie nous montre à quel point cette ignorance de l'économie, certes à peu près générale dans le personnel politique formé avant 1914, mais si dangereuse au lendemain d'une guerre et au début d'une paix aux conséquences économiques si redoutables pour les vainqueurs eux-mêmes, fut fatale à Herriot comme au Parti Radical. Sa foi dans les idées générales et le Droit, qui avaient nourri son éloquence dans l'opposition, lui fut d'un faible secours lorsqu'à peine investi Président du Conseil en juin 1924, et justement persuadé qu'il importait de resserrer avec les Anglais des liens que l'occupation de la Ruhr avait distendus, il alla voir aux Chequers un Mac Donald bien décidé à trouver avec la France une position commune sur l'application du Plan Dawes en vue du règlement des réparations allemandes. Parti *sans experts ni dossiers*, l'ancien professeur de khâgne, après des propos de table où il fut, comme toujours, étincelant, perdit pied devant un Premier Ministre méticuleux qui savait ce qu'il voulait. Cette partie de colin-maillard diplomatique, où le chef du gouvernement français, en dépit de son offre de pacte, ne put se délivrer de son bandeau, tel fut le premier échec d'Herriot — le plus grave : ses plus brillantes et ses plus courageuses tentatives de rattrapage,

dans les mois qui suivirent à la conférence de Londres, puis à Genève, à la S.D.N. allaient être vouées à l'impuissance, parce qu'une occasion avait été perdue par la France d'apparaître comme un moteur de la reconstruction de l'Europe. On s'enfonça dans l'imbroglio des dettes interalliées et des réparations allemandes, outre lesquelles on n'aura pu faire reconnaître un lien équitable, et la situation financière ne cessera de se détériorer, entraînant la chute d'Herriot après onze mois. Il aura eu le tort de vouloir tout faire à la fois au lieu de sérier les problèmes, compromettant, par son impéritie devant la crise financière et son imprudente politique anticléricale, le meilleur de son action : sa revendication acharnée, en 1925, en 1932, d'un équilibre européen fondé sur la sécurité collective et l'arbitrage international, qui lui inspirera ses plus nobles discours et lui vaudra le plus justement sa réputation d'homme d'Etat.

Mais qu'en restera-t-il au lendemain de cette Deuxième Guerre mondiale qu'il avait annoncée, dès 1925, en termes prophétiques (« L'Allemagne, du moment où un homme a surgi... »), alors qu'il aura présidé à la remise des pleins pouvoirs à Pétain, alors qu'il n'aura, de près ni de loin, connu les hommes et les combats de la résistance ? Alors, surtout, qu'il aura même, perdant de vue toute réalité, accepté, à huit jours de la Libération de Paris, d'y rencontrer Laval en présence d'Abetz et sous garde allemande, et de discuter d'une restauration, sous la houlette à lui, Herriot, des institutions républicaines, combinaison qui devait sauver la face à celui qu'il avait naguère stigmatisé comme « un voyou » ? Ce plan bien lavallien, dont la réussite, qui n'aurait pu être qu'éphémère, l'aurait déshonoré, Herriot finit par le percer, et refusa, mais sans indignation, tant il était sûr d'incarner à lui seul la légitimité républicaine, et trouvait naturel que quiconque fit appel à lui. Il ne fut sauvé de cette situation embarrassante que par l'ambition de Déat, qui, pour évincer Laval, dénonça le complot à Himmler. Edouard Herriot sera donc, *in extremis*, « déporté » à Potsdam, puis libéré par

les Russes. De Gaulle, magnanime, autant qu'habile, entourera d'égards son retour, et le vieux leader trouvera moyen de refaire surface, pour chanter les mérites du parlementarisme et condamner — ce fut son chant du cygne — la C.E.D., où ce patriote sincère voyait « la fin de la France ». Mais, depuis 15 ans, « une incompréhension totale de la situation l'avait envahi ».

Qu'aura-t-il donc manqué à ce politique intègre et travailleur, à cet humaniste chaleureux, à cet homme de démocratie, de paix et de progrès prudent, si représentatif des vertus nationales aux yeux du « Français moyen » (la formule est de lui), pour s'imposer, au sommet de sa puissance, comme un créateur à la mesure de ses dons exceptionnels ? Sans doute un peu de chance. Mais, bien plus, le caractère, le « courage d'activité » et non « de résignation ». « Dans le souvenir des peuples, conclut M. Lapie, Edouard Herriot restera celui qui, au milieu des soubresauts et des angoisses qui succédèrent à la Première Guerre mondiale, leur apporta à deux reprises, au nom de la France, l'espérance d'une paix internationalement organisée. Généreuses tentatives, que les circonstances et les hommes ne lui ont pas permis de pousser jusqu'à l'accomplissement, mais qui confèrent à Herriot une noble place dans le déroulement de la fresque française, sans que malheureusement d'autres grands hasards, auxquels il aurait pu s'affronter, aient révélé dans son caractère les ressources de fermeté qui font que les grands hommes, au lieu de simplement figurer dans l'histoire, la marquent de leur sceau ».

Oui, un grand livre. Et qui vient à point rappeler à quels déboires s'exposent les démocrates les plus sincères et les plus doués s'ils se contentent de stoïcisme, de patience, d'éloquence et de bonne volonté pour affronter la rude exigence d'une démocratie à refaire.

Jean-Marie DAILLET.

(1) Fayard (*Les grandes études contemporaines*).

(2) in « *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789* », ouvrage collectif, Hachette, 1960 (*Colloques — Cahiers de civilisation*).

La révolution comme passion

par ETIENNE BORNE.

Il y a de l'énigme et du mystère dans la mort de Che Guevara. L'homme certes était traqué, mais les conditions dans lesquelles il a été abattu, la nasse refermée, restent enveloppées d'une singulière obscurité. Son nom, sa foi dans un absolu de révolution, la forme de combat qu'il avait choisie étaient autant de défis aux gouvernements de l'Amérique latine; la guerre inexpiable qu'il avait déclarée à ce qu'il appelait l'impérialisme yankee le désignait à la vigilance techniquement bien armée des services secrets étatsuniens; il était en désaccord violent et public avec les partis communistes d'orthodoxie soviétique d'Amérique du sud qui lui faisaient grief de son aventurisme gauchiste et auxquels il reprochait lui-même leur nostalgie du légalisme, leur abandon des thèmes insurrectionnels, bref, leur trahison des grands idéaux révolutionnaires; enfin nul ne peut savoir parmi la contradiction des hypothèses, dont les plus vraisemblables ne sont pas forcément les plus exactes, quelles étaient au juste les relations du « Che » avec le chef de la révolution établie à Cuba, l'ancien compagnon d'armes qui l'avait révélé à lui-même, Fidel Castro: la version cubaine officielle qui est celle d'une mission d'héroïsme librement sollicitée pour le service de la politique castriste paraît démentie par la précipitation avec laquelle Fidel Castro a authentifié la mort du « Che », la discrétion d'un hommage qui aurait dû mobiliser tout un peuple, la sorte de soulagement que traduisait une oraison funèbre conventionnelle bien éloignée du style flamboyant qui eût convenu.

UNE chose seulement est certaine: Che Guevara est mort; mais où? quand? comment? à la diligence de qui? telle est dans l'événement la part de l'énigme. Outre que l'identité du cadavre, malgré les déclarations conjointes des militaires boliviens et de Fidel Castro, pourrait encore faire question, le nombre et la multiplicité disparate des intérêts politiques que gênaient la vie, l'action et la légende du « Che » empêchent de désigner avec sûreté l'auteur responsable de cette mort, d'autant plus qu'en ces sortes d'affaires qu'on dit de raison d'Etat, les exécuteurs ne savent pas toujours quels sont leurs véritables inspirateurs. Mais la mort de Guevara n'est pas seulement une énigme policièrement et politiquement mal débrouillable, il y a aussi en cette mort une part de mystère qui met en cause le tout d'un destin exemplaire.

CAR il n'est pas impossible que Che Guevara soit allé en pleine conscience au rendez-vous de la mort. Par une ultime décision où le fond du désespoir rejoint la plus haute espérance dans ce qu'il faut bien nommer un sacrifice d'un mot bien plus vieux que ce marxisme dont se réclamait Guevara — ainsi d'ailleurs que certains de ses ennemis feutrés et forcenés. La guerre de partisans que Guevara entendait susciter, animer, étendre et dans laquelle il voyait l'unique chance des peuples de l'Amérique latine, elle semble en train de s'éteindre d'un bout à l'autre du continent, et les derniers guérilleros ne font plus que quelques bandes démantelées et traquées — comme celles que le « Che » avait rejointes sur les hauts plateaux boliviens et dont il avait été impuissant à interrompre la désagrégation accélérée. Ses carnets de route — qui vont être vendus au plus offrant dans ce monde qu'il haïssait de l'argent et de la publicité — disent les raisons de l'échec: recrutement tari par impossibilité de convaincre une « base paysanne », écrasée, intimidée, et de l'arracher à son inertie séculaire. Les matérialistes de doctrine savent souvent, mieux que d'autres verbalement humanistes et spiritualistes, s'identifier à une idée, et il est probable que Guevara n'a pas voulu survivre à l'idée, condamnée par les circonstances, dont il était le symbole: sorte d'honneur absolu par lequel s'affirme et se nie à la fois un beau désespoir d'homme.

La mort du « Che » est cependant plus, mieux et autre chose que l'anoblissement final, comme un dernier acte poétiquement réussi d'une aventure révolutionnaire désavouée par les prudents du marxisme établi. Guevara n'a jamais été l'homme de l'action pour l'action, et s'il a quitté son milieu originel en Argentine, à la fois bourgeois et non-conformiste, c'est pour aller au secours par des moyens révolutionnaires d'une humanité souffrante dont il voulait faire une humanité militante. Ses biographes, qui deviendront vite des hagiographes, racontent que l'asthme qui avait affligé son enfance et sa jeunesse, fut guéri du jour où il eut trouvé et équilibré sa vie dans une action efficace. Guevara s'est donc jeté dans la révolution pour exorciser une angoisse de vivre que ne peuvent pas ne pas éprouver les plus conscients d'entre les hommes. Et il n'y a pas d'autre délivrance de cette difficulté d'être que celle qu'apporte un engagement chargé de sens. Cette mort de Guevara semble avoir été attendue, cherchée, choisie, il ne peut pas ne pas avoir voulu qu'elle soit semblable à sa vie, significative, et qu'elle devienne pour sa cause signe et signal — car le « Che » devenu mythe pourra mieux que Guevara vivant réveiller les malheureux endormis et leur faire trouver avec la conscience de leur malheur les armes contre leur malheur. Quand tout est perdu, il reste une issue, le sacrifice.

On comprend alors que Régis Debray, qui a vécu en compagnie du « Che » la dissolution de la guérilla bolivienne et qui avec tant de crânerie s'applique, dans ses prisons et son procès, à conformer ses attitudes et ses paroles à la mémoire de l'homme qui était pour lui un modèle, ait pu dire, que les « derniers mois de la vie de Guevara ont été une passion, sa passion révolutionnaire, et qu'il évoquait irrésistiblement l'image du Christ ». Un tel mot est bien fait pour étonner, voire scandaliser les chrétiens, mais aussi bien les marxistes. Et pourtant cette parole littéralement provocatrice située dans sa plus juste lumière cet absolu révolutionnaire qui était la passion de Guevara dans tous les sens du mot passion — et qui est incompréhensible aux politiques de la révolution. Un peu de temps avant Guevara, un prêtre colombien de grande qualité intellectuelle, Camillo Torres était tué dans le maquis qu'il avait rejoint, poussant au double absolu de la violence et du sacrifice sa protestation contre un ordre injuste que les moyens légaux étaient, pensait-il, impuissants à changer. Et il y a dans ce coup de tête et ce coup de cœur une forme de politique chrétienne, certes pas universalisable, mais qu'il serait téméraire de récuser comme ultime possibilité. Les morts parallèles, à un an d'intervalle, du chrétien Torres et du marxiste Guevara, donnent beaucoup à penser mais cette communauté de destin qui touche au mystère de l'homme et jette dans la pâte de la politique un ferment mystique, il serait dérisoire et presque sacrilège de l'utiliser pour illustrer, par des images édifiantes, d'astucieuses politiques de main tendue, des rituels de plus en plus conventionnels de dialogue académique bref pour couvrir les grandes et petites manœuvres de nos progressismes. Mais la passion révolutionnaire d'un Guevara et d'un Torres doit plutôt jeter dans les interrogations salubres marxistes et chrétiens, montrant aux uns qu'on ne peut sans la déshumaniser retrancher de la politique une dimension de sacrifice et de salut par le sacrifice, faisant sentir aux autres que l'échec, d'un propos démocratique de justice et de liberté, qu'il faut aujourd'hui penser à l'échelle du monde, provoquerait inévitablement un retour du tragique, et faute d'avoir su être généreux et lucide quand il était encore temps il ne resterait d'issue aux meilleurs que la porte étroite de l'héroïsme. Cela s'est vu et se pourrait revoir.