



HAL
open science

Anthropologie et esthétique du croire dans l'oeuvre poétique d'Aragon, du Crève-coeur au Fou d'Elsa (1939-1963)

Johanne Le Ray

► **To cite this version:**

Johanne Le Ray. Anthropologie et esthétique du croire dans l'oeuvre poétique d'Aragon, du Crève-coeur au Fou d'Elsa (1939-1963). Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2018. Français. NNT : 2018USPCC003 . tel-01996572

HAL Id: tel-01996572

<https://theses.hal.science/tel-01996572>

Submitted on 28 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thèse de doctorat
de l'Université Sorbonne Paris Cité
préparée à l'Université Paris Diderot
École doctorale 131 – Langue, littérature, image
CERILAC

Anthropologie et esthétique du croire dans l'œuvre poétique d'Aragon

du *Crève-cœur* au *Fou d'Elsa* (1939 - 1963)

par Johanne LE RAY

Thèse de doctorat de Lettres

dirigée par Nathalie PIÉGAY

présentée et soutenue publiquement à Paris le 14 septembre 2018

Présidente du jury : Mme Carine TRÉVISAN, Professeur des universités, Université Paris Diderot.
Rapporteur : Mme Corinne GRENOUILLET, Maître de conférences HDR, Université de Strasbourg.
Rapporteur : M. Jean-Louis JEANNELLE, Professeur des universités, Université de Rouen.
Examineur : M. Daniel BOUGNOUX, Professeur émérite, Université Stendhal – Grenoble 3.
Directrice de thèse : Mme Nathalie PIÉGAY, Professeur des universités, Université de Genève.

Remerciements

Ma reconnaissance, au terme de ce travail, va à tous ceux qui ont contribué à son achèvement.

Je remercie d'abord Nathalie Piégay, qui a bien voulu en assurer la direction, pour sa lecture attentive et ses encouragements constants. Merci également aux différentes équipes de recherche en Aragonie, l'équipe Aragon de l'ITEM-CNRS et surtout l'ÉRITA, dont les rencontres régulières et chaleureuses ont rompu quelque peu la solitude du thésard de fond. Je remercie tout particulièrement Erwan Caulet, Corinne Grenouillet, Josette Pintueles et Patricia Principalli pour leur amitié, leur humour et leur soutien indéfectible dans cette entreprise. Ma gratitude s'adresse également à Georges Aillaud, avec la grande tristesse qu'il soit parti trop tôt pour voir aboutir une réflexion qui l'intriguait et l'aiguillonnait à la fois.

Ce travail n'aurait pu aboutir sans le soutien de mon entourage, amical et familial. Mes remerciements les plus vifs vont donc à ceux qui, d'une façon ou d'une autre, m'ont aidée à *y croire*. J'ai une pensée particulière pour Dominique Le Tellier et Pierre Gilbertas, dont l'intérêt pour ce projet, la conversation stimulante et l'accueil chaleureux m'ont bien souvent revigorée, le séjour studieux en Ardèche devenant au fil des ans un rituel ressourçant. Je remercie également Béatrice Athias, allègre coreligionnaire doctorale !

Merci à Edgar Allan Poe pour l'école buissonnière...

Merci enfin à ma famille, pour son soutien et sa confiance dans ce travail tout au long de ces années : à mon frère pour son approche pragmatique comme pour la régularité avec laquelle il s'est enquis de la progression de mon « livre » ; à ma mère pour son attention discrète et pour sa gestion de l'intendance quand je venais travailler « au vert ».

Merci à Cyrille et à Pierre.

Je dédie cette thèse à mon père et à mon grand-père, qui n'auront pas pu voir son aboutissement.

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| <i>Préambule</i> | 11 |
| <i>Introduction</i> | 13 |
| <i>Première partie : Nécessité de la poésie en temps de détresse</i> | 33 |
| I. L'humanisme, foi séculière | 33 |
| 1. Une « guerre de religion » | 33 |
| 2. De la Renaissance au marxisme : une définition composite pour une « foi rationnelle » | 36 |
| II. « Poésie et défense de l'homme » | 39 |
| 1. De la « foi rationnelle » à la foi assiégée | 41 |
| 2. « Retrouver la liaison perdue » | 47 |
| 3. Se retrouver | 52 |
| III. Une éthique de la négation | 59 |
| 1. Le refus de laisser aux faits le dernier mot | 59 |
| 2. Le réel et son double | 61 |
| 3. Une « métaphysique à l'optatif » | 62 |
| 4. De la réalité à la « vérité », un saut axiologique | 68 |
| IV. L'espoir, force motrice fragile | 75 |
| 1. De l'espérance chrétienne à la contrainte d'optimisme marxiste | 75 |
| 2. « Savoir vouloir » : la mise en œuvre d'une volonté forc(en)ée | 80 |
| 3. Une foi en quête de légitimité | 82 |
| <i>Deuxième partie : Du doute au prophétisme, un chemin original</i> | 89 |
| I. Les failles de « l'optimisme de décision » | 89 |
| 1. Une douleur ontologique | 89 |
| 2. La contrebande du malheur personnel | 93 |
| 3. Une décompensation périlleuse mais libératrice | 95 |
| II. La surenchère comme esthétique compensatoire | 97 |
| 1. Le langage : un pouvoir dérisoire et conjuratoire à la fois | 97 |
| 2. Grandiosité et dépassement du doute par l'exploit | 104 |

| | |
|---|-------------------|
| III. Au tourniquet du « faire croire » et du « croire » : les dessous de la posture du prédicateur | 108 |
| 1. Croyance et prédication : le détour galvanisant par la « scène de l'autre »..... | 108 |
| 2. Croire pour pouvoir faire croire : des garants externes..... | 111 |
| IV. Une parole habitée : la voix du prophète..... | 122 |
| 1. « Le premier » : de la scène du tournoi à celle de la prophétie | 122 |
| 2. Brocéliande : l'avènement du prophète..... | 127 |
| 3. Une prophétie adossée à la connaissance : le rôle de la Révélation..... | 139 |
| V. L'engagement du croyant : du témoignage au martyr | 158 |
| 1. Le témoignage, condition d'accomplissement de la Révélation | 158 |
| 2. Chaîne testimoniale et « chaîne-sans-fin » des machines à écrire : « Les martyrs » | 160 |
| 3. Naissance d'un témoin : croyance et filiation | 164 |
| VI. Les martyrs, relais symboliques : entre reconnaissance, canonisation réticente et fantasme identificatoire | 169 |
| 1. Une incarnation absolue de la foi | 170 |
| 2. Dette, légitimation : des économies circulaires | 171 |
| 3. Célébrer sans écraser : raison affective contre raison idéologique | 173 |
| 4. Le modèle anthropologique du martyr, idéal inaccessible au poète..... | 181 |
| <i>Troisième partie : Dans la forge du sacré : l'ère effervescente</i> | <i>189</i> |
| I. Attitude croyante et force motrice..... | 189 |
| II. Un programme : les mythes « remis sur leurs pieds » | 192 |
| 1. Un pari subversif..... | 194 |
| 2. Politzer/Aragon, courant froid contre courant chaud | 196 |
| 3. « Europe française » et lecture mythique de l'Histoire..... | 201 |
| III. Le bricolage mythique | 206 |
| 1. Le syncrétisme fabuleux de Brocéliande | 208 |
| 2. La « réincarnation de la légende dans l'Histoire » | 213 |
| 3. Le mythe comme préfiguration..... | 216 |
| 4. Un « objet transitionnel collectif » aux enjeux politiques sous-jacents..... | 218 |
| IV. La fabrique du héros | 226 |
| 1. Le héros comme « divin de circonstance » : « Péri l'immortel »..... | 226 |
| 2. Héros à imiter/ héros à révéler : de la scène épique à la scène religieuse..... | 234 |

Quatrième partie : L'institutionnalisation du croire : la posture du prêtre.... 239

- I. « Préface au désenchantement » : le défi de la routinisation.....239**
 - 1. « Rien n'est jamais comme on rêve » 239
 - 2. « Le peuple ne commande pas »..... 242
- II. Mes caravanes ou L'imposition d'une liturgie communiste.....246**
 - 1. L'emprise du sacré sur l'espace : le balisage du territoire 248
 - 2. Le dépassement de la « religion civile à la française » 256

Cinquième partie : Calcification et crise de la croyance : le poème au risque de l'illisible..... 269

- I. L'écriture « à ciel ouvert » à l'épreuve de la Guerre froide.....269**
 - 1. Le poids des circonstances 270
 - 2. *Les Yeux et la mémoire* : une double illisibilité ? 274
 - 3. La « liaison délibérée » d'Aragon avec le communisme : quelques éléments de contextualisation..... 277
- II. L'oblation du sujet poétique à l'idéologie : une proclamation d'orthodoxie282**
 - 1. La diction du catéchisme 282
 - 2. La célébration des *sacra* 292
 - 3. Orthodoxie et emprisonnement dans l'univocité : un constat, des hypothèses 298
- III. Symptomatologie de la foi défaillante : la dissolution de l'objet.....303**
 - 1. La fuite en avant lyrique, stratégie compensatoire 303
 - 2. L'inconsistance du dogme, « assurance tous risques » de la foi 305
 - 3. Plus qu'un contenu, une structure : le repli sur l'étai psychique..... 308
 - 4. Ultime recours, l'antagonisme comme adjuvant de la foi : « croire contre » 320
- IV. La crise de la foi et sa dénégation : un sujet écartelé328**
 - 1. La mise en scène de la remise en question de la croyance : un dialogue spécieux 329
 - 2. Le clivage, échappatoire pour le sujet, condamnation pour le texte..... 335
 - 3. Le retour du refoulé : dans le théâtre de la vie, le « rôle » de militant..... 338
 - 4. Vertige soviétique et véhicule religieux..... 343

Sixième partie : L'ébranlement de la croyance : de l'illisible à l'indicible 353

- I. Le rapport Khrouchtchev, un « non-événement » ?.....353**
 - 1. Un rapport à la date problématique..... 353

| | | |
|-------------|--|------------|
| 2. | Le XXe Congrès, « événement paradoxal » pour Aragon..... | 361 |
| 3. | La parole avortée..... | 364 |
| 4. | Au piège de l'indicible : la responsabilité du PCF..... | 368 |
| II. | Défense de l'indicible : une position ambivalente..... | 372 |
| 1. | La hantise de l'aveu | 372 |
| 2. | Au miroir de Matisse : cruauté du dire, cruauté du taire..... | 375 |
| 3. | Dramatisation d'une confession impossible : la délégation à la forme des difficultés liées au fond..... | 379 |
| III. | « Ce que j'aime » : croire, une histoire d'amour fusionnelle..... | 384 |
| 1. | Tropisme passionnel et indifférenciation de l'objet | 384 |
| 2. | Oblation et dilution de l'identité individuelle | 386 |
| 3. | À l'origine de la posture sacrificielle : la dimension palliative du rapport à l'absolu | 389 |
| IV. | Majesté et vanité du martyr | 392 |
| 1. | Dynamique rédemptrice, fusion et jouissance | 392 |
| 2. | Entre fonction de légitimation, narcissisme et intimidation : ébauche d'une critique du martyr..... | 395 |
| V. | Portée et limites de la critique de l'utopie | 397 |
| 1. | Une analyse lucide des pièges de l'utopie : les percées de « La Nuit de Moscou » | 397 |
| 2. | Déflation de l'avenir et repli sur l'amour : Elsa, relai d'une croyance blessée . | 399 |
| 3. | Réaménagement de la foi et prétention au dégrisement..... | 403 |
| 4. | Le « double jeu », ou l'impossible sortie hors du cercle de la croyance | 412 |
| 5. | « Un côté de cette histoire » : la révision ambiguë..... | 414 |

Épilogue : Constat de faillite de l'utopie et désorbitation de l'objet de croyance

.....**425**

I. L'Histoire comme « perpétuelle tragédie »..... 425

- | | | |
|----|--|-----|
| 1. | La métaphore de Grenade..... | 425 |
| 2. | Une conception tragique de l'Histoire..... | 437 |

II. L'amour, seul absolu : sauvetage de la foi et échappée mystique..... 448

- | | | |
|----|---|-----|
| 1. | Greffé du thème d'Elsa sur celui de Grenade : le sens d'une « relève » | 448 |
| 2. | Le « culte monstrueux » : amour courtois et pulsion sublimante | 453 |
| 3. | Le tournant mystique : de la dépossession à l'assomption du sujet dans la langue | 463 |

Conclusion.....481

| | |
|-----------------------------------|------------|
| <i>Bibliographie</i> | 491 |
| <i>Résumé</i> | 513 |

Préambule

Je voudrais poser en préambule quelques précautions qui n'ont rien d'oratoire – au contraire, elles ont trait pour moi à un impératif réclamé par mon expérience intime de lectrice d'Aragon : celui du respect. La démarche analytique qui est la mienne dans le travail qui va suivre fait nécessairement l'économie d'une réflexion sur sa propre légitimité. Or il conviendrait, sur un sujet comme celui-ci, de se poser la question de son propre positionnement, de la place depuis laquelle on parle quand on parle de *croire*. Positionnement qui fait question à deux titres : chaire de l'universitaire, prérogatives épistémologiques quand il s'agit de parler de croyance d'une part ; après-coup de qui s'autorise dans sa parole des développements ultérieurs de l'Histoire, évidemment ignorés de qui tenait la barre de l'esquif pris dans sa tempête, d'autre part. Aragon lui-même nous met en garde contre la facilité, le confort de cet après-coup : « Et comme il est facile après coup de conclure/ Contre la main brûlée en voyant sa brûlure [...] »¹. On n'en est pas autrement surpris, habitué qu'on est à le voir programmer, anticiper, et le plus souvent déjouer la réception de son œuvre comme de ses actes. Bref, j'aimerais éviter, dans leur prétention au surplomb, la « dunette » rationaliste comme la « dunette » postmoderne². Je voudrais aussi ne pas oublier aujourd'hui « tous ceux pour qui l'histoire est une croix avant d'être un sujet de thèse », pour reprendre les mots d'Albert Camus³.

¹ « La Nuit de Moscou », *Le Roman inachevé*, in *Œuvres poétiques complètes*, désormais noté *OPC*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 2007, p. 252.

² On se souvient qu'Aragon, toujours soucieux de l'ancrage de l'écriture, récusait le détachement d'un témoignage porté « d'un poste d'observation lointain, de quelque dunette des nuages » (Préface à *L'Homme communiste* [1946], Le Temps des Cerises, 2012, p. 19).

³ « Lettre au directeur des Temps modernes », *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952, repris sous le titre « Révolte et servitude », in *Actuelles. Écrits politiques, tome II : Chroniques 1948-1953*, Gallimard, coll. Blanche, 1953.

Introduction

Vous et moi, Monsieur, nous sommes dans le siècle. Louis Aragon n'y est pas. Il a prononcé des vœux qui l'en excluent. [...] Louis Aragon est dans ces années 1920 pour faire vivre quelque chose dont nous nous nourrissons tous et qui est l'Esprit. Aujourd'hui il est le poète, en un autre temps, il eût été l'homme de Dieu.

Il est parmi nous pour animer et défendre un autre ordre que le nôtre. [...] Toute cette réalité ne maintient son apparence que parce que, quelque part, hors d'elle, on croit à l'absolu.⁴

Cette lettre de 1924 adressée par Pierre Drieu La Rochelle à Jacques Doucet, avec qui Aragon s'était mis en indécatesse pour avoir signé *Un cadavre*, tract surréaliste dans lequel il prétendait gifler Anatole France, fait de lui le saisissant portrait d'un « homme de Dieu » égaré dans le siècle. On ne peut que s'incliner devant la sagacité de Drieu qui a perçu chez son ami, jeune homme de vingt-sept ans alors plongé dans la rédaction du roman-monstre *La Défense de l'infini* et de ce qui deviendra *Le Paysan de Paris*, sur le point de se lancer avec ses amis, après l'aventure de la revue *Littérature*, dans celle de *La Révolution surréaliste*, ce « goût de l'absolu »⁵ qui hante sa vie comme son œuvre. Cette affinité native est aussi et avant tout une *passion*, dans tous les sens du terme, et si la religion chemine souterrainement, souvent métaphoriquement, dans l'œuvre d'Aragon, c'est la question plus générique du rapport à l'absolu ou à l'infini, deux termes qui

⁴ Lettre de Pierre Drieu La Rochelle à Jacques Doucet, datée du 6 novembre 1924, citée par Daniel Bournoux, in *Œuvres romanesques complètes*, désormais noté *OR*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 1151-1152.

⁵ Selon le nom donné à la « passion si dévorante qu'elle ne peut se décrire » qu'il prête au personnage de Bérénice (*Aurélien*, chapitre XXXVI, *OR*, tome III, pp. 234-239).

reviennent de manière entêtante sous sa plume, qui nous intéressera. « Qui est là ? Ah, très bien : faites entrer l'infini »⁶ – ainsi se terminait *Une vague de rêves*, son « manifeste surréaliste » personnel, publié avant celui d'André Breton. C'est toute la question : comment faire « entrer l'infini » dans le fini de la vie ? Vaste entreprise à laquelle la prospection effectuée dans *Le Paysan de Paris* donne une manière de réponse, dans l'instauration d'un rapport au réel basé sur un forage de l'instant qui permet à l'auteur de « découvrir le visage de l'infini sous les formes concrètes qui [l]'escort[ent] »⁷. À l'occasion de la découverte fortuite de l'une de ces « serrures qui ferment mal sur l'infini » se manifeste alors en lui un « goût passionné de la révélation »⁸. Mais le saccage de *La Défense de l'infini* à l'automne 1927 à Madrid, la destruction de ce texte aux « proportions inquiétantes »⁹ poursuivi par Aragon quatre années de sa vie durant, fournit une sanction autrement funeste à sa quête démesurée. Ce « roman suicidé »¹⁰ est la victime collatérale, sur le plan de la création, de la compulsion à l'illimitation dont il est le produit – tout roman étant à la fois, comme Aragon l'écrira près de cinquante ans plus tard dans *Théâtre/Roman*, « un suicide et une tentative d'éviter son suicide »¹¹. C'est que le goût de l'infini ne fait pas de quartier, l'exigence se déclinant à tous les plans de ce réel qu'il s'agit de dépasser : poétique bien sûr, mais aussi érotique et politique. Aragon fait ainsi état en 1924, dans une lettre écrite à l'attention des collaborateurs de *Clarté*, de son mépris à l'égard d'une révolution russe qui lui fait « hausser les épaules » car il y voit « à l'échelle des idées » « au plus une crise ministérielle », ce qui lui vaut d'être qualifié d'« anarchiste pur » par ses détracteurs, qui fustigent dans leur réponse son « monachisme », « cette espèce d'apostolat de l'impossible où il entend se consumer ». Il leur reprochera quelques mois plus tard, au numéro 2 de *La Révolution Surréaliste*,

⁶ Aragon, *Une vague de rêves*, OPC, tome I, p. 97.

⁷ Aragon, *Le Paysan de Paris*, OPC, tome I, p. 228.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Avant-lire du Libertinage*, OR, tome I, p. 268.

¹⁰ Selon la formule de Daniel Bournoux dans sa *Notice*, OR, tome I, p. 1149.

¹¹ Aragon, *Théâtre/Roman*, OR, tome V, p. 1233.

d'avoir « réduit aux proportions d'une simple crise légale la cause illimitable de la Révolution »¹². Défense de l'infini, encore.

Mais l'autodafé de 1927 à Madrid, la tentative de suicide de 1928 à Venise sur fond de délitement de la relation avec Nancy Cunard, témoignent du danger de cette pulsion quand elle prend un tour par trop existentiel. Les germes destructeurs qui lui sont inhérents étaient exposés à qui voulait les entendre dans un conte du *Libertinage*, « Lorsque tout est fini » : « Nos jugements se rendaient sans cesse à l'échelle de l'infini et cet infini nous écrasait »¹³. Que faire pour éviter d'être laminé par le désir d'absolu ; où trouver un bon infini ? Il est dangereux de confier ce besoin à l'écriture, ou du moins de s'y abandonner sans garde-fou, l'avortement et le sabordage de *La Défense de l'infini* le prouvent. Le roman comme « bordel »¹⁴ conçu contre la « manie bourgeoise de tout arranger en histoire »¹⁵, le harcèlement du réel par intégration dans la fiction d'un foisonnement désordonné de situations et de personnages débouchent sur l'impuissance et le « découragement » devant « la multiplicité des faits »¹⁶. Croire en l'amour semble au moins aussi périlleux, et y chercher l'absolu peut s'avérer fatal : on se souvient que Nancy disait d'Aragon qu'il était très *demanding*, terme qu'on peut bien sûr traduire en français par « exigeant », mais dans lequel il est également permis d'entendre un écho de la *demande* comme soif inextinguible d'amour, au sens psychanalytique du terme.

C'est vraisemblablement ce qu'Aragon qualifie lui-même assez singulièrement à de multiples reprises dans son œuvre de « vertige », l'adhésion au communisme, qui tient lieu de cadre, de périmètre ou de corset à cette pulsion à l'illimitation, circonscrite par l'engagement, quand bien même elle se vivra là comme ailleurs sur le mode passionnel¹⁷.

¹² « Communisme et révolution », échanges publiés par Aragon dans *La Révolution Surréaliste*, n°2, 15 janvier 1925, p. 32. Repris in Aragon, *Chroniques 1918-1932*, édition établie par Bernard Leuilliot, Stock, 1998.

¹³ *Le Libertinage*, OR, tome I, *op. cit.*, p. 308.

¹⁴ Aragon, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit*, Skira, coll. Les Sentiers de la création, 1969, p. 45.

¹⁵ Ainsi que l'écrit Aragon au dernier chapitre du *Con d'Irène*, OR, tome I, *op. cit.*, p. 474.

¹⁶ *Ibid.*, p. 475.

¹⁷ Olivier Barbarant peut ainsi noter dans sa thèse que « ce qui fait problème dans l'itinéraire politique de l'écrivain », c'est « l'incapacité à placer quelque action que ce soit sur un plan autre que passionnel » (*in L'Opéra de la personne : le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon, de Les Yeux et la mémoire (1954) à Les Poètes (1960)*, thèse de doctorat dirigée par Marie-Claire Dumas, Université Paris 7, 1994, p. 290).

S'éclaire ainsi l'incompatibilité dont bien des lecteurs d'Aragon font l'expérience entre une tendance compulsive au débordement sensible dans bon nombre de ses écrits et la nature coercitive de l'appareil de parti – paradoxe cardinal d'un auteur qui n'en est par ailleurs pas avare. Le second paradoxe tient probablement à ce que le « goût de l'absolu » qui amena Drieu à poser qu'Aragon n'était « pas dans le siècle » ait trouvé pour s'incarner une voie résolument intramondaine en l'espèce du rapport au politique. Si l'engagement n'est pas son unique expression, l'amour fonctionnant comme pôle d'attraction non pas concurrent mais complémentaire, on peut affirmer que le besoin de croire a trouvé dans la rencontre avec le communisme une incarnation à la fois providentielle et problématique. C'est dans l'écriture poétique que son inscription est la plus manifeste, c'est donc essentiellement le corpus poétique qui nous intéressera, des premiers poèmes publiés pendant la Seconde Guerre mondiale et repris dans *Le Crève-cœur* au *Fou d'Elsa*, dernier grand « poème » aragonien.

Aragon confirme cette première hypothèse globale d'une relation au communisme qui serait de l'ordre du croire dans un passage de sa postface aux *Communistes*, *La Fin du 'Monde Réel'*, dans lequel il affirme, dans un contexte explicitement politique, appartenir « à une catégorie d'hommes qui ont [...] toute leur vie cru *désespérément* à certaines choses »¹⁸. Il y expose les raisons qui l'ont amené à cesser l'écriture des *Communistes* au début des années 50, et c'est l'occasion pour lui de brosser comme incidemment un autoportrait vibrant en croyant, dont la tonalité pathétique n'efface pas la dimension apologétique. Au fil d'une explication retorse et sinueuse, il motive l'arrêt de l'écriture par les malentendus qui ont fleuri autour de la réception du texte, et notamment par le décalage entre la contradiction intime qui le poussait à écrire, expression de « ce que [la politique] fait d'un homme », qu'il qualifie à plusieurs reprises de « drame », d'une part, et la « lumière » qu'à l'exclusivité de toute ombre les lecteurs militants ont voulu voir dans son roman, d'autre part. Ce passage est nécessairement familier à tout lecteur d'Aragon, et si nous le redonnons à entendre c'est pour mieux en souligner les aspects les plus saillants, qui résument assez justement quoique

¹⁸ *La Fin du 'Monde réel'*, Postface, *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome IV, 2008, p. 625.

magistralement le rapport d'Aragon au croire, et donnent de manière générale un cadre à notre propos :

J'appartiens à une catégorie d'hommes qui ont cru, comment dire pour marquer d'un mot l'espoir et le malheur : qui ont cru toute leur vie désespérément à certaines choses ; qui ont été comme le nageur qui se noie, mais toujours au-dessus de lui de la dernière force de ses bras élève l'enfant qu'il veut sauver contre la vraisemblance... J'appartiens à une catégorie d'hommes qui ont tant et si bien regardé toute leur vie la lumière que parfois ils sont devenus aveugles de l'aimer... J'appartiens à une catégorie d'hommes qui ont toujours cru plus fort qu'ils n'ont craint, me comprenez-vous ? Eh bien, dans ces années que je dis, où j'écrivais Les Communistes peut-être pour cela même, et encore les années tout de suite après, j'étais la proie en même temps de cette certitude qui était ma vie et d'un doute affreux, qui me venait je ne sais d'où. C'est cette contradiction qui me faisait écrire.¹⁹

Cette citation nous offre quelques enseignements à conserver à l'horizon de notre réflexion, nous en effectuons donc à l'orée de ce travail un commentaire rapide. Notons avant tout le recours au passé composé qui, en 1966, ancre cette croyance dans un temps antérieur tout en préservant un rapport certain au présent de l'énonciation, rapport qui la caractérise comme constitutive du sujet qui parle aujourd'hui. Le martèlement anaphorique du « j'appartiens à une catégorie d'hommes » dénote une démarche qui subsume l'individuel sous le collectif (et un positionnement propre le cas échéant à dissoudre la responsabilité individuelle); la complexité de ce « croire » fait d'emblée problème pour Aragon, son expression confinant visiblement à l'indicible puisque la phrase « cale » brutalement pour ne se rétablir qu'au prix d'une rupture syntaxique mettant en scène l'empêchement à formuler fidèlement les choses, à trouver un terme qui soit à la hauteur de l'ambivalence du vécu (« comment dire pour marquer d'un mot l'espoir et le malheur ») ; la trouvaille du terme adéquat pour rendre compte des tensions oxymoriques internes à cette croyance (« désespérément ») s'enjolive immédiatement d'un ampliatif, « toute leur vie », manière de surenchère comme destinée à compenser ce que le choix du mot « désespérément » pourrait encore avoir de défaillant par rapport à la réalité. Cet ampliatif est ensuite repris une fois mais aussi prolongé en « toujours » (deux fois) ; « comme le nageur qui se noie », celui qui croit le fait au péril de sa vie, au prix d'une démarche auto-sacrificielle dans laquelle il jette toute son énergie, jusqu'à la mort

¹⁹ *Ibid.*, p. 626.

(« de la dernière force de ses bras »), dans une volonté de préserver un être en devenir qui le dépasse (« l'enfant » ; « l'enfant Avenir ? » se demande-t-on en pensant à *Blanche ou l'oubli*). Ce sauvetage n'a pas la moindre chance rationnelle de réussir mais le croyant s'obstine quand même « contre toute vraisemblance », dans un pari fou de l'espoir contre le réel, et un élan de foi qui est fondamentalement négation de la réalité ; réalité dont le croyant pourra perdre le sens s'il se laisse éblouir par l'espérance, perte de lucidité susceptible, soit dit en passant, de se payer d'une mutilation, le corps en portant les stigmates. Enfin cette croyance est à la croisée d'un amour, dont elle est la mise en œuvre (on croit en la lumière parce qu'on l'aime), et d'un courage (celui de croire, par opposition à la pusillanimité de craindre). La construction par amplification et le rôle des ampliatifs, proprement envahissants, font de ce passage un îlot orphelin dans le flux de la postface. Et, au-delà de l'aveu manifeste qui fait de la contradiction, de la déchirure et du doute l'un des moteurs de l'écriture, une autre confiance se lit peut-être en creux, tapie dans les sinuosités de l'écriture aragonienne : dans ces années-là, a-t-il écrit *Les Communistes* parce qu'il avait toujours cru plus fort qu'il n'avait craint, ou, dans une démarche quasi conjuratoire, pour croire plus fort qu'il ne craignait ?

Faire de l'inscription de l'engagement politique d'Aragon dans l'œuvre la manifestation d'un croire pose malgré tout des problèmes évidents. Il ne nous a pas échappé que notre réflexion, basée sur la mobilisation des sciences humaines au sens large (philosophie, anthropologie, sociologie, sciences politiques, psychanalyse) dans la perspective d'examiner et d'établir une certaine dimension religieuse ou pseudo-religieuse de l'itinéraire d'Aragon en poésie du *Crève-cœur* au *Fou d'Elsa* peut se heurter à une objection majeure, en l'espèce de la réfutation de l'assimilation du communisme à une religion. Dans leur *Dictionnaire critique du marxisme*, Gérard Bensoussa et Georges Labica, tout en reconnaissant la validité, la qualifient de « vieille lune »²⁰. Shmuel Trigano quant à lui, analysant la série des applications subversives de la théorie de la « religion civile » aux systèmes de croyances et de pratiques laïcs, la caractérise comme « la plus bombastique, puisque [l']idéologie [communiste] fut déclarativement athée et

²⁰ Article « Religion », in *Dictionnaire critique du marxisme*, sous la direction de Georges Labica et Gérard Bensoussa, PUF, 1985, p. 987.

développa une attitude radicalement hostile aux religions instituées »²¹. Le caractère extrêmement polémique de l'analogie et le tour parfois violent qu'a pu prendre au cours du XXème siècle la discussion à ce sujet ne contribuent pas à permettre une réflexion apaisée et distanciée des enjeux politiques et éthiques qu'elle a nécessairement charriés avec elle.

Il convient donc de tenter de retracer brièvement la généalogie de cette assimilation et de resituer historiquement et idéologiquement les débats qu'elle a pu susciter. Avant toute chose, il importe de souligner que cette assimilation, et plus généralement les concepts de « religion politique » (Voegelin, 1938 ; Aron 1939) ou de « religion séculière » (Aron, 1941), selon deux formules qui ont fait florès dans la seconde moitié du XXème siècle, en appellent à la notion polysémique, polémique et passablement galvaudée de *sécularisation*. Paradigme politique d'une rare complexité, censé marquer pour les historiens l'entrée dans la modernité, cette notion est apparue dans la philosophie allemande du XIXème siècle et s'est réinventée au cours du siècle suivant, la réflexion s'infléchissant notamment au spectacle de la montée en puissance des régimes totalitaires. Volontiers utilisée comme emblème dans des débats surdéterminés idéologiquement, elle a fait l'objet d'une véritable « querelle »²², d'où une certaine difficulté à la dégager de l'écheveau dans lequel elle est emmêlée. La sécularisation évoque d'abord l'idée d'un retrait de la religion dans les Temps modernes et recouvre, historiquement, la reconstruction des institutions sur une base rationnelle. À ce titre, on peut l'intégrer dans la réflexion plus vaste de Max Weber sur le « désenchantement du monde » consécutif à la rationalisation des sociétés modernes, avec la prétention de la science à un monde « sans reste »²³. Cette première acception aurait comme aboutissement supposé la liquidation des religions via leur neutralisation progressive. Mais la notion évoque aussi le transfert, dans le champ du politique, souvent à l'insu des acteurs qui le composent, de contenus et de modèles issus du champ religieux, la tendance

²¹ Shmuel Triganno, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Flammarion, coll. Champs, 2004, p. 230-231.

²² Ainsi que le formule Jean-Claude Monod dans son ouvrage-somme, *La Querelle de la sécularisation. Théologies politiques et philosophies de l'Histoire de Hegel à Blumenberg*, J.Vrin, coll. Problèmes & Controverses, 2002. Sur la question de l'interprétation à donner au paradigme de la sécularisation, nous renvoyons également à Vincent Delecroix, *Apocalypse du politique*, Desclée de Brouwer, 2016.

²³ On renverra, entre autres, aux conférences de Weber publiées sous le titre *Le Savant et le politique*, Plon, 1959.

étant de considérer que les catégories du politique de la pensée occidentale sont le reliquat ou la réinterprétation de concepts politico-religieux, ou de concepts issus de la théologie. On connaît le fameux théorème de la sécularisation, de Carl Schmitt (1929) : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »²⁴. Cette acception de la sécularisation s'appuie également sur l'idée d'une périodisation de l'Histoire dans une optique eschatologique, et fait de la philosophie de l'Histoire qui se développe à partir du siècle des Lumières le lieu d'inscription d'une doctrine séculière du Salut, dont la pensée de Hegel et de Marx serait en quelque sorte le point d'orgue, l'un postulant l'avènement de l'Esprit, l'autre celui de la société sans classe. C'est le sens de l'ouvrage de Karl Löwith, *Histoire et Salut*, dont l'objectif est de « tenter de montrer sur le plan historiographique que la philosophie de l'histoire provient de l'eschatologie du Salut »²⁵.

Cette conception de l'Histoire comme transposition « sécularisée » de la théologie chrétienne informe le concept de « religion politique » auquel le philosophe autrichien Eric Voegelin consacre un ouvrage en 1938, peu après la proclamation de l'Anschluss par Hitler²⁶. Confronté à des difficultés de conceptualisation, il s'y attache notamment à décrire la façon dont le sacré informe les réalités proprement politiques que sont l'État, la figure du souverain, le peuple. Les années 30, théâtre de la montée des totalitarismes, sont ainsi le creuset d'une intense réflexion sur la question ; au milieu de la Seconde guerre mondiale, Raymond Aron qualifie quant à lui de « religion séculière » tout ce qui ressortit à ces « doctrines » qui « fixent le but dernier, quasiment sacré, par rapport auquel se définissent le bien et le mal »²⁷.

Dans les années 50, la « querelle » refait surface en l'espèce d'un désaccord radical entre Eric Voegelin et Hannah Arendt suite à la publication par la philosophe des

²⁴ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1988, p. 46. La compromission ultérieure de Schmitt avec le régime nazi a contribué à compliquer encore les enjeux idéologiques gravitant autour de la notion.

²⁵ Karl Löwith, Postface de *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2002, p. 251. L'ouvrage de Löwith a été écrit à la fin des années 40, alors qu'il était réfugié aux États-Unis.

²⁶ Eric Voegelin, *Les Religions politiques*, Paris, Le Cerf, 1994.

²⁷ Raymond Aron, « Bureaucratie et fanatisme », *La France libre*, 1941 ; « L'avenir des religions séculières », *Ibid.*, 1944.

Origines du totalitarisme (1951) et à sa recension par son confrère (1953)²⁸. Arendt refuse catégoriquement que le communisme puisse être pensé dans le registre de la religion, cette assimilation témoignant selon elle d'une méconnaissance et d'une incompréhension tant du politique que du religieux. À Voegelin, qui resitue historiquement le totalitarisme comme « hérésie immanentiste » issue d'une dérive sectaire dont les prémices seraient assignables à l'époque du Haut Moyen-Âge européen, elle oppose le caractère absolument inédit au plan historique d'un phénomène selon elle éminemment moderne, et qu'il convient d'étudier comme tel sous peine d'en minorer la dimension irréductible²⁹. À Jules Monnerot, sociologue français auteur de *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XXème siècle* (1949), avec lequel la querelle se poursuit au cours de l'année 1953 dans l'arène de la revue dirigée par Henry Kissinger, *Confluence*, elle reproche une approche qui, conformément aux présupposés des sciences sociales, « ignore méthodologiquement l'ordre chronologique, la localisation des faits, l'impact et l'unicité des événements, le contenu substantiel des sources et la réalité historique en général »³⁰. Elle formule ainsi une critique virulente à l'égard de la propension des sociologues à focaliser sur des « rôles fonctionnels » en eux-mêmes et par eux-mêmes, et à fonder, selon elle, leur réflexion sur la « prémisse fondamentale » que « toute chose a une fonction et [que] son essence équivaut au rôle fonctionnel qu'elle se trouve jouer », pour finir par conclure sur une image qui a fait date : « même si, dans certaines circonstances particulières, il devait arriver que deux choses singulières jouent le même rôle fonctionnel, je ne les tiendrais pas davantage pour identiques que je ne crois que le talon de ma chaussure est un marteau lorsque je l'utilise pour enfoncer un clou dans le mur »³¹. Elle formule par ailleurs à l'égard des sciences sociales en général une critique d'une extrême gravité, puisqu'elle affirme que leur façon de considérer la religion aussi

²⁸ Recension parue dans *Review and Politics* en janvier 1953. Texte traduit par Étienne Tassin et publié dans *Les Origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, coll. Quarto, 2002, pp. 958-967.

²⁹ « A Reply », texte traduit par Étienne Tassin, *ibid.*, pp. 967-974.

³⁰ « Lettre de Hannah Arendt à l'éditeur de *Confluence* en réponse à Jules Monnerot », in *Confluence*, volume 3, n° 3, septembre 1954. Texte traduit par Jacques Dewitte et publié dans *La Revue du MAUSS*, n° 22, *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Éditions La Découverte, octobre 2003, pp. 48-50. L'échange entre Arendt et Monnerot y est repris sous le titre générique suivant : « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? ».

³¹ *Ibid.*

bien que la politique comme une simple fonction de la société a contribué à la confusion intellectuelle qui a partie liée avec l'apparition du totalitarisme.

Notre travail, fondé sur une approche fonctionnaliste inspirée des sciences sociales, tombe de toute évidence sous le coup de la critique d'Hannah Arendt. C'est en effet une entreprise d'analyse basée sur l'analogie que nous prétendons mener, via un examen détaillé et circonstancié visant à établir une sorte de phénoménologie du croire dans l'œuvre poétique d'Aragon. La réflexion qui est la nôtre s'inscrit nécessairement dans l'approche fonctionnaliste du fait religieux d'inspiration durkheimienne, sans pour autant qu'il faille en inférer que nous considérons cette approche comme seule valable, ni que nous subsumons toutes les religions sous un invariant commode qui serait une pure cheville spéculative. La définition *inclusive* de la religion, présumé de notre réflexion, inscrit notre propos dans le cadre d'un itinéraire qui se démarque du premier sens donné à la sécularisation (disparition inéluctable de la religion dans la modernité, résultat d'une rationalisation croissante de la vie humaine et sociale) pour mettre en lumière la validité du second, sécularisation-transfert ou sécularisation-dissémination, avec le champ politique comme réceptacle privilégié des énergies libérées par la récession des religions historiquement instituées. En contexte, dans cette perspective, l'approche fonctionnaliste s'est avérée un outil méthodologique fécond, mettant en évidence la dimension heuristique de la démarche comparative. Pour autant, identité de fonctions ne signifie pas identité de substance, pas plus qu'une analogie n'équivaut à une identification. L'accent mis sur les fonctions permet de montrer qu'à bien des égards, le communisme a pu *tenir lieu de religion* ou qu'en termes de structure et d'institution, il *fonctionnait comme une église*. Nous n'avons pas la prétention d'inférer de cet itinéraire une quelconque définition ou d'essentialiser à son issue quoi que ce soit.

Au plan sémantique, on pourra ainsi conclure non pas à l'identification de l'idéologie totalitaire avec *une religion*, mais affirmer qu'il y a bien *du religieux* dans la relation nouée par un auteur comme Aragon au communisme, comme il y en a au demeurant, à des degrés divers, dans *le politique* au sens large. Bien des historiens l'ont montré, que ce soit à travers l'étude de la Révolution française ou de la « religion civile » qui nimbe et soutient l'entrée en République, et bien des philosophes, de Claude Lefort à

Vincent Delecroix, se sont interrogés sur la permanence du « théologico-politique »³². C'est ainsi à dessein que nous avons écarté de notre intitulé le concept théologique de *foi*, en ce qu'il postulerait d'emblée l'identification du phénomène étudié à un « croire » d'ordre religieux, au sens des religions occidentales instituées. Indépendamment des précautions exigées par la démarche comparative, l'extrême plasticité, la diversité des formes que revêt dans l'œuvre d'Aragon ce qu'il nomme lui-même « goût de l'absolu » nous semble interdire un tel choix, qui paraît réducteur au regard de la dimension ontologique de ce besoin chez l'homme Aragon. Nous y aurons néanmoins recours dans toute analyse faisant explicitement appel à la religion comme comparant, et bien évidemment quand il est utilisé par les acteurs historiques eux-mêmes. Le souci de généricité est également la raison pour laquelle nous privilégions autant que possible, quand cela ne malmène pas trop la syntaxe, le verbe substantivé au substantif « croyance », dont le sens en français est fréquemment connoté péjorativement, la croyance étant parfois assimilée à une superstition. C'est là la marque du discrédit moderne qui pèse sur l'acte de croire, résultat des démêlés de la philosophie avec la religion, et fruit de la marginalisation de cette dernière. Ce choix fait sens également en écho à l'œuvre d'Aragon, qui recourt bien plus fréquemment au verbe qu'au substantif, probablement pour sa dimension active, les différentes nuances de procès qu'il autorise, et l'éventail des temps disponibles.

Nous entendons par ailleurs le « croire » au sens où Michel de Certeau peut le caractériser non pas comme contenu, programme, dogme ou rassemblement d'énoncés, mais en mettant l'accent sur la relation d'un sujet à un objet, sur l'investissement d'un sujet dans une proposition plus que sur la proposition elle-même. Ainsi le croire sera-t-il toujours posé à l'horizon de notre réflexion comme le fait d'une relation, par essence fluctuante, variable, traversée par l'incertitude, et non comme un rapport à un ensemble préétabli d'articles de foi. Il ne saurait dans cette perspective être considéré comme une modalité épistémique faible de la connaissance, ce qui est cru n'ayant jamais le statut, la disponibilité de l'objet scientifique, que l'on peut produire à la demande une fois qu'il a été défini. Les analyses de Danièle Hervieu-Léger, soucieuse de se dégager du recours

³² Nous renvoyons à Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », repris dans *Essais sur le politique. XIXème-XXème siècle*, Le Seuil, coll. Points, 1986, ainsi qu'à Vincent Delecroix, *op. cit.*

systématique au christianisme comme mètre-étalon lorsqu'il s'agit de tenter la saisie du phénomène religieux, défaut méthodologique récurrent chez les sociologues occidentaux, rejoignent celles de de Certeau dans l'accent mis sur l'action, faisant du croire « la croyance en actes, la croyance vécue »³³. Son apport original, particulièrement stimulant dans la perspective de notre sujet, a consisté à mettre en évidence la relation entre croire et mémoire, la spécificité du croire religieux consistant selon elle à « en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition »³⁴.

Le recours à l'infinitif nous a intéressé par ailleurs par la polysémie qu'il autorise : ainsi que le constate l'anthropologue Jean Pouillon dans ses « Remarques sur le verbe 'croire' », ce verbe français « a ceci de paradoxal qu'il affirme aussi bien le doute que l'assurance », « croire » pouvant exprimer une conviction, mais aussi la nuancer, signifiant alors « je ne suis pas sûr » - ceci pour le versant subjectif de la croyance. Sur le plan de la construction verbale, donc du rapport à l'objet, le flottement est également de mise puisqu'en fonction du type de complément, le sens variera considérablement : « 'croire à...' , c'est affirmer une existence ; 'croire en...' c'est avoir confiance ; 'croire que' c'est se représenter quelque chose d'une certaine façon »³⁵. Nous nous autoriserons donc à parcourir toute la gamme de cet éventail sémantique en fonction des besoins de l'étude, en contexte.

Pour revenir sur le verdict d'Hannah Arendt, nous pensons enfin avec Jules Monnerot que, plutôt que de faire le lit des idéologies totalitaires, la démarche consistant à éclairer le fonctionnement du communisme par la référence au religieux a pour vocation et conséquence première de défaire son pouvoir de fascination en objectivant de manière quasi chimique une bonne part des ingrédients qui le composent. Monnerot, qui écrivait en 1953, à l'acmé de la Guerre froide, put ainsi répliquer à Arendt que « l'application de la vérité historique au moment même de la conception (au sens biologique) du mythe peut réellement aider à sa destruction »³⁶. Face à ce qu'il considère comme un fait religieux

³³ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 2008, p. 109-110.

³⁴ *Ibid.*, p. 121.

³⁵ Jean Pouillon, « Remarques sur le verbe 'croire' », *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par Michel Izard et Pierre Smith, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1979.

³⁶ « Lettre de Jules Monnerot à l'éditeur de *Confluence* », in « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ? », *op. cit.*, p. 49.

ou pseudo-religieux, il revendique avec vigueur la démarche sociologique, en cause dans le point de vue « à la fois profane et profanatoire » qu'on lui reproche. Accusé de « blasphème » par Arendt, il en vient ainsi à l'interroger sur le lieu depuis lequel elle pense, affirmant que « la sociologie comparative scandalise le fidèle d'une religion révélée », dans la mesure où, « pour un tel croyant, le mot 'religion' n'a pas de forme plurielle »³⁷. De fait, c'est essentiellement pour les communistes restés à l'intérieur du cercle et pour certains spécialistes de sciences politiques que l'analogie avec le religieux fait problème. On peut au contraire constater à quel point cette assimilation est répandue chez les « communistes repentis », et combien elle semble signifiante à qui établit un travail de recensement concret un tant soit peu sérieux des points de recoupement et d'achoppement. Un article très circonstancié de Marc Lazar, « Communisme et religion »³⁸, nous offre une telle étude, qualifiée plaisamment par son auteur de « jeu des sept erreurs ». Faisant une mise au point sur les (nombreux) arguments en faveur de cette thèse comme sur les conflits de mitoyenneté qui opposent les deux entités, il relève de manière synthétique leurs différences principales : salut collectif venant de l'homme côté communiste, salut individuel venant de Dieu côté chrétien ; absence de transcendance et absence de solution donnée au problème de la mort dans le communisme ; différence de structure de l'acte de foi, basé au fondement des religions de la foi sur « un *non-su* conscient »³⁹, par opposition à la prétention du marxisme à la scientificité. Ces objections – sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir – ne sauraient suffire à faire obstacle à une démarche comparative posée et entendue comme telle. Pour clore sur le rejet catégorique d'Hannah Arendt, une approche par le prisme du sujet nous semble indispensable, et c'est bien celle que nous entendons adopter à partir de l'œuvre d'Aragon. Il convient pour cela de resituer l'appréhension fonctionnaliste de la religion dans le périmètre plus vaste de la réflexion weberienne sur la récession du religieux liée à l'entrée dans la modernité afin de mettre en relief l'idée que le communisme a pu, comme n'importe quelle idéologie, répondre à certains besoins existentiels afin de permettre à l'individu de « combler les déficits cognitifs, moraux et ontologiques qu'il

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Marc Lazar, « Communisme et religion », in *Rigueur et passion. Mélanges offerts en hommage à Annie Kriegel*, sous la direction de Shmuel Trigano, Stéphane Courtois, Marc Lazar, Cerf/L'Âge d'Homme, 1994.

³⁹ Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977, p. 15.

ressent intensément et [d']y déverser le trop-plein de conscience qui l'aspire vers quelque chose d'indicible »⁴⁰. Concrètement, cette théorie des besoins se traduit, entre autres, par le constat d'Edgar Morin : « J'ai chevauché l'Histoire. J'étais au Parti communiste.[...] Il fallait à tout prix croire en l'Histoire, c'était la seule chose qui restait aux athées révolutionnaires »⁴¹. Mais elle transparaît aussi en filigrane dans ces mots d'Aragon, à qui nous rendons la parole :

*À toutes les époques, les gens de mon espèce ont vécu avec la perspective d'une utopie. Dans les temps modernes, il n'y a pas besoin de mettre les points sur les i. Mais avant, c'était Dieu, le paradis, ou simplement la bonté. Avoir parcouru tout cet espace qui va de l'autre guerre à la guerre d'Espagne, sans un mot de ce qui se passait là-bas... je veux dire en URSS...*⁴²

Quand bien même la question du croire travaille l'œuvre d'Aragon, et peut-être en raison du caractère subversif de l'assimilation du communisme à une religion et de l'écueil épistémologique qu'elle représente, le sujet n'a pas été abordé frontalement par la recherche aragonienne, encore qu'il traverse de nombreux colloques consacrés à des monographies de l'écrivain (notamment *Le Roman inachevé*, *La Semaine sainte* et *Le Fou d'Elsa*) et de nombreux essais critiques. On pense essentiellement aux travaux de Daniel Bounoux, dont bien des articles témoignent d'une sensibilité particulière à la dimension existentielle de cette question pour Aragon, et dont le *Vocabulaire d'Aragon* comporte une entrée « croyance » qui pointe notamment la façon dont elle noue avec une cohérence très forte les dimensions politique, érotique et esthétique dans l'œuvre. *La Confusion des genres* offre également une mise au point synthétique et très stimulante sur ces aspects, et la Notice de *La Mise à mort* une plongée abyssale dans les méandres de la conscience déchirée du narrateur de « Murmure ». Roselyne Waller a quant à elle, dans l'essai tiré de sa thèse, *Aragon et le père, romans*, consacré des pages à la fois lumineuses, sagaces et sensibles à la façon dont s'articule la question du père à celle de l'ordre symbolique, et

⁴⁰ Jean Baechler, « Religion », in Raymond Boudon, *Traité de sociologie*, PUF, 1992, p. 453.

⁴¹ Edgar Morin, *Autocritique*, [1959], 2012, p. 21.

⁴² Aragon, *Blanche ou l'oubli*, « Et toi, ta grande passion ? », *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome V, 2008, p. 471.

à celle de la religion. Mais aucune analyse d'envergure ne s'est attelée à une lecture diachronique dans l'œuvre de la topique fondamentale que représente le croire, et de manière générale sur le versant politique c'est essentiellement la dimension publique de l'engagement qui a été traitée, notamment via un recueil d'articles consacrés à *L'Engagement d'Aragon*, et surtout un numéro très dense des *Recherches croisées Aragon Elsa Triolet* dédié à *Aragon politique*. C'est au fond dans une thèse ne portant pas exclusivement sur Aragon que cette question du croire, en ce qu'elle noue politique et religieux, a été abordée de la façon la plus incisive et la plus fouillée, le travail monumental et magistral de Reynald Lahanque sur le réalisme socialiste, *Le Réalisme socialiste en France (1934-1954)*. Il s'agit au demeurant, hormis la Notice que lui consacre Marie-Thérèse Eychart dans la collection de la Pléiade, et la présentation de Wolfgang Babilas dans ses *Études sur Louis Aragon*, du seul commentaire de fond qui ait été effectué sur le recueil *Brocéliande*, grand oublié, avec *Mes caravanes*, de la critique aragonienne. Si le jugement esthétique peut motiver la relégation du recueil de 1954, il n'en va assurément pas de même pour celui de 1943. Il faut enfin rappeler les apports décisifs de la thèse d'Olivier Barbarant, *L'Opéra de la personne : le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon, de Les Yeux et la mémoire (1954) à Les Poètes (1960)*, dont nous avons bien souvent rencontré les analyses en ce qui concerne les conséquences proprement poétiques, en termes de justesse tonale, de variété rythmique comme de richesse lexicale, du réglage du rapport du sujet à son propre discours.

Nous partirons donc de l'hypothèse que le besoin de croire a rencontré pour Aragon dans l'utopie politique véhiculée par le communisme à la fois un cadre et un adjuvant dont les effets sont déterminants sur son œuvre, et plus particulièrement sur son œuvre poétique. Occasion d'une topique d'une grande richesse, la question du croire y engage en effet une poétique spécifique, que ce soit dans les formes utilisées ou dans le type d'adhésion, de réception requis. Un certain rapport de la poésie à la circonstance biographique comme un certain rapport au lecteur, à l'histoire du genre, aussi, ont ainsi été décisifs dans le choix du corpus poétique. Aragon n'affirme-t-il pas lui-même que « [sa] biographie, elle est dans [ses] poèmes, et à qui sait les lire, autrement claire que

dans [ses] romans »⁴³ ? Il motive par ailleurs le choix du poème en 1939 par « la considération de l'audience de la poésie »⁴⁴. Cette articulation plus étroite du sujet à lui-même comme au lecteur que requiert le poème fait nécessairement du genre poétique un périmètre d'expression privilégié pour s'affronter au « calvaire » de la « croix de croire »⁴⁵, jusqu'à la mise à l'épreuve et à la mise en crise du chant. Notre hypothèse anthropologique est ainsi doublée au plan esthétique d'une réflexion sur le poème comme recueil, mais aussi comme vecteur et catalyseur du croire. Le long compagnonnage d'Aragon avec cette passion lui aura permis d'arpenter le territoire des ressources, et *a contrario* des impuissances du poème. La réussite esthétique variable devient le révélateur ou le symptôme d'un réglage plus ou moins juste du sujet à sa parole comme au risque et au doute inhérents à toute relation de croyance. Le poème fonctionne ainsi comme sommation éthique et mise à l'épreuve d'une forme d'authenticité de parole et de fidélité à soi-même, pour qui a eu comme Aragon le souci de « prendre l'événement à la gueule »⁴⁶, au risque parfois de se perdre dans « l'épais taillis du siècle »⁴⁷.

Notre étude commencera par montrer que c'est à la faveur d'un conflit comparé par certains à une « guerre de religion »⁴⁸ qu'Aragon peut renouer avec le poème après des années de silence poétique. Comme retrempée dans l'adversité, l'écriture poétique est le vecteur privilégié d'une foi polymorphe qu'elle reflète autant qu'elle l'alimente. Alors même que la situation historique (l'invasion puis la reddition de la France) comme les circonstances plus proprement politiques (la dissolution du Parti communiste) autorisent et contraignent à la fois Aragon à enrichir le *credo* marxiste de sèmes connexes suscités par les circonstances, donc à injecter un minimum de jeu dans le rapport à l'absolu qu'il s'est choisi, il témoigne d'une remarquable faculté à « prendre son rêve où [il] le trouve »⁴⁹, c'est-à-dire à mobiliser des références et ressources proprement religieuses

⁴³ *C'est là que tout a commencé*, Préface aux *Cloches de Bâle*, OR, tome I, p. 708.

⁴⁴ *Aragon parle avec Dominique Arban*, Seghers, 1968, p. 134.

⁴⁵ Aragon, « Journal de Zaïd », VI. La Grotte, *Le Fou d'Elsa*, OPC, tome II, p. 847.

⁴⁶ Aragon, « Parole du montreur de ballet », III. 1490, *ibid.*, p. 664.

⁴⁷ Aragon, « Hölderlin », in *Les Adieux*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 1140.

⁴⁸ Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Le Seuil, 2005, p. 210.

⁴⁹ Titre d'un article d'Aragon dans *Les Lettres françaises*, n° 956, 14-20 décembre 1962, « Prendre son rêve où on le trouve ou *Les ennemis* ».

pour les détourner de leur ancrage d'origine et les orchestrer dans la perspective de susciter non seulement l'adhésion mais aussi l'action des lecteurs.

Mais la dimension militante des textes de la Résistance ne doit pas occulter la vocation réflexive ni la tonalité fréquemment conjuratoire de ces poèmes : la voix d'abord fragile d'Aragon joue ainsi fréquemment de la surenchère comme esthétique compensatoire. Si elle gagne progressivement en force pour acquérir une véritable tonalité prophétique, c'est aussi qu'acceptant de « témoigner » pour les martyrs de Châteaubriant, Aragon entre dans une chaîne testimoniale qui le légitime et l'engage à la fois en tant que croyant. Prompt à greffer le motif amoureux sur le motif politique (*Les Yeux d'Elsa*), virtuose dans l'alliance du référentiel marxiste aux merveilleux païen et chrétien dans une poésie qui épouse les schémas eschatologiques propres à la religion catholique pour les mettre au service d'une évidente visée pragmatique (*Brocéliande*), il fait également fond sur le mouvement inverse de métamorphose de l'Histoire en légende via la célébration de la geste des héros français. Aragon s'avère ainsi au fil des années de guerre un exceptionnel producteur d'emblèmes vivants.

L'évolution de sa relation à l'expression et à la gestion de la croyance pendant et au-delà des années de guerre et d'Occupation, et notamment au moment de l'entrée en Guerre froide, nous permet ensuite d'observer un mouvement en deux temps similaire à celui qui a été formalisé par bien des analystes du fait religieux, historiens, sociologues ou anthropologues : après une phase créative et ouverte tant sur le plan des contenus que des formes, le religieux connaît une période de décélération qui est aussi celle de sa fixation et de son institutionnalisation, infiniment plus pauvres à tous niveaux et d'une assise plus restreinte. Surexploitée dans les années 50, la figure des martyrs voit ainsi l'accent se déplacer massivement sur la commémoration, la dimension pragmatique s'effaçant au profit de la défense de l'héritage du PCF, dans une visée de contrôle de l'orthodoxie sur fond de durcissement idéologique.

Mué peu à peu en administrateur des rites et liturgies liés à la célébration et au culte du patrimoine communiste (*Mes caravanes*), Aragon se trouve pris dans la dynamique violemment antagoniste qui envahit la scène politique internationale au début des années 50. Saisi par la fièvre obsidionale qui s'empare d'un Parti communiste par ailleurs traversé de conflits internes, il produit avec *Les Yeux et la mémoire* un « poème »

proprement illisible, tant sur le plan de la cohérence globale que de la qualité esthétique. Symptôme d'une crise aiguë du croire, que trahit la calcification d'une pulsion croyante repliée sur les articles du *credo* marxiste, qu'extériorise par ailleurs la volatilité d'une instance énonciative dont les accents péremptores ne sauraient compenser la profonde fracture, le recueil débouche sur le sacrifice de la parole poétique sur l'autel de la militance, quelles que soient par ailleurs les tentatives de rémunérer l'indigence par la gesticulation oratoire ou de rameuter le sacré en affublant le poème des oripeaux de la liturgie. Forçant la voix pour lutter contre le doute, Aragon fait l'expérience, aux dépens de l'œuvre, de l'éthique du poème, lequel ne résiste pas au déni. « Le chant ne s'accommode pas qu'on mente »⁵⁰ constatera quelques années plus tard le Fou.

C'est probablement l'une des leçons tirées par l'auteur de l'impasse du recueil de 1954. Encore une fois, et comme après la crise poétique du début des années 30, Aragon avec *Le Roman inachevé* « se retrouve », renouveau qui passe nécessairement par une réinvention formelle et un affrontement par les moyens de la langue de la crise personnelle. La part consacrée au politique y est très circonscrite, reléguée dans les marges d'un mouvement d'anamnèse autobiographique qui fait la part belle aux années de jeunesse, sous-représentant de manière flagrante le passé proche, et c'est essentiellement sous la forme de l'effraction (de la prose dans le poème, de l'année 1956 dans celle de 1917) que se dit le traumatisme lié à l'ébranlement de l'idéal. La plainte prend ici la place de l'aveu, passablement escamoté, probablement interdit par la neutralisation des effets du rapport Khrouchtchev dont se rend responsable le PCF. Dans des proses échevelées, Aragon y lève le voile sur la permanence d'un tropisme passionnel qui fait de lui le sujet captif de « ce qu'[il] aime », d'où la propension à la posture sacrificielle pour se prémunir contre les conséquences délétères d'une déflation de l'absolu. S'il effectue une analyse lucide des pièges de l'utopie, le recueil reste pour autant profondément ambivalent, voire contradictoire, hormis en ce qui concerne la montée en gloire de la figure d'Elsa, relai providentiel d'une croyance mutilée, présentée comme objet heureux de l'élan fusionnel.

⁵⁰ Aragon, « Mouharram », « Et commence l'An 897 de l'Hégire », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 752-753.

C'est avec la « songerie » où l'emporte « la Grenade aux derniers jours, la Grenade assiégée par les Rois Catholiques »⁵¹ que dans *Le Fou d'Elsa*, livre-somme à bien des niveaux, rétrospectif et prospectif quant à l'œuvre à venir, Aragon se soustrait et s'affronte à la fois à la terrible réalité du XXème siècle. Le constat de faillite de l'utopie y est exprimé sur le mode de la transposition, les époques et les « tragédies » se télescopent dans le « miroir-temps », tandis que l'amour qui « seul demeure », présenté comme unique absolu désormais, permet de sauver *in extremis* le besoin d'infini.

⁵¹ Aragon, *Le Fou d'Elsa*, I. Grenade, *op. cit.*, p. 493.

Première partie : Nécessité de la poésie en temps de détresse

I. L'humanisme, foi séculière

1. Une « guerre de religion »

La Seconde Guerre mondiale, opposant les Alliés à l'Allemagne nazie, présente une physionomie bien différente de la précédente : certes déterminée par des enjeux nationaux et des rivalités témoignant d'intérêts géopolitiques divergents, elle voit avant tout s'affronter sur la scène de l'Histoire des valeurs violemment antagonistes. D'où une fréquente appréhension du conflit en termes manichéens et sa description récurrente sous la forme d'une « lutte entre le bien et le mal », le lexique religieux semblant seul à même de rendre compte de la dimension axiologique de l'opposition. « Drame religieux »⁵² selon Simone Weil, sans illusion sur l'Allemagne nazie pour y avoir séjourné en 1932, cette guerre s'apparente selon Gerhard Leibholz, juriste allemand ayant émigré en Angleterre en 1938, à une « guerre de religion » dont dépendrait le destin de l'humanité. C'est le constat qu'il pose lors d'une conférence tenue à Oxford en 1942 :

*Les pays occidentaux mènent actuellement une guerre au nom de principes, de valeurs et d'idées universelles. Pour cette raison, on a comparé le conflit en cours à une sorte de croisade, ou à une guerre sainte, ou à une guerre de religion.*⁵³

Si la triste prérogative d'une conscience précoce et aiguë de la barbarie nazie revient aux intellectuels souvent juifs acculés à l'émigration, le camp progressiste dans son ensemble prend conscience au fil des années de guerre de l'antihumanisme absolu qu'incarne l'Allemagne hitlérienne, et engage à cette occasion une démarche réflexive de

⁵² Simone Weil, « Cette guerre est une guerre de religions », in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 2^e édition, 1957, p. 105-106.

⁵³ Gerhard Leibholz, *Politics and Law*, Leyden, A. W. Sythoff, 1965, p. 118. Cité par Emilio Gentile, in *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Le Seuil, coll. La couleur des idées, 2005, p. 210.

réappropriation de ses valeurs, dont les valeurs chrétiennes. Roosevelt parle notamment de l'« héritage divin » que constitue l'égalité des hommes entre eux :

Nos ennemis sont animés par un cynisme brutal, par un mépris impie pour le genre humain. Nous sommes mus par la foi qui refait surface, traversant les époques, depuis le premier livre de la Genèse : « Dieu a créé l'homme à son image ».

Nous luttons pour rester fidèles à cet héritage divin. Nous combattons, comme ont combattu nos pères, pour défendre le principe selon lequel tous les hommes sont égaux devant Dieu. Sur le front opposé, il y a ceux qui luttent pour détruire cette foi profonde et pour créer un monde à leur image – un monde de tyrannie, de cruauté et d'esclavage.⁵⁴

La foi dont se réclame Roosevelt combine avec un œcuménisme fédérateur les différents sèmes traditionnellement associés au terme. Elle est évidemment référée ici à la croyance en une religion, sens associé dans le monde occidental aux dogmes du christianisme, mais elle embrasse également l'acception profane qui découle par analogie du sens religieux, celle de croyance fervente en un principe par une adhésion profonde de l'esprit et du cœur, propre à emporter la certitude, le principe étant en l'occurrence celui de l'égalité des hommes entre eux. Enfin, vécue comme mise en œuvre d'une fidélité, cette foi ranime le sens originel lié à l'étymologie latine, associant ainsi l'expression d'un engagement et d'une confiance à celle d'une croyance. Nombreux seront ceux, aux États-Unis comme ailleurs, à considérer comme supra-politique le lien qui unit les Alliés, en ce qu'il serait « régi par une promesse de caractère moral et religieux », selon les termes de Benedetto Croce⁵⁵.

Dans un conflit de ce type apparaît de manière criante la nécessité de faire fond, outre les forces matérielles, sur des forces morales qu'il s'agit de galvaniser. Raymond Aron, qui amorce dans son exil londonien sa réflexion sur les religions totalitaires, le souligne avec sagacité : « Pour vaincre les légions national-socialistes, il ne suffit pas d'opposer tank à tank et avion contre avion ; il faut aussi dresser idée contre idée », de

⁵⁴ Message annuel au Congrès du président Roosevelt, 2 Janvier 1942. Cité par Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 210.

⁵⁵ Benedetto Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, volume I, Rome-Bari, Laterza, 1973, p. 52. Cité par Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 210.

façon à insuffler dans le camp de la liberté « une foi aussi ardente que celle qui entraîne les mercenaires de la tyrannie à la conquête du monde »⁵⁶.

C'est en effet avant tout dans le camp ennemi que s'origine la dynamique de la croisade, au sens d'offensive militaire doublée de volonté d'évangélisation – la nature de la « bonne parole » n'entrant pas ici en ligne de compte. C'est également du camp nazi qu'émane la dimension pseudo-religieuse du conflit, qui ne gagnera les « croisés » alliés que par réaction : les ferments religieux sont à chercher dans la sacralisation de la politique dont procède le nazisme, qui donne une nouvelle jeunesse au pangermanisme en lui fournissant opportunément l'étayage pseudo-scientifique du dogme de la supériorité de la race aryenne. Les intellectuels antifascistes en auront très tôt conscience, comme en témoigne l'assimilation du nazisme à une « croisade contre l'esprit », dans l'éditorial du numéro spécial que *Commune* consacre à « L'humanisme allemand » en février 1939, texte signé « Commune » mais écrit par Jacques Decour, et repris par Aragon au tome IX de son *Œuvre poétique*. On peut notamment y lire :

*Négation de toute valeur généralement humaine, de toute vérité, soumission de la culture aux buts politiques de l'État : nous sommes en présence d'une croisade contre l'esprit, au nom du principe antihumaniste de la race.*⁵⁷

Hypostase de l'État et de la race, barbarie, fanatisme, expansionnisme : les aspects les plus caractéristiques du nazisme sont clairement mis en lumière par Decour début 1939, et posés comme antithétiques à la conception de l'homme qui prévaut dans le monde civilisé. C'est donc bien face à la négation de l'humain que représente le nazisme qu'il convient de retrouver et de réaffirmer les valeurs essentielles de l'humanisme, afin de faire remonter à la conscience collective ce fonds latent sédimenté à travers les âges, de manière à lui rendre sa force de principe actif. Les difficiles années trente sont à cet égard dans le camp antifasciste le théâtre d'un travail didactique d'anamnèse et de réappropriation des valeurs progressistes, entreprise à vocation à la fois défensive et conjuratoire. En 1939, face à la montée des périls, l'humanisme est dans l'arène, en tenue

⁵⁶ Raymond Aron, *L'Homme contre les tyrans*, Gallimard, 1946, p. 190.

⁵⁷ *Commune*, n°66, février 1939, numéro spécial consacré à l'humanisme allemand. Repris dans la première édition de *L'Œuvre poétique*, Livre Club Diderot, notée ultérieurement *OP*, tome IX, p. 22. Les deux éditions successives de *L'Œuvre poétique* ne seront sollicitées que lorsqu'elles sont seules à fournir un texte.

de combat, et la représentation que l'on s'en fait est nécessairement militante, comme le souligne clairement Decour quand il oppose à la force pangermaniste « l'humanisme militant de la France » qu'il caractérise comme « *le glaive au service de l'esprit* »⁵⁸.

2. De la Renaissance au marxisme : une définition composite pour une « foi rationnelle »

À l'issue de ces années d'une interminable et éprouvante propédeutique pour les antifascistes, il n'est guère surprenant que la définition que donne Decour de l'humanisme, en ouverture de l'article de *Commune*, soit au diapason de la gravité de l'heure. Ni qu'elle fasse la part belle au lexique religieux, indépendamment d'un contenu qui valorise essentiellement les acquis des Lumières, dans le prolongement de l'humanisme de la Renaissance :

*Qu'est-ce que l'humanisme ? C'est une foi rationnelle dans la valeur et la dignité de l'homme, un respect civilisé de la liberté, un culte militant de sa raison. Les humanistes de tous les temps ont pensé que les hommes étaient frères par l'esprit comme par le corps, que la raison était un bien commun de l'humanité. Ils ont prévu et constaté la domination croissante de l'intelligence humaine sur la nature, ils ont eu la conviction que la science et la culture conduisaient l'humanité vers le progrès, et ils ont souvent sacrifié leur vie à cette conviction.*⁵⁹

À la fois péremptoire et labile, cette définition dissimule derrière la façade de sa fermeté assertive le caractère éluusif de certains de ses présupposés, dont elle se garde bien d'affronter les contradictions internes. L'ouverture donne le ton d'emblée avec, posée comme allant de soi, la notion équivoque de « foi rationnelle », matrice d'un double jeu sémantique filé jusqu'à son terme. Tressant avec une désinvolture candide les sèmes de la religion à ceux de la raison, la définition progresse au bord d'un gouffre qu'elle fait mine d'ignorer. L'humanisme est en effet, selon Decour, une construction rationnelle fondée sur la science, la raison, la culture, la civilisation, et légitimée par l'histoire de l'humanité comme par la maîtrise de l'homme sur son environnement ; mais c'est aussi, simultanément, le fruit d'une foi en l'homme, l'émanation d'une conviction inébranlable, qui s'extériorise comme toute religion dans l'expression d'un culte, et peut réclamer de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 25. Les italiques sont de Decour.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

ses desservants le tribut ultime : le sacrifice de la vie humaine. On peut donc à certains égards assimiler l'humanisme aux religions instituées, sinon dans son contenu, d'apparence profane (c'est l'homme qui est révééré, et non Dieu), du moins dans certaines de ses formes.

Au-delà de ce double signifié, suffisamment manifeste et explicite, reste à s'interroger sur la dynamique oxymorique d'une expression comme « foi rationnelle », qui ne peut manquer d'entraîner dans la pratique querelles de territoire et difficultés de cohabitation : c'est là l'impensé de la définition de Decour. De manière assez paradoxale, loin d'entrer en conflit, les deux systèmes de références ainsi juxtaposés semblent conjuguer leurs forces, se débarrassant au passage des scories qui pouvaient les affaiblir individuellement. Ce mouvement contre-intuitif d'étayage réciproque mérite une observation attentive. Mariage improbable d'une foi tempérée par l'exercice de la raison et d'une raison retrempée aux sources de la foi, l'humanisme ainsi défini joue sur les deux tableaux, en conjuguant puissance de mobilisation du champ religieux et autorité légitimante de la référence à la raison.

La raison a en effet tout à gagner à se réchauffer au foyer du culte propre aux religions instituées, dont la valeur en tant que dispositif collectif d'adhésion reste inégalable ; à l'autre extrémité, la refonte de la foi au contact de la raison fonctionne comme une fondation en droit, donc une légitimation – le manque de fondement étant considéré par les libres penseurs comme le talon d'Achille des religions, volontiers ravalées au rang de superstitions. Fièbre des renforts de la raison, la foi quitte ici les parages de l'irrationnel ou de l'impénétrable qui sont sa demeure ordinaire dans le monde occidental. La religion chrétienne en effet l'y cantonne, elle qui oppose une catégorique fin de non-recevoir aux tentatives d'explication ou de justification, quand elle ne va pas jusqu'à considérer l'irrationalité comme critère d'authenticité de la croyance : on pense ici à l'apocryphe *credo quia absurdum* attribué à Tertullien, qui semble entériner la disjonction entre foi et raison. C'est ainsi que Freud l'interprète et le commente, expliquant que « cela veut dire que les doctrines religieuses sont soustraites aux revendications de la raison, qu'elles sont au-dessus de la raison »⁶⁰. Nietzsche voit quant

⁶⁰ Freud, *L'Avenir d'une illusion*, PUF, Quadrige, 1995, p. 29.

à lui dans la fin de non-recevoir que la devise de Tertullien oppose avec morgue à toute tentative de discussion ou de réfutation l'expression même du fanatisme :

[...] le postulat de chaque croyant de n'importe quelle tendance était de ne pouvoir être réfuté ; si les raisons contraires se montraient très fortes, il lui restait toujours la possibilité de dénigrer la raison en général, et peut-être même d'arborer, drapeau du fanatisme extrême, le credo quia absurdum.⁶¹

Représentatif des démêlés séculaires de la religion et de la raison, le verdict de Nietzsche montre bien que le mouvement de rejet est réciproque. À l'ostracisme de la raison par la religion répond en effet la disqualification de cette dernière par la science et la philosophie. Il semble donc qu'en matière de défiance, religion et raison se le rendent bien.

Or, avec l'humanisme défini comme « foi rationnelle », une tentative de (ré)conciliation s'ébauche. S'inverse notamment la suspicion de mise dans les religions instituées à l'égard des entreprises de rationalisation ou d'intellectualisation du dogme, perçues comme présomptueuses ou sacrilèges. À l'opposé d'une conception de la foi comme acceptation volontaire et assumée de son ignorance par un homme toujours sous la tutelle de Dieu, la croyance en l'homme revendiquée par Decour procède avant tout d'une conviction progressiste qui s'articule autour de la notion d'émancipation par l'exercice de la raison et de la connaissance. Cette conviction est elle-même le fruit d'une construction rationnelle dans laquelle la notion de preuve joue un rôle fondamental : la foi humaniste telle que la conçoit Decour se fonde en effet sur une démarche de nature scientifique dans laquelle la pensée théorique est systématiquement soumise au verdict de l'observation empirique (« ils ont *prévu* et *constaté* la domination croissante de l'intelligence humaine sur la nature »). C'est parce que les humanistes *voient* qu'ils *croient*, pourrait-on dire : Saints Thomas d'un genre nouveau, ils incarnent la valorisation du scepticisme, à l'opposé du discrédit jeté en religion sur l'incrédulité.

Dans cette nouvelle foi laïcisée, c'est bien l'homme qui est la valeur suprême – « le matériau le plus précieux », dirait Staline. La définition de Decour doit évidemment beaucoup aux Lumières comme à Descartes (on y entend un écho de sa volonté de nous rendre, grâce au développement des connaissances et de la science, « comme

⁶¹ Nietzsche, *Humain trop humain*, § 630, tome 1, Gallimard, Folio Essais, 1988, p. 329.

maîtres et possesseurs de la nature », le « comme » préservant les prérogatives de Dieu), mais elle présente aussi incontestablement, au-delà de cette filiation en ligne directe, un certain air de famille avec une doxa marxiste volontiers scientiste elle-même inspirée de Descartes. Thorez fait d'ailleurs du philosophe français une sorte de grand-père spirituel des matérialistes du XXème siècle, et l'on sait que le PCF célèbre avec faste sa mémoire en 1937, année du tricentenaire du *Discours de la méthode*⁶². Rappelons qu'Aragon lui-même rend hommage à Descartes en reprenant les vers d'un texte atypique du philosophe, le ballet dansé *La Naissance de la paix*, qu'il agrémente de textes en prose. Descartes et les Encyclopédistes revisités par l'anthropocentrisme radical propre au marxisme débouchent ainsi sur une définition de l'humanisme dont a été évincé ce qui retenait encore l'homme de se substituer au créateur, le fameux « comme » de la formule cartésienne, dernier garde-fou qui subsistait face au fantasme de maîtrise absolue de l'humain sur son environnement.

Loin de constituer un ensemble homogène, l'humanisme volontariste que les intellectuels antifascistes entendent opposer au nazisme, « religion de l'homme » composite forgée dans le creuset des années 30, puise donc à des sources variées, dont bien évidemment la vulgate marxiste.

II. « Poésie et défense de l'homme »⁶³

C'est cette conviction humaniste doublée d'une conscience aiguë du péril de l'heure qui animera les poètes de la Résistance, si l'on en croit Pierre Seghers pour qui cette poésie est « celle de l'homme en danger de mort »⁶⁴, défendu par des auteurs se réclamant du même « parti de la Foi » ou « parti de l'Espérance »⁶⁵. Le vocabulaire

⁶² « Nous sommes des marxistes-léninistes, des partisans convaincus du matérialisme dialectique, théorie d'avant-garde du prolétariat révolutionnaire. Nous sommes par là les héritiers authentiques et les continuateurs de la pensée des matérialistes français du XVIIIème siècle, des grands Encyclopédistes, eux-mêmes fils spirituels de cet autre philosophe français, Descartes, dont nous avons célébré récemment la mémoire. » (Rapport présenté à l'assemblée des cadres du 26 octobre 1937, au Palais de la Mutualité, *Œuvres*, tome 14, p. 162. Cité par Pierre Hentges, in « Maurice Thorez et la tradition nationale »)

⁶³ Titre d'un article paru anonymement dans *Almanach des Lettres françaises*, fascicule collectif publié par *Le Comité National des Écrivains*, mars 1944. Repris dans *OP*, tome X, pp. 11-22.

⁶⁴ Pierre Seghers, *La Résistance et ses poètes (France 1940/1945)*, Seghers Éditions, 1974, p. 27.

⁶⁵ Termes employés par le poète Guillaïn de Bénouville, cité par Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 240.

religieux (« foi », « espérance ») ici greffé sur le politique corrobore nos analyses quant à la dimension extrapolitique d'un conflit dont la radicalité débouche sur la nécessité de défendre l'homme en tant que valeur sacrée, inaliénable, contre des tentatives d'avilissement, de dégradation et d'extermination pour lesquelles sera ultérieurement forgée la notion générique de « crime contre l'humanité ». La Résistance rassemblera ainsi ceux qui « ne trouvent un sens à leur vie que si elle a porté sa pierre, grande ou petite, au temple qui fera de tout homme [...] un être libre, noble, et fier »⁶⁶, ainsi que l'exprime Vercors en 1944, dans une formulation qui fait des actes individuels de lutte contre le nazisme autant d'étapes de l'édification collective d'un sanctuaire à la gloire de l'homme.

L'humanisme élevé au rang d'idéal universel ou de religion séculière est donc le dénominateur commun, irréductible, qui fédère des êtres d'origines diverses dans leur volonté de faire barrage à la barbarie, comme le rappelle Seghers : « Catholiques, juifs, protestants, communistes, agnostiques, tous se retrouveront pour défendre l'Homme à nouveau mis en croix, sur le bûcher ou sur la roue »⁶⁷. La comparaison avec le supplice du Christ ratifie cette entrée de l'humain dans l'ordre du sacré, ce que confirme l'intronisation conférée par la majuscule à « Homme ». Dans ce nouveau référentiel, l'homme remplace le Christ, dotant tout homme de l'aura propre au fils de Dieu. On retrouvera chez Aragon la figure de l'homme supplicié, notamment dans cette évocation pathétique issue du « Prélude à la Diane française », où elle se double d'un ravalement de l'humain au niveau de l'animal promis à l'équarrissage :

*L'homme où est l'homme l'homme l'homme
Floué roué troué meurtri
Avec le mépris pour patrie
Marqué comme un bétail et comme
Un bétail à la boucherie*⁶⁸

⁶⁶ Préface à *Deux voix françaises*. Péguy-Péri, Éditions de Minuit, 1944, publication clandestine. La préface est reprise dans la deuxième édition de *L'Œuvre poétique*, notée ultérieurement *OP 2*, Paris, Messidor, tome III, p. 1342.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 27.

⁶⁸ « Prélude à la Diane française », *La Diane française*, in *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 2007, p. 995. Les deux tomes des *Œuvres poétiques complètes* dans la collection de la Pléiade seront utilisés comme édition de référence pour l'ensemble de l'œuvre poétique d'Aragon (ultérieurement notées *OPC*, tome I et II).

1. De la « foi rationnelle » à la foi assiégée

Loin de s'appesantir sur la déploration dans une ivresse de la déchéance qui le ferait irrémédiablement complice des oppresseurs, Aragon affirme dès 1940 la nécessité impérieuse de préserver ce qu'il qualifie de manière récurrente de « dignité » ou de « grandeur » humaines. C'est précisément le sens du recours à la poésie en ces temps troublés, comme il le souligne dans « La Rime en 1940 », texte majeur initialement paru aux Armées, dans la revue *Poètes casqués* 40 :

*Jamais peut-être faire chanter les choses n'a été plus urgente et noble mission à l'homme, qu'à cette heure où il est profondément humilié, plus entièrement dégradé que jamais. Et nous sommes sans doute plusieurs à en avoir conscience, qui aurons le courage de maintenir, même dans le fracas de l'indignité, la véritable parole humaine, et son orchestre à faire pâlir les rossignols. À cette heure où la déraisonnable rime redevient la seule raison.*⁶⁹

Au-delà de la déclaration d'intention, cette revendication péremptoire de la nécessité de la poésie en temps d'exception pour se battre contre l'avilissement de l'homme fonctionne comme une profession de foi personnelle en même temps qu'un appel à la lutte commune. Appel qui voit l'assurance et l'aplomb du locuteur se fortifier dans le mouvement même de sa profération : le « sans doute » de l'hypothétique, qui laissait peser des interrogations sur le nombre d'alliés éventuels prêts à s'enrôler dans le combat pour la défense de l'homme par la poésie (« nous sommes sans doute plusieurs à en avoir conscience... »), débouche sur une affirmation au futur qui actualise sur un mode presque déclamatoire la réalité de l'alliance des braves dans l'adversité (« ... qui aurons le courage de maintenir, même dans le fracas de l'indignité, la véritable parole humaine »), jouant le pari gagné. Le terme de pari est au demeurant particulièrement adapté pour qualifier une entreprise que tout semble condamner, son caractère désespéré, son irrationalité comme sa futilité au regard des enjeux pratiques de l'heure. C'est bien contre toute vraisemblance, en vertu d'une conviction intime et forcenée, qu'il s'agit ici de se hasarder à miser sur la valeur « homme », en acceptant l'indexation de la croyance

⁶⁹ *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 730. Initialement publié dans *Poètes Casqués* 40, n°3, 20 avril 1940. Aragon tenait suffisamment à ce texte pour en obtenir l'adjonction au deuxième tirage du *Crève-cœur* (20 janvier 1942). Il sera ensuite repris systématiquement dans toutes les éditions de ce recueil, ainsi que dans *Les Yeux d'Elsa* (dont la première publication date du 15 mars 1942).

sur le risque, loi d'airain du pari. Croire, c'est toujours risquer quelque chose. D'où la tonalité à la fois crâne et sourdement inquiète de l'extrait.

Notons au passage que la foi en l'homme thématifiée avec force comme rationnelle par Decour en 1939 est ici marquée au coin de la déraison, la réalité paraissant lui avoir infligé un démenti douloureux. Croire ne semble plus aller de soi, et c'est justement la raison pour laquelle il faut chanter un ton plus haut que d'ordinaire, et déployer dans un mouvement de surenchère magistral tous les instruments de cet « orchestre à faire pâlir les rossignols » – de jalousie probablement. « La Rime en 1940 » ayant été publié le 20 avril 1940, pendant la drôle de guerre, soit avant l'offensive allemande, la débâcle et la reddition de la France, « le fracas de l'indignité » qu'il s'agit de recouvrir en faisant entendre la « véritable parole humaine » ne peut faire allusion à la honte de l'armistice de Rethondes (22 juin), contrairement à ce qu'une lecture rapide et peu soucieuse de la chronologie pourrait laisser croire. Ce texte est en effet daté, à tel point d'ailleurs que son ancrage dans le temps et dans l'histoire constitue l'essentiel de son titre et de son argument. Il faut donc entendre ce que sa date nous dit, pour comprendre la nature exacte de « cette heure où [l'homme] est profondément humilié, plus entièrement dégradé que jamais ». Indépendamment de l'invasion du Danemark et de la Norvège par Hitler dans une guerre par ailleurs toujours au point mort sur le sol français, rappelons qu'avril 1940 est le mois où la répression anticomuniste atteint son apogée en France, avec le 9 avril le décret-loi Sérol (SFIO) qui prévoit la peine de mort pour propagande communiste, qu'elle assimile à la propagande nazie.

L'offense inédite, la destitution absolue dont Aragon fait état recouvrent alors très vraisemblablement, plus que de quelconques exactions nazies, la stigmatisation, l'ostracisme et la traque des communistes consécutifs au pacte germano-soviétique du 24 août 1939, pacte de non-agression entre l'URSS et l'Allemagne hitlérienne. L'infamie qui se dit ici à mots couverts n'est donc pas pour Aragon le fait des Nazis mais du gouvernement français qui, faisant de l'engagement communiste un acte de trahison à la France, a sommé militants comme élus du PCF de choisir entre deux fidélités, fidélité au Parti ou à la Patrie, ou plus précisément à la politique menée par la Patrie – c'est là la nuance, de taille, introduite par Aragon. Ébranlée par le coup de théâtre du pacte germano-soviétique, la foi en l'homme du militant communiste voit son soubassement idéologique disqualifié par son propre pays, et bientôt hors-la-loi.

Rappelons quelques éléments contextuels, afin de mieux définir le panorama extrêmement complexe qui constitue la toile de fond des prises de position d'Aragon. Aboutissement de négociations manquées entre les gouvernements français, anglais et allemands, le pacte de non-agression entre l'URSS et l'Allemagne prend de court le PCF, mais il est néanmoins analysé par Gabriel Péri dans *L'Humanité* comme par Aragon dans *Ce soir* dans la continuité de la position antimunichoise défendue depuis plusieurs mois : les puissances occidentales qui s'étaient compromises en livrant l'Autriche et la Tchécoslovaquie à Hitler, et l'Espagne à Franco, n'auraient pas manqué de donner aux fascistes les mains libres pour s'attaquer à l'URSS, comme en témoignait d'ailleurs l'échec des dernières négociations en cours, et il était donc compréhensible que le géant soviétique, dans l'impossibilité de compter sur ses alliés, ait pris les devants en concluant un pacte à vocation défensive avec l'Allemagne hitlérienne. Cette extrémité à laquelle est acculée l'URSS ne saurait bien sûr remettre en cause la nécessité de la lutte contre Hitler, et c'est le sens des derniers éditoriaux rédigés par Aragon dans *Ce soir*.

Revenons rapidement sur ces dernières prises de position publiques : avant le décret-loi d'interdiction de tout journal susceptible de « nuire à la défense nationale » le 26 août 1939, Aragon publie dans *Ce soir* trois articles : « Vive la paix » le 23 août, « Cessez de faire le jeu de Monsieur Hitler ! » le 24, juste après le pacte, et « Tous contre l'agresseur » le 25, qui stipule : « la lutte contre l'hitlérisme nous paraît devoir être menée sans merci ». Son dernier article concernant le pacte, « Union des Français », ne paraîtra pas, le journal étant interdit. Le groupe parlementaire communiste adopte quant à lui à l'unanimité le 25 août une résolution présentée par Maurice Thorez pour l'union nationale, approuvant l'éventualité d'une entrée en guerre pour défendre les frontières nationales ou dans l'hypothèse d'une aide à apporter à une nation amie. Le 2 septembre, les communistes votent en faveur des crédits militaires.

La ligne de « communisme national » qui est celle d'Aragon comme du PCF (et entrera en contradiction avec les injonctions du Komintern en date du 20 septembre) n'empêche pas l'emballement de la répression. Pour mieux comprendre le sentiment de persécution et la fièvre obsidionale qui gagnent bon nombre de militants communistes aux premiers mois de la guerre, rappelons brièvement les conditions de la mobilisation d'Aragon et les développements fulgurants de la politique anticommuniste menée par le gouvernement Daladier.

Mobilisé le 2 septembre 1939, Aragon est affecté comme médecin auxiliaire au 220^e Régiment Régional de Travailleurs (220^e RRT), à Coulommiers puis Crouy-sur-Ourcq, en compagnie des droits communs et des politiques. Il ne participe pas à l'offensive de la Sarre. Il demandera sa réaffectation militaire fin septembre, réaffectation qui lui est accordée un peu plus de trois mois plus tard, le 14 janvier 1940, pour la caserne Mortier, à Paris, au dépôt de guerre d'infirmiers, dans un premier temps. Entretemps, la police aura perquisitionné son domicile de la rue de la Sourdière, le 3 octobre, en vertu de la répression anticommuniste. Début février, il apprend son affectation à la 3^e DLM, comme chef d'une section de brancardiers, et part le 25 février pour Sissonne.

Sur le plan politique, la répression rapidement mise en place au lendemain du pacte va crescendo jusqu'au décret-loi Sérol du 9 avril 1940. Les étapes les plus marquantes en sont le décret de dissolution du PCF le 28 septembre, l'arrestation et l'emprisonnement de trente-neuf députés communistes à la prison de la Santé, au régime des droits communs, à compter du 6 octobre, et leur procès du 20 mars au 30 avril 1940, qui se solde par un total de 213 années de prison, procès amplement commenté dans *Les Communistes*. La radicalité de la position antisoviétique adoptée par le gouvernement Daladier s'exprime également dans le domaine artistique : sont ainsi saisis et pilonnés en octobre 1939 tous les exemplaires disponibles de *Maiïakovski, poète russe*, l'ouvrage salué par la critique publié en juin par Elsa Triolet.

Il s'agit donc désormais d'une foi assiégée, contrainte à la clandestinité, mise à mal par les développements fulgurants de la politique française qui ne laisse au patriote communiste que le choix du reniement : celui de son parti ou celui de son pays. Sauf à retirer tout crédit au gouvernement de Daladier en tant que représentant de la France, la conscience communiste ne peut plus vivre en effet cette double adhésion que sur le mode de l'écartèlement ou de la schizophrénie. Ce sont bien la confusion et les errements de l'Histoire qui ont pris en tenaille les communistes, faisant de leur humanisme confiant un pari insensé, tournant cruellement en dérision leur croyance en l'homme.

Attaqués par les autorités nationales, les communistes ne peuvent pas par ailleurs, en dépit des interprétations rassurantes d'Aragon ou de Péri, subir stoïquement le coup de tonnerre qui trouble brutalement le ciel d'une idylle jusque-là sans nuage avec l'URSS. Avec la conclusion secrète du Pacte germano-soviétique, la foi du militant dans le pays

d'Octobre, pays de la « Commune soviétique », de la réalisation de « l'utopie concrète », chancèle. La politique d'alliance contre-nature mise en œuvre par Staline fait d'un modèle jusque-là promu au rang d'idéal à atteindre, fer de lance de la lutte contre le fascisme, un traître en puissance. Avec ce bouleversement de ses références les plus sacrées se dérobent pour le militant les fondements rationnels d'une croyance jusque-là adossée au marxisme scientifique, à la supposée réussite de la construction du communisme dans le pays du « socialisme réel » mais surtout à la certitude d'œuvrer dans le camp du bien, toutes choses valant pour preuve de légitimité idéologique. Plus douloureuse que l'épreuve du vide de la relation à l'objet, bien connue du croyant puisque son Dieu ne lui répond jamais, il s'agit ici de surmonter celle de l'apparente inversion de la valeur de l'objet sur l'axe axiologique, ce qui était situé au faîte du bien ayant conclu un pacte avec le diable.

Cette fragilisation de la foi dans la dimension verticale du rapport à l'objet est par ailleurs redoublée par un affaïssement ou un effritement de son étayage horizontal : la dissolution et la mise au banc du PCF empêchent en effet les militants de s'appuyer les uns sur les autres ou sur la version des autorités compétentes pour forger une interprétation acceptable de ce réel stupéfiant, impossible à intégrer dans leur référentiel antérieur. La recherche par le croyant d'autres fois qui ressembleraient à la sienne, qui l'étayeraient ou la garantiraient devient alors difficile, et le schéma bien identifié dans les dispositifs de croyance consistant à faire jouer à la foi de l'autre le rôle d'intermédiaire entre la mienne et son objet, de manière à la conforter, ne peut ici être mobilisé. Précisons que ce schéma fonctionne d'autant mieux que l'autre, par des fonctions spécifiques, de prophète, d'apôtre, de cadre du Parti, etc., semble être « plus près de Dieu » que je ne le suis, et représente donc une figure privilégiée de cette fonction d'intermédiaire ; or, prise de court elle aussi par la nouvelle fracassante du Pacte germano-soviétique, puis contrainte par les exigences du Komintern qui réclameront à partir du 20 septembre une ligne de dénonciation de la guerre « impérialiste », la direction du PCF peine à émettre à l'attention des militants des messages clairs susceptibles de leur fournir une grille d'interprétation acceptable du réel contre-nature qui les brutalise dans leur croyance.

À la lumière de l'emballlement répressif du gouvernement français à l'égard des communistes pendant les huit mois qu'a duré la drôle de guerre, on comprend mieux la revendication de défense de la dignité humaine par la poésie que proclame « La Rime en

1940 », mais aussi le caractère allusif comme le ton de défi de certains passages de ce texte écrit en plein procès des députés communistes. Soulignons qu’Aragon y tenait suffisamment pour le reprendre dans les deux premiers recueils publiés pendant la guerre, *Le Crève-cœur* (seconde édition) et *Les Yeux d’Elsa*, et rappelons avec Pierre Seghers que la contrebande commence dès le premier poème du *Crève-cœur*, « Vingt ans après », avec l’allusion aux « mille Latudes » que sont les trente-neuf députés communistes emprisonnés à la Santé au début d’octobre 1939⁷⁰. Il n’est pas anodin de constater dès le début de la guerre la nécessité de cet « art de faire naître les sentiments interdits avec les paroles autorisées »⁷¹, procédé dont la poésie de la Résistance fera l’usage que l’on sait. De fait, c’est à une sorte de clandestinité avant l’heure que la traque des communistes accule le poète, clandestinité du cœur qui le contraint à faire silence sur ses convictions, d’autant plus douloureuse que l’immobilisme propre aux premiers mois de la guerre, l’empêchant de faire ses preuves de patriote sur le champ de bataille, ne lui permet pas de mettre un terme à la suspicion. La poésie reste alors le seul vecteur d’expression d’une confiance en l’homme opiniâtre quoique ébranlée, bafouée par le jeu politique.

La dimension insensée de cette résistance par la poésie, Aragon la souligne encore en évoquant les vers de son ami Léon Moussinac, composés dans un contexte d’humiliation qui procède de la situation que nous venons d’expliciter : Moussinac écrit l’essentiel de ses *Poèmes impurs* après son arrestation pour propagande communiste, dans les vicissitudes de l’emprisonnement à la prison de la Santé, de l’internement au camp de Gurs puis du procès de 1941 à Périgueux. Le recours à la poésie est ici aussi présenté à la fois comme exigence vitale et comme tour de force où la raison n’a pas sa part :

*Je reconnais dans ces vers cet effort insensé de maintenir la dignité humaine, cet appel du fond de l’abîme de l’homme tombé, ce refus d’accepter le destin des vaincus, je reconnais cette quête de l’esprit vers la lumière, je reconnais dans ces vers profonds comme des miroirs cet appétit de la grandeur qui n’est jamais plus vif et plus impérieux que lorsque le ciel même n’est que boue aux yeux éteints de l’homme.*⁷²

⁷⁰ Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 43.

⁷¹ Aragon, *La Lumière de Stendhal*, Denoël, 1954, p. 114. C’est Elsa Triolet qui employa la première ce terme en un sens spécifiquement politique, dans *Mille regrets* (1942).

⁷² « Les mots sont lourds par quoi j’aime et je hais... », Préface aux *Poèmes impurs* de Léon Moussinac (Éditions du Sagittaire, Paris, 15 novembre 1945), repris dans *L’Homme communiste*, Le Temps des Cerises, 2012, pp. 85-98.

Si ces vers sont « profonds comme des miroirs », c'est qu'Aragon *s'y reconnaît* également, comme invite à le penser le fait qu'il consacre tout le début de sa préface non aux vers de son ami mais à l'état d'esprit qui était le sien quand il écrivit les premiers poèmes du *Crève-cœur*. « Dignité humaine », « appétit de la grandeur »..., ce sont là des expressions que l'on retrouve mot pour mot, répétées de manière obsessionnelle, avec une force presque incantatoire, dans de nombreux écrits des années de guerre. Toutes choses qu'il s'agit invariablement de « maintenir », c'est à dire à la fois de *tenir*, avec la dimension de maîtrise inhérente à ce verbe qui suppose une préhension antérieure, et de *perpétuer*, dans une démarche qui met en cause la responsabilité de celui qui *tient* dans la préservation de l'objet qu'il manipule. Sans doute n'est-il pas inutile à cet égard de rappeler que l'éventail des sens de *maintenir* incluait également en ancien français celui de « protéger, défendre, avoir sous sa garde », et de « tenir pour vrai, croire »⁷³. Gardien de valeurs en lesquelles il croit, dont l'illégalité ne saurait être une raison suffisante de se défaire, le poète est responsable de leur préservation : la foi oblige.

2. Retrouver la liaison perdue

Réaffirmer sa confiance en l'homme reviendra donc à assurer, au-delà de la stigmatisation puis de l'interdiction du Parti communiste, de la déroute de l'armée, de la fracture temporelle de la défaite, de la dislocation physique du territoire, de l'effondrement brutal des repères consécutif à l'Occupation, quelque chose qui fasse lien, qui noue les valeurs d'hier aux douleurs d'aujourd'hui, et contribue ainsi aux espoirs de demain.

Pendant la drôle de guerre, la poésie est ainsi pour Aragon une « méthode de connaissance » qui permet de donner droit en vers à la nouveauté d'un « univers inconnaissable par les moyens actuels de la science ». Il s'agit de « faire chanter les choses » en considérant la rime comme « particip[ant] à la nécessité du monde réel ». La rime fait alors fonction pour le poète d'instrument paradoxal d'appropriation de cette « guerre étrange »⁷⁴ : nouer le réel aux mots permet peut-être d'apprivoiser le « charroi

⁷³ *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Dictionnaires Le Robert, 2012, p. 1976.

⁷⁴ « La Rime en 1940 », *op. cit.*, p. 730.

monotone » d'un temps pris dans les « interférences des deux guerres »⁷⁵. Comme suspendu, le temps cyclique ou grinçant du retour du conflit « vingt ans après » (titre du poème qui inaugure *Le Crève-cœur*) est d'autant plus déconcertant pour les « mille Latudes », députés communistes emprisonnés à la Santé ou « politiques » affectés comme Aragon à des régiments spéciaux, en liberté surveillée dans la prison à ciel ouvert de l'armée. Publiés en décembre 1939, les deux premiers poèmes repris ultérieurement dans le recueil disent assez l'ironie amère d'une histoire répétitive et la pesanteur d'un temps vécu comme arrêté :

*Vingt ans après titre ironique où notre vie
S'inscrit tout entière et le songe dévie
Sur ces trois mots moqueurs d'Alexandre Dumas
Père [...] ⁷⁶*

*Que les heures tuées
Guerre à Crouy-sur-Ourcq
Meurent mal [...] ⁷⁷*

Retraçant une fois encore son propre cheminement d'homme et de poète au miroir du parcours de son ami Léon Moussinac, Aragon revient dans sa préface aux *Poèmes impurs* sur l'écriture des premiers poèmes du *Crève-cœur* pour nous livrer de précieuses et rares indications sur son état d'esprit d'alors :

Il me semble que sans eux, à cette heure noire où tout ce que je tenais pour grand, pour beau, pour bon, pour pur était traîné dans l'effroyable merde du mensonge, où s'essayaient les contre-vérités qui devaient éclater en bouquet dans la bouche balbutiante de la trahison neuf mois plus tard, le temps d'une monstrueuse grossesse..., il me semble que sans ces vers écrits, sans cette confiance de ma croyance perpétuée, de mon refus d'abandonner dans la peur policière mon sens de la dignité humaine, je n'aurais pas, non, je n'aurais pas survécu.⁷⁸

Suite au piétinement de tout ce qu'il estimait, qu'il voit brutalement traîné dans la fange (ici « l'effroyable merde du mensonge », plus haut « la boue »), Aragon fait significativement de ses poèmes la condition de sa survie. Espace de confession intime

⁷⁵ « La Nuit de Mai », in *Les Yeux d'Elsa, OPC*, tome I, p. 761.

⁷⁶ « Vingt ans après », in *Le Crève-cœur, OPC*, tome I, p. 697-698.

⁷⁷ « J'attends sa lettre au crépuscule », in *Le Crève-cœur*, p. 698-699.

⁷⁸ « Les mots sont lourds par quoi j'aime et je hais... », *op. cit.*, p. 88.

mais aussi de confiance, ils sont le refuge d'une croyance rescapée des assauts accusateurs de ce qui se travestit alors en vérité, stigmatisant les communistes pour s'approprier l'exclusivité du sens patriotique.

Mise à sac des idéaux, mise au banc politique débouchant sur une situation de semi-clandestinité avant l'heure, flottement de ludion sur les vicissitudes du cours sarcastique de l'histoire : face à la triple menace de déliaison, c'est la rime qui permet la reprise en main du réel, qui joue le rôle de « chaînon qui lie les choses à la chanson, et qui fait que les choses chantent », et Aragon n'a de cesse d'exploiter le « perfectionnement de la rime et de la technique du vers », le raffinement extrême des systèmes de versification (rime enjambée, rime complexe, synthèse de la rime décomposée...) pour parvenir à marier « des mots que jamais personne n'a jusqu'ici mariés à d'autres mots avec l'anneau de la rime »⁷⁹.

On pourra voir à l'œuvre sur le plan phonique, avec la multiplication de la rime revendiquée dans « Arma virumque cano », la préface aux *Yeux d'Elsa*, le même souci de coalescence et de liaison : surenchérir sur le « redoublement intérieur de la rime », considéré comme une faute dans le système de versification classique, en « bâtissant entièrement le vers sur [sa] répétition triple ou quadruple », c'est en effet selon Aragon « [s']assur[er] que le morcellement de ce fait même dev[ient] impossible ». C'est aussi multiplier par deux le potentiel prosodique des vers, puisque « la même strophe pourrait s'écrire de deux manières différentes, porter en elle deux chants suivant l'humeur du lecteur »⁸⁰. Lutte contre le morcellement, accroissement des forces de cohésion, renforcement de la puissance lyrique : le programme dessiné par le travail d'Aragon sur et à partir de la métrique française témoigne d'une cohérence qui dépasse largement le champ esthétique.

C'est donc faire preuve d'une erreur de lecture imputable à une méconnaissance totale des enjeux proprement existentiels de l'écriture du *Crève-cœur* que d'en dissocier artificiellement la forme des circonstances, pour en incriminer ce qu'il est facile de qualifier de virtuosité gratuite une fois qu'on l'a amputé de ses motivations profondes.

⁷⁹ « La Rime en 1940 », *op. cit.*, p. 731.

⁸⁰ « Arma virumque cano », *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 747-748.

Une telle mutilation fait une impasse grossière sur l'impérieux besoin de liaison et de maîtrise dont procèdent les innovations stylistiques et la savante complexité prosodique du recueil, qui peut tout entier se lire comme une tentative de « rétablir la liaison perdue », pour transposer au champ esthétique et psychique des mots utilisés par Aragon dans un contexte strictement militaire.

Les contingences éditoriales font bien les choses, qui présentent à quelques pages de distance dans la Bibliothèque de la Pléiade l'article de 1940 sur le potentiel de liaison de la rime et une lettre dans laquelle Aragon évoque pour une jeune lectrice la situation de *déliasion* anxieuse vécue en juin 1940 avec son unité, une Division Légère Mécanique, alors que, de retour en Normandie après l'encerclement de Dunkerque et son évacuation via le rembarquement pour l'Angleterre, il se retrouve avec elle isolé du reste de l'armée⁸¹. Cette poignée d'hommes rescapés de la déroute est à pied, les chars de la DLM ayant été abandonnés et détruits avant l'embarquement, et orpheline de toute structure militaire. Aragon raconte ses tentatives opiniâtres, avec ses hommes « abandonnés » dans le « désordre de la retraite », pour rétablir le contact avec le commandement afin de pouvoir continuer à se battre :

*Ayant persuadé un civil de me prêter sa voiture et de la conduire, je tentai, pour mes camarades, de rétablir la liaison avec le commandement [...].*⁸²

Il parvient enfin à retrouver la « liaison perdue » en la personne du général Langlois qu'il découvre par hasard alors même que ce dernier vient d'être chargé de l'ensemble des armées de l'Ouest. « Réintégrés dans la marche de l'armée », Aragon et ses brancardiers, infirmiers, médecins, fournissent un soutien opportun aux troupes de Langlois alors totalement dépourvu de service médical. On identifie dans le vocabulaire même de l'auteur le besoin de « faire corps » qui fut de tout temps le sien, mais aussi la hantise de la « désintégration ».

La déliaison propre à la drôle de guerre, c'est aussi celle que subissent les « amants séparés », titre d'un des poèmes majeurs du *Crève-cœur*. Dans le deuil des « heures

⁸¹ La troisième et dernière affectation d'Aragon à compter du 25 février 1940 est la 3^e Division Légère Mécanique, où il est chef de section de brancardier, à Sissonne, au nord de Reims. L'épisode est évoqué en marge du *Crève-cœur*, in « Une lettre de Louis Aragon », *OPC*, tome I, *op. cit.*, pp. 737-739.

⁸² *Ibid.*

doubles » vécues ensemble, le temps s'enlise, « la romance a des lenteurs », « l'aiguille tourne et le temps grince »⁸³. Nombre de poèmes du début du recueil thématisent explicitement la distance creusée par la guerre dans les couples. C'est notamment le cas du « Temps des mots croisés », qui évoque la douleur de « l'absence abominable absinthe de la guerre », les logis désertés des « épouses d'épouvante » dont la gare de l'Est a « mangé les amants », et enchaîne les images de la solitude et de la séparation qui culminent dans la formule saisissante « le paradis perdu de nos bras dénoués »⁸⁴. « Nos cœurs disjoints ne vont pas l'amble » constate encore « Le poème interrompu »⁸⁵. Les figures de la déliaison et du manque se multiplient, et le poème qui fait souvent la part belle à l'adresse à l'aimée, s'il déplore la séparation, fonctionne aussi comme un moyen de renouer le lien. Il faut souligner à cet égard la dimension quasi épistolaire d'une part non négligeable des poèmes composés dans les premiers mois de la drôle de guerre, dont on sait par ailleurs grâce à la correspondance Aragon-Triolet-Paulhan qu'ils ont été envoyés à Elsa au fur et à mesure de leur écriture. Avant la constitution de ce qu'on a pu appeler « le mythe d'Elsa », le rôle de la femme aimée, interlocutrice privilégiée, est fondamental.

Comme le poème, l'amour fait lien, et c'est à ce titre qu'il s'érige également en rempart contre la mort. Écoutons à quelques années de distance les aveux d'Aragon se faire écho quant à la puissance de liaison de ce que l'on pourrait appeler, en souvenir d'Éluard, « l'amour la poésie » :

*Le lierre de tes bras à ce monde me lie
Je ne peux pas mourir celui qui meurt oublié*⁸⁶

*[...] il me semble que sans ces vers écrits, [...] je n'aurais pas, non, je n'aurais pas survécu.*⁸⁷

Loin de l'accessoire décoratif auquel on a pu la réduire parfois, la rime revêt donc par sa puissance de mariage un rôle de barrage contre les fonctions de déliaison ou de

⁸³ « Les Amants séparés », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 705.

⁸⁴ « Le Temps des mots croisés », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 700.

⁸⁵ « Le Poème interrompu », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 713.

⁸⁶ « La nuit de Dunkerque », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 763.

⁸⁷ « Les mots sont lourds par quoi j'aime et je hais », op. cit., p. 88.

dissolution à l'œuvre sur tous les plans pendant les années de guerre, le domaine de la création poétique offrant à Aragon le périmètre d'action à la fois le plus évident et le plus immédiat pour la préservation d'une force de cohésion dont la nécessité dépasse par ailleurs largement le cadre esthétique pour toucher au politique, au militaire, à l'amoureux, bref à toutes les facettes d'une vie brutalement mise en pièces, comme le sera le pays. « L'homme en chantant refait son unité », ainsi que le souligne un vers de Moussinac repris par Aragon. De fait, si le « poète casqué » confie à la poésie une mission de « défense de l'homme » et de maintien de la dignité humaine à vocation universelle, la dimension réflexive de l'entreprise d'étayage psychique n'est pas à négliger.

« À cette heure où la déraisonnable rime redevient la seule raison », écrire des poèmes se démarque du passe-temps récréatif d'un littéraire fuyant la dureté des temps dans des préoccupations de ciseleur de mots ou de jongleur dans ses nuées. Le recours à la poésie est une forme alternative de la lutte, comme Aragon l'explique dans sa préface aux poèmes de Moussinac, récusant avec la plus vive énergie pour son ami comme pour lui-même l'accusation d'évasion hors de la réalité :

Et l'on aurait tort de résumer cette décision, et le remède trouvé, d'un nom de drogue, d'y voir une manière d'évasion de l'insupportable réalité. C'était tout au contraire la mesure prise de cette réalité, la conscience du danger tenue en éveil, une forme inventée du combat, de ce même combat qui se mène par de tout autres moyens [...].⁸⁸

3. Se retrouver

Quand Aragon est mobilisé en 1939, ce n'est pas trop dire que d'affirmer qu'il est orphelin de sa poésie. Cela fait bien longtemps qu'il n'a pas publié de poèmes, ce que les commentaires rétrospectifs de *L'Œuvre poétique* soulignent abondamment, insistant sur le « pathétique » d'une situation qui semble totalement subie, imputable en partie à la charge de travail générée par la direction de *Ce soir*, mais pas seulement. On lit ainsi à l'année 1935 :

Il y a dans ces jours-là de ma vie un certain pathétique, dont je ne sais si jamais il sera sensible à autrui... mais le fait que pas un seul poème ne marque 1935... de moi, j'entends... cherchant cependant à persister à croire à l'utilité de

⁸⁸ *Ibid.*, p. 88.

*la poésie, traduisant Brecht et Alberti, par exemple... [...] avec en moi pourtant, une espèce insensée de regret, de ce discours dans la nuit des mots, qui avait été ma passion première.*⁸⁹

De sorte que l'on peut affirmer, ce dont Aragon ne se prive pas d'ailleurs, que ce sont les circonstances qui ont provoqué sa renaissance poétique,

*comme s'il avait fallu une guerre mondiale pour atteindre ce que j'avais, trébuchant, comme un aveugle, cherché dans les ténèbres de ma vie, pour me rendre la liberté du danger.*⁹⁰

L'hypothèse est confirmée un peu plus loin, étoffée de l'affirmation d'une volonté individuelle orientée vers le dépassement de l'épreuve collective, à telle enseigne que les « ténèbres » ne sont plus ceux dans lesquels un sujet individuel se débat, mais « l'obscurité » d'un monde sur le point de sombrer. Le sursaut poétique a donc pu intervenir à la conjonction d'un besoin intime et d'une exigence extérieure d'une extrême urgence, donc d'une indiscutable *autorité*. Dans le contexte de 1939, l'Histoire vaut comme sommation pour Aragon poète – ce d'autant plus compte tenu de l'effet de répétition grinçante dû au retour cyclique de la guerre « vingt ans après ». Le conflit présent ne peut en effet que le ramener au conflit passé, à ce qu'il nommera dans *Le Roman inachevé* le « seuil atroce de la guerre », mais aussi à l'alliance qu'il avait nouée avec André Breton, un soir de discussion et de déambulation interminables qu'il situe dans ses souvenirs tantôt aux Tuileries, tantôt le long du boulevard Raspail. Suscitée par l'horreur du mensonge généralisé qui avait entouré le conflit de 14-18, elle s'était scellée autour de l'ambition commune aux deux jeunes gens de « trouver le moyen de parler au plus grand nombre de [leurs] concitoyens, pour leur rendre cette conscience d'hommes, qu'on leur enlevait avec la complicité des gens de lettres »⁹¹. Ce souvenir revient comme un leitmotiv dans *L'Œuvre poétique*, et est présenté au tout début de l'entreprise, dans « Écrit au seuil », comme un serment que le jeune homme s'était d'abord fait à lui-même :

⁸⁹ *OP*, tome VI, « 1935 », p. 211.

⁹⁰ « Circonstances de la poésie en 1934 (2) », *OP*, tome VI, p. 14.

⁹¹ *OP*, tome I, « Écrit au seuil », p. 30.

[...] je me promettais qu'au-delà de cette guerre, quelle qu'en fût l'issue, je serais de ceux qui travailleraient à rendre impossible la trahison des clercs, expression plus tard empruntée à Julien Benda.⁹²

Il semble qu'il faille voir dans la reconnaissance d'un dégoût identique chez son ami André Breton une force galvanisante qui les fait complices :

[...] je préparais un langage sur lequel ni la censure ni les prisons n'auraient pouvoir d'interdit, [...] je cherchais le moyen d'être entendu du plus grand nombre, sans donner prise à l'interdit des puissants, c'est le fond même des discussions entre nous qui commencèrent un soir de septembre 1917, sur le boulevard Raspail, où nous nous découvrîmes, André et moi, chez l'un et chez l'autre, une même volonté de subversion.⁹³

Si l'on peut toujours soupçonner la mémoire d'Aragon d'enjoliver les choses, *a fortiori* s'agissant de la relation avec Breton dont il porta un deuil inconsolable quoique silencieux du vivant de son ami, la récurrence de ce souvenir dans *L'Œuvre poétique* revêt la scène d'une importance toute particulière, pour les deux hommes visiblement, et la dimension du pacte y est extrêmement sensible : « nous nous sommes tenu parole » aurait ainsi écrit Breton sur un exemplaire de *Nadja* dédié à Aragon en 1928⁹⁴. Au-delà de la révolte et de la répugnance à l'égard de la compromission, les deux hommes s'interrogent de manière très pratique et pragmatique, si bien qu'Aragon évoque soixante ans plus tard

ce problème que nous nous posions, Breton et moi, depuis 1917, dans cette conversation le long des Tuileries, comment écrire en temps de guerre, et de la guerre...⁹⁵

L'accent porte significativement sur le *comment* (qui découle bien évidemment de la question première du *pour qui*). On en vient ainsi progressivement au cheminement à travers les années, chez Aragon, de la réflexion sur la nature d'un médium qui conjuguerait qualité esthétique et enjeux éthiques et l'on constate qu'à l'orée de la guerre c'est le parcours inverse à celui effectué au fil des années 30 qu'Aragon s'apprête à réaliser, puisqu'il avait alors fait fond sur

⁹² *Ibid.*, p. 29.

⁹³ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁴ *OP*, tome V, p. 119.

⁹⁵ *OP*, tome V, p. 118.

*le passage du poème, tel que je le concevais il n'y a guère de temps encore, au roman comme moyen de gagner un nombre croissant d'esprits à ce que je croyais nécessaire de leur faire entendre.*⁹⁶

Entre autres motivations, c'est la recherche de « ce discours à tout le monde, que ne pourraient jamais devenir les poèmes de *Persécuté Persécuteur*, ou ceux de *La Grande Gaîté* »⁹⁷ qui sembla orienter ses choix, au moment où il entreprit *Les Cloches de Bâle*. C'est aussi manifestement l'impasse esthétique à laquelle il se trouvait acculé en poésie au début des années 30. De fait, le sentiment de « traversée du désert » lié à cette décennie qui caractérise le regard rétrospectif d'Aragon sur lui-même lorsqu'il entreprend de rassembler son *Œuvre poétique* est loin d'être une vue de l'esprit, et la proportion des textes non poétiques en regard des poèmes écrits de la main de l'auteur est, en ce qui concerne les tomes VI, VII et VIII (1934-1938), proprement écrasante. L'activité de collecte qui accompagne la recollection de l'œuvre révèle plus qu'aucune autre la pauvreté de sa production dans ces années caractérisées par « l'inquiétude des révolutions manquées »⁹⁸. Le poème s'est pour ainsi dire absenté de la scène de la création. Si on en croit le discours rétrospectif de *L'Œuvre poétique*, Aragon en a écrit (peu), il en a déchiré (beaucoup), et il en a traduit, qu'il fait figurer dans *L'Œuvre poétique* en lieu et place de ceux qu'il n'a pu écrire : c'est notamment le cas d'un poème de Shelley de 1819, publié en mars 1937 dans *Commune*, qui résonne avec la situation de l'Espagne puisqu'il s'agit d'« une ode écrite avant que les Espagnols aient retrouvé leur liberté », et qu'il introduit en ces termes : « C'est dans l'œuvre de Shelley [...] qu'on trouve ici cet exemple tant à l'usage des poètes de 1937 que de moi-même, dont le chant semblait s'être tu »⁹⁹. Il caractérise par ailleurs l'année 1936 comme « cette année où les traductions des vers d'autrui l'emportent sur [son] maigre bagage »¹⁰⁰. Josette Pintueles souligne dans sa thèse l'insistance d'Aragon à déplorer cet assèchement en lui de la veine poétique, *a fortiori* « dans ce temps d'une des plus hautes marées du chant des peuples »¹⁰¹.

⁹⁶ *OP*, tome VI, p. 210.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 210-211.

⁹⁸ *OP*, tome VII, p. 63.

⁹⁹ *OP*, tome VII, « De la prose et des vers », pp. 326-329.

¹⁰⁰ *OP*, tome VII, p. 65.

¹⁰¹ « De la prose et des vers (parenthèse) », *OP*, tome VII, p. 326.

Revenant dans son *Œuvre poétique* sur ses poèmes du début des années 30 qu'il juge « mauvais » tant au plan historique que poétique, ce qu'il sanctionne rétrospectivement c'est non seulement la teneur politique de l'apologie du Guépéou, par exemple, mais aussi de manière générale la forme poétique procédant d'une « confusion du meeting et du poème »¹⁰², allant ainsi dans le sens du verdict posé en 1932 par André Breton sur « Front rouge », taxé de « poétiquement régressif ». Ces textes que l'on peut considérer comme une acclimatation ratée des poèmes-manifeste ou poèmes-slogan de Maïakovski sont condamnés, juge Aragon, à « se démoder »¹⁰³, et il les qualifie à quarante ans d'écart de termes très durs, considérant qu'ils sont « la lie de [son] chant »¹⁰⁴, avec ces mots de commentaire, sinon de justification : « j'avais juré de servir ». De certains poèmes jetés ou publiés sous pseudonyme dans des revues, versant pour une majorité d'entre eux dans l'anticléricalisme, Aragon dit éloquemment qu'il ne « pourrai[t] assurer qu'ils sont bien de [lui] », pour conclure d'un laconique « j'écrivais *contre moi* »¹⁰⁵.

Dans ces conditions, le renouveau du chant à l'occasion de la guerre de 1939-1940 est le signe qu'Aragon s'est *retrouvé*, à la croisée de la circonstance personnelle et de la circonstance extérieure. La « rupture de cadre » représentée par la guerre aura permis de libérer la parole poétique, pour permettre au poète de se resituer dans un rapport plus étroit à lui-même comme à la circonstance politique. La dimension créatrice de la rupture est mise en évidence par Erwing Goffman :

*Lorsque nous faisons l'expérience d'une rupture de cadre, quelle qu'en soit la raison, c'est la nature même de nos croyances et de nos engagements qui, subitement, se trouve bouleversée. [...] La réalité flotte de manière anormale.*¹⁰⁶

C'est précisément la lutte contre ce flottement qui contraint l'auteur à épouser plus étroitement les contraintes du temps, mais un temps considéré *à la fois* comme temps individuel et comme temps collectif. Et c'est vraisemblablement seulement ainsi que le poète pourra « être entendu du plus grand nombre », pour reprendre ses termes. Ce n'est pas en écrivant *contre soi* qu'on peut écrire *pour les autres*. Très loin des gesticulations

¹⁰² *OP*, tome V, p. 313.

¹⁰³ *OP*, tome V, p. 419.

¹⁰⁴ *OP*, tome VI, p. 212.

¹⁰⁵ *OP*, tome V, « Fin de l'an 32 », p. 325.

¹⁰⁶ Erwing Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, Éditions de Minuit, 1991, p. 370.

ou des provocations du début des années 30, les premiers poèmes écrits pendant la drôle de guerre et envoyés au fur et à mesure à Elsa sont arrimés à la circonstance personnelle. Éminemment datés, ils fonctionnent sur la scène intime comme des lettres adressées à l'aimée. C'est au demeurant Elsa Triolet qui, les recevant par courrier, en assura vraisemblablement le dactylogramme¹⁰⁷. Mais le souci de la date que traduit la « Bibliographie » placée à la fin du *Crève-cœur*, donnant tantôt les circonstances de rédaction, tantôt les circonstances de publication, parfois les deux, révèle une préoccupation autrement politique chez l'auteur. On sait l'insistance avec laquelle Aragon défendit la « circonstance » en poésie. Il alla même dans un entretien jusqu'à considérer que le poème est « daté » :

*Un poème, c'est daté comme un article. Pas seulement les miens. La différence est que le caractère circonstanciel de ce qu'il écrit est l'orgueil du journaliste, et, sinon la honte, du moins la pudeur du poète, qui cherche à l'effacer, pour une espèce de goût amer de l'éternité qu'il a dans la bouche, comme une gorgée d'eau de mer.*¹⁰⁸

Dans ces conditions, et quand bien même les registres sont sensiblement différents, on peut supposer que l'écriture poétique a pu pour Aragon prendre le relais de l'écriture journalistique brutalement interrompue par l'interdiction de *Ce soir*. Le rapport au temps informe l'une comme l'autre, à telle enseigne qu'Aragon peut considérer dans *L'Œuvre poétique* le « feuilleton de seconde page, sous [sa] signature, UN JOUR DU MONDE » comme « l'au fur et à mesure de notre vie... le déballez-moi ça de l'univers... » et le qualifier de « ce qui [lui] tient lieu de poème ou de roman, comme ça vous chante »¹⁰⁹. Par-delà les distinctions manifestes entre les deux types d'écriture et de relation au monde, un identique sens du risque conditionne ces pratiques, et une identique volonté de connaissance les motive. Aragon évoque en effet dans « La Rime en 1940 » un « univers inconnaissable par les moyens actuels de la science », pour affirmer qu'on peut l'atteindre « par le travers des mots, par cette méthode de connaissance qui s'appelle

¹⁰⁷ *OPC*, tome I, Note sur le texte du *Crève-cœur*, p. 1436-1437.

¹⁰⁸ « Comment parler de soi », reprise de l'article « Aragon vous parle : de lui-même », *France Nouvelle*, n° 739, 17 décembre 1959, repris dans *OP 2*, tome V, pp. 915-924.

¹⁰⁹ *OP*, tome VII, « L'année terrible dans le miroir généralement appelé chronologie », p. 277-278.

la poésie », tandis que, revenant sur l'expérience de *Ce soir* à cinquante ans d'écart, il évoquera un « appareil à connaître la vérité de chaque jour » :

Il me faut savoir ce que j'ignore. Apprendre avec l'air d'enseigner, parier sur l'inconnu, jouer avec des partenaires jamais vus le pile ou face, pas seulement de ma vie, mais d'un appareil à connaître la vérité de chaque jour, ainsi qu'ici l'araignée, au cœur de son filet circulaire, parie sur l'étrange soleil quotidien d'une toile immense où se prennent les mouches de ce qui se passe tout aussi bien à New York qu'au coin de la rue du Quatre-Septembre...¹¹⁰

Sur le plan du medium de diffusion, on peut d'ailleurs considérer l'écriture de poèmes comme une forme de continuation du journalisme par d'autres moyens : alors même qu'on lui a ôté sa tribune, Aragon n'est pas « condamné au silence » puisque ses poèmes lui sont le sésame qui lui donne accès à la publication. Il faut noter ici un autre point de confluence entre les deux pratiques, qui les oppose toutes deux au roman et peut doubler la réflexion d'Aragon sur l'impossibilité de recourir au roman compte tenu du précédent représenté par *Le Feu*, de Barbusse¹¹¹ : je veux parler du rapport au temps. La réflexion sur le rapport au temps ramène indirectement sur le devant de la scène la querelle entre *grandes* et *petites formes*, ces dernières ayant eu la faveur des écrivains prolétariens, à Kharkov – querelle à laquelle Aragon avait alors répondu par le non-alignement, en entamant *Les Cloches de Bâle*¹¹². Dans sa production, au même titre que l'article, le poème est *a priori* le fruit du temps court, alors que le roman suppose le temps long (tant pour l'écriture, pour la publication que pour la lecture). Comme l'article, le poème peut bénéficier d'un circuit de diffusion relativement bref. Or la situation de la France est telle qu'il importe d'agir dans le temps court. À titre indicatif, le poème *Brocéliande* à peine terminé, Aragon souhaitera qu'il soit publié « *quam celerrime* »¹¹³.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 276.

¹¹¹ *OP*, tome I, « Écrit au seuil », p. 30-31 : « Mais le succès même du *Feu*, qui avait reçu le Prix Goncourt, et qu'on lisait dans les tranchées, m'était garant que plus tard, si une situation semblable devait se répéter, les gouvernements que nous aurions profiteraient de l'expérience, pour rendre impossible le scandale que constituerait une démarche analogue à celle de Barbusse. On ne les y reprendrait pas une seconde fois. Il fallait trouver autre chose ».

¹¹² Aragon rappelle la « leçon donnée à Kharkov » dans « Circonstances de la poésie en 1934 », *OP*, tome VI, p. 10-11 ; il présente par ailleurs régulièrement cette querelle de manière distanciée, y voyant un avatar de la dispute lilliputienne entre petit-boutiens et grand-boutiens.

¹¹³ Lettre du 15 octobre 1942 à Albert Béguin : « Entre nous, je voudrais bien que Brocéliande sorte *quam celerrime*... il y a à cela mille et une raisons que vous devinez » (Dossier « Albert Béguin – Aragon, lettres inédites », Corinne Grenouillet, *RCAET* n° 4, 1992, p. 269).

En 1939, le temps brûle. Et c'est probablement à cette incendie qu'on doit la renaissance poétique d'Aragon.

III. Une éthique de la négation

1. Le refus de laisser aux faits le dernier mot

Plus que de s'évader de la réalité, il s'agira à bien des égards de la *nier* – démarche infiniment plus active, qui prend tout son sens sous l'Occupation, où la lutte passe inéluctablement par la nécessité de *résister au réel*. La Résistance comme mouvement procède au demeurant de cet acte fondamental de rébellion contre l'inacceptable, comme le formule Jean Cassou, résistant de la première heure (il appartenait au groupe du Musée de l'Homme) :

*Nous avons été des rebelles, rebelles au gouvernement établi en opposant à cette légalité de fait la loi intérieure qu'avait proclamée Antigone.*¹¹⁴

Le premier numéro du journal clandestin *Résistance*, édité le 15 décembre 1940 par le groupe du Musée de l'Homme s'ouvre par un appel sans ambiguïté : « Résistez ! »¹¹⁵. Cette attitude qui exprime le refus de céder devant le fait accompli, le renâclement face à une conception de l'Histoire comme pure chambre d'enregistrement, ne va pas sans une certaine dose de dénégation. Max-Paul Fouchet proclame ainsi au lendemain de l'armistice de Rethondes, dans l'éditorial de sa revue *Fontaine*, « Nous ne sommes pas vaincus »¹¹⁶. Il s'agit là de refuser de faire de l'acceptation des faits le paradigme idéologique de toute pensée, afin de reconnaître avec Vincent Delecroix qu'« une politique qui s'en tient aux faits [...] et voit dans la soumission aux faits le principe de sa démarche, c'est une absence de politique »¹¹⁷.

¹¹⁴ Jean Cassou, *La Mémoire courte*, Éditions de Minuit, 1953, pp. 70-73.

¹¹⁵ Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 96.

¹¹⁶ *Fontaine*, n° 10, août-septembre 1940. Cité par Louis Parrot, *L'intelligence en guerre*, La Jeune Parque [1945], réédition Le Castor Astral, 1990, p. 255.

¹¹⁷ Vincent Delecroix, *Non ! De l'esprit de révolte*, Éditions Autrement, coll. Les Grands mots, 2018, p. 150.

C'est cette force négatrice qu'Aragon salue dans sa préface aux *33 sonnets composés au secret* en 1941-1942 par Jean Cassou, dans des circonstances très particulières puisque les conditions de l'incarcération interdisaient qu'on donne au prisonnier de quoi écrire. Composés de tête et mémorisés par leur auteur, ils ont été publiés aux Éditions de Minuit sous le pseudonyme de Jean Noir au printemps 1944. Aragon y voit non pas une tentative de s'évader mentalement du cachot dans lequel était incarcéré ce « soldat du refus de l'Armistice », mais une « riposte de grandeur de l'homme aux mains des pygmées, de Gulliver qui se redresse dans les filets lilliputiens » :

*Sa beauté, sa puissance, et le trouble qu'il me communique viennent précisément de l'écart gigantesque qu'il y a de cet individu à matricule, près d'une tinette infâme, dans cette nuit de misère, que des brutes à leur gré injurient et commandent, l'écart gigantesque qu'il y a, le contraste de cet individu dénanti de soi-même à la pureté de son ciel intérieur, dont ces sonnets attestent que nul ne peut la lui ravir.*¹¹⁸

La résistance au réel n'est donc aucunement une fuite, il y insiste en englobant dans une même défense la créativité de Moussinac interné à Gurs et celle de Cassou incarcéré à Toulouse, mais un *pas de côté*, un *écart* – l'écart prodigieux entre les « circonstances » et « l'activité paradoxalement par tous deux élue ». Cette distance répond en définitive avant tout à un impératif d'ordre moral :

*Dans cette nuit où le captif se retrouve, loin de se complaire à témoigner de la faim, de la soif, du froid, des tourments d'indignité, de l'humiliation de l'homme par l'homme, le poème est pour lui un grand défi jeté aux conditions du mépris. Le poème est pour lui l'effort surhumain d'être encore un homme, d'atteindre à ces régions de l'esprit et du cœur que tout autour de lui nie et diffame.*¹¹⁹

Tentative de *nier ce qui le nie*, le poème comme acte de résistance restitué à son auteur son humanité essentielle. Mise en œuvre d'une éthique de l'écart, il permet au poète, par sa force disjonctive, de se retrancher, de se soustraire à l'infamie. Élevé à la face des oppresseurs qu'il prend à témoin de sa puissance de négation, il atteint la dimension d'un geste de riposte voire de défiance, comme semble le signifier le poème « Lancelot » :

¹¹⁸ « Préface à *33 sonnets composés au secret* de Jean Noir », repris in *OP*, tome X, pp. 367-384.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 378.

*Vous pouvez me frapper en voici la saison
Riez de mon silence et souillez ma figure [...]
Ce que vous affirmez regardez je le nie*¹²⁰

Sa valeur dépasse en ce sens le cadre esthétique pour atteindre une dimension pragmatique, à usage individuel pour l'auteur d'abord, à visée plus large après publication ensuite, pour des lecteurs qui (re-)deviendront eux aussi des hommes à la lumière de cette « leçon » (le mot est d'Aragon, qui évoque à la fin de sa présentation « la leçon que donne au monde la France assise dans son malheur »). Il ne s'agit plus désormais de « faire chanter les choses » en considérant la rime comme partie prenante du monde réel. Si Aragon parle de ces sonnets, c'est, dit-il, « non seulement pour ce qu'ils sont nés dans les fers, mais pour ce qu'ils sont la négation de ces fers ». Souffrant d'un déficit de légitimité manifeste au regard des exigences de l'heure, la démarche réaliste semble disqualifiée : témoigner des avanies endurées reviendrait ici à faire preuve d'une complaisance coupable, rendre compte de la dégradation de l'homme par l'homme finissant par servir les vainqueurs en faisant droit à une image avilie de l'humanité cohérente avec leur système de valeurs.

2. Le réel et son double

Loin d'être une inconséquence sous la plume d'Aragon, cette mise en cause du réalisme débouche sur une réévaluation de la définition du réel qui nous ramène insensiblement, comme en sourdine, dans les parages des questions posées par le réalisme socialiste en tant qu'esthétique. Prévenant les interprétations erronées de ses propos, Aragon en déprogramme certains effets de lecture en affirmant que les sonnets ne sauraient se cantonner à « ces tableaux formés derrière des paupières comme une négation des fers ». Dans la prose sinueuse qui est la sienne, il affronte la dimension antilogique de sa propre pensée, dont il pointe les contradictions implicites : « Tout se passe comme je l'ai dit, et à la fois tout se passe autrement ». Dans ces « songes éveillés », « tout est cellule où l'être de chair et de sang agonise », « le monde réel palpite »¹²¹. Comment donc résoudre la contradiction ? En montrant que le présent ne saurait représenter le tout d'une

¹²⁰ « Lancelot », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 792.

¹²¹ « Préface à 33 sonnets composés au secret de Jean Noir », *op. cit.*, p. 382.

situation, et en mettant en évidence la coexistence de deux définitions concurrentes du réel, l'une considérée comme réductrice et étriquée par l'auteur, l'autre extensive, ouverte à des possibles auxquels l'espoir réclame qu'on fasse droit.

Dans cette perspective, ce que le sens commun considère habituellement pouvoir qualifier de réel n'est que le résultat de l'opération de substantialisation d'une réalité relative et provisoire, amputée de son universalité comme de son devenir. On retrouve là en filigrane les présupposés de la définition de l'esthétique réaliste socialiste, qui ne prend jamais en compte le réel indépendamment de ce qui le *dépasse*, le *déporte vers l'avenir* – avenir conforme à la vision progressiste de la doctrine marxiste. L'optimisme dans le regard porté sur le présent est ainsi une donnée incontournable du cahier des charges de cette esthétique. Rappelons la définition du réalisme socialiste dans la traduction qui l'a fait connaître en France dans les années 30 :

*Le réalisme socialiste étant la méthode principale de la littérature et de la critique littéraire soviétique exige de l'artiste la présentation véridique et historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire*¹²².

Définition qu'Aragon reprenait en ces termes, dans sa critique du roman de Paul Nizan *Antoine Bloyé* : « le réalisme socialiste [...] où le réel n'est pas une fin, mais un moyen de sa propre transformation révolutionnaire »¹²³.

3. Une « métaphysique à l'optatif »¹²⁴

Au nom de ce qu'un marxiste non aligné comme le philosophe allemand Ernst Bloch appellera dans son *Principe Espérance* « conscience anticipante » ou « dialectique anticipatrice »¹²⁵, Aragon récuse une conception de la réalité réduite à l'*hic et nunc*, qu'il considère comme mutilée. Ce faisant, il met en valeur la force dans l'adversité de qui ne

¹²² *Commune*, n°10, juin 1934, p. 1150.

¹²³ « De trois livres », *Commune* n° 10, 7-8 mars-avril 1934, repris in *OP*, tome VI, p. 60.

¹²⁴ Formule que nous empruntons à Vincent Delecroix, *op. cit.*, p. 156.

¹²⁵ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, tome I, traduction Françoise Wuilmart, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1976.

lit pas le réel à même le présent, au bord du présent, dans une appréhension figée et finalement carcérale de l'ordre des choses :

*Non, le prisonnier, ce n'est pas sur la réalité qu'il a fermé ses yeux, mais sur la défaite passagère qui lui est infligée. S'il les a fermés, ses yeux, c'est pour mieux voir en eux ces éclairs de la colère et de la douleur, pour mieux y voir l'essentiel d'un monde, où la prison n'est que l'accident, le terrible accessoire, mais l'accessoire.*¹²⁶

On peut à cet égard considérer la situation du prisonnier dans sa cellule comme une métaphore radicale de l'emprisonnement de tout sujet dans le réel dès lors que ce réel est appréhendé comme fatalité et non comme invitation au dépassement, comme provocation à l'action. Aragon fait de Cassou cette figure de la transgression d'un présent écrasant en le dotant de facultés presque prophétiques : il voit, les yeux fermés, au-delà des barreaux de sa prison, ce qui lui permet de reléguer son infortune à l'arrière-plan. Le prisonnier parviendrait ainsi à relativiser son vécu, c'est-à-dire à le considérer à la fois comme transitoire et secondaire au regard d'objectifs supérieurs, il réussirait à hiérarchiser les choses de manière à se libérer du monde sensible, afin de ne pas redoubler l'incarcération physique par un enfermement mental dans le présent atone de sa capture – capacité de résilience dont témoignent pour ainsi dire aussi bien l'écriture des sonnets que la reprise par Cassou de son activité de résistant dès sa libération (l'incarcération de ce point de vue n'aura été qu'un incident de parcours, « l'accident », puisqu'il retrouvera le chemin « essentiel » du combat).

Remise en cause des prérogatives exorbitantes du monde comme il va, refus de l'emprise des contingences extérieures sur l'individu, les sonnets de Cassou illustrent selon Aragon l'aptitude à préserver des « lignes de fuite » dans un monde autrement clos. S'il y a bien *évasion*, en ce sens, il ne s'agit pas pour lui d'une évasion vers un *ailleurs* déresponsabilisant mais vers un *demain* à construire, posé à l'horizon du présent. Dans ces vers, nous dit Aragon, « l'avenir au passé s'oppose et se compare ». La « fuite » y retrouve au passage des lettres de noblesse.

On suit en cela les mutations de la notion d'utopie au cours des siècles, avec la crédibilité accrue qu'a pu lui conférer la transposition de l'espace au temps. Initialement

¹²⁶ « Préface à 33 sonnets composés au secret de Jean Noir », *op. cit.*, p. 383.

refuge hors du monde, si l'on s'en tient à une appréhension strictement étymologique, l'utopie souffrait en effet de l'image de fantaisie récréative et gratuite à usage de ceux qui ont renoncé à agir dans un réel perçu comme « totalement saturé, c'est-à-dire n'offrant aucune ouverture, aucune issue vers un horizon différent », selon les mots de Y. C. Zarka, qui interprète ainsi l'utopie de Thomas More :

*On comprend [...] pourquoi l'utopie en ce sens n'est pas politique : elle ne comporte aucune réflexion sur les moyens de parvenir à la fin pourtant recherchée. [...] C'est en somme ici ou ailleurs. Ne pouvant accepter les lois immorales et injustes qui déterminent la politique ici, Thomas More a pensé dans l'Utopie, l'ailleurs.*¹²⁷

L'éthique de l'écart ne saurait déboucher sur un « ailleurs » radical proposé par le poète en contrepoint fictif et illusoire à un réel intolérable. Si « le monde réel palpite » dans les sonnets de Cassou, c'est parce qu'il demeure malgré tout l'horizon de ses poèmes, le lieu de leur création comme de leur réception. Et si rêve il y a, c'est un rêve qui a quitté les parages stériles de la fantaisie pure pour accoucher de l'action, comme le constate Miguel Abensour :

*Cette assignation de l'utopie au temps la ferait échapper aux attitudes « escapistes » du passé et la rapprocherait du même coup de l'histoire pour s'y coller et permettre la naissance d'une nouvelle praxis, d'autant plus riche qu'elle accorderait une place à l'imaginaire, voire à l'onirique – à ce que Marx appelait « la poésie de l'avenir ».*¹²⁸

Loin de l'altérité radicale de la fantasmagorie située hors champ, dans le « non-lieu » d'une île imaginaire, l'utopie comme « poésie de l'avenir » incarne l'articulation à un temps qu'elle contribue à porter au-devant de lui-même dans une dynamique de transformation du présent, sur le modèle de *L'An 2440* de Louis-Sébastien Mercier, roman d'anticipation inspiré du programme de la philosophie des Lumières, sous-titré *Rêve s'il en fut jamais*, qui cite en exergue une phrase de Leibniz : « Le présent est gros de l'avenir ».

Au-delà d'un contenu spécifique, l'utopie comme « dialectique anticipatrice » est une modalité d'appréhension du monde, une disposition à l'égard du factuel propre à

¹²⁷ Y. C. Zarka, « Il n'y a plus d'ailleurs », *Cités*, PUF, 2010/2, n° 42, pp. 3-7.

¹²⁸ Miguel Abensour, « Persistance de l'utopie », *Vacarme*, n°53, automne 2010, pp. 34-40.

valoriser l'imaginaire et le désir pour briser la loi d'airain de l'immédiat. Dans cette perspective, les « songes éveillés » qu'Aragn salue dans les sonnets de Cassou font écho aux « rêves éveillés » (« Tagesträume ») dont parle Bloch dans *Le Principe Espérance*, y voyant non pas un ersatz pathologique ou un dérivé des rêves nocturnes mais l'expression d'un manque, d'une véritable « faim psychique » qui ne saurait être assouvie. Bloch insiste sur la fonction d'ouverture que joue ce type de rêve pour la conscience :

*L'existence meilleure, c'est d'abord en pensée qu'on la mène. [...] Que l'on puisse ainsi voguer en rêve, que les rêves éveillés, généralement non dissimulés, soient possibles, révèle le grand espace réservé, dans l'homme, à une vie ouverte, encore indéterminée.*¹²⁹

Plus qu'à un changement de paradigme, on a affaire avec la succession de l'utopie temporelle à l'utopie spatiale à un changement de posture face au monde, qui nous fait passer du constat relativement inoffensif d'un *non-lieu* au geste autrement critique du *procès permanent* intenté à l'ordre des choses par ce qu'Ernst Bloch, dans *L'Esprit de l'utopie*, qualifie de « rêve vers l'avant », et qui nous semble consonner de manière très éclairante avec le regard prospectif fréquemment revendiqué par Aragn au fil des années de guerre. Bloch considère cette dynamique comme l'une des modalités essentielles de notre pensée, qui s'exprime en termes d'attente, d'anticipation et d'imagination. Toutes facultés vraisemblablement très présentes dans l'esprit du poète prisonnier Jean Cassou, comme dans ses sonnets où « l'avenir au passé s'oppose et se compare », pour reprendre les mots d'Aragn. Loin de se cantonner à demeurer des « images de consolation » (« Trostbilder »), les « rêves éveillés » autorisent et libèrent l'expression des possibles en les couvant d'abord loin des souffles désenchantés du réel, favorisant ainsi une exploration raisonnée des forces en germe dans le présent à même de se réaliser dans des actions à venir.

Si Aragn, fidèle en cela à l'orthodoxie marxiste, prend le plus souvent en mauvaise part le terme d'« utopie », ce sur quoi nous aurons l'occasion de revenir, son appréhension du réel présente avec celle de Bloch des affinités certaines. Outre le sceau commun du marxisme, probablement portent-elles toutes deux la marque du creuset des années 30 qui les a forgées. Plus que d'autres temps, ces années étaient propices à voir

¹²⁹ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, *op. cit.*, p. 236.

prosperer, comme par réaction vitale, des conceptions prospectives de l'Histoire dont la dimension eschatologique sous-jacente ne peut être niée. Rappelons à cet égard que Bloch, doublement menacé en tant que marxiste et en tant que juif, fuit l'Allemagne à l'arrivée d'Hitler au pouvoir et qu'il participe avec quantité d'intellectuels antifascistes, dont Aragon, au Congrès International pour la Défense de la Culture de Juin 1935, à la Maison de la Mutualité à Paris. Dans un paradoxe lourd de sens, c'est en 1938 qu'il entame la rédaction de son grand œuvre, *Le Principe Espérance*.

Loin de l'évasion gratuite dans des limbes dépourvus d'ancrage réel comme le monde de « Neige qu'on voit en plein mois d'août/ Neige qui naît je ne sais d'où »¹³⁰ du jeune poète Alain Borne qu'une telle fantasmagorie suffit à tenir en haleine à l'heure où « il faut donner l'*ut* de poitrine à [son] pays », l'échappée de Cassou est érigée en acte de résistance décisif par Aragon. Il dessine ainsi la voie – étroite – d'une poésie qui se soustrait au réalisme au sens strict du terme mais demeure ancrée dans le réel tout en appelant à son dépassement.

L'insistance d'Aragon à démarquer les 33 *sonnets* de la « poésie pure » prolonge une critique de l'évasion poétique en temps difficile qui court à travers les années de guerre et qu'on trouve exprimée à de multiples reprises notamment dans *Les Yeux d'Elsa*, à commencer par le poème « Lancelot » incriminant les « folles chanteries » d'un « jongleur disputant d'iambe et d'anapeste » qui « agite toujours ses fragiles hochets », ou d'un oiseau qui « roucoule » « tandis que le bateau se fend »¹³¹. Le recueil *Neige et 20 poèmes* publié par Alain Borne chez Seghers en 1941, critiqué de manière oblique dans « Pour un chant... », fait quant à lui figure d'exemple du type de poésie qu'Aragon juge inadapté aux exigences de l'heure : confrontant Alain Borne au personnage quasi homonyme du poète Bertrand de Born, troubadour périgourdin du XII^{ème} siècle dont il fait un patriote méridional, lui qui « *chante les raisons de vivre et d'aimer les raisons d'aimer et d'en mourir* », Aragon regrette l'irresponsabilité devant l'Histoire d'une poésie qu'il perçoit comme insuffisamment ancrée dans son temps. La reprise en recueil de « Pour un chant... » le voit précéder « Contre la poésie pure », ce qui lève toute ambiguïté sur la dimension d'art poétique, voire de manifeste, dévolue au poème. La

¹³⁰ « Pour un chant national », *Les Yeux d'Elsa*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 781.

¹³¹ « Lancelot », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 791.

lecture qu'Aragon fait de Borne et de Cassou est suffisamment éloquente pour qu'on puisse attribuer à *Neige et 20 poèmes* et aux *33 sonnets composés au secret* les fonctions respectives de repoussoir et de modèle de ce que notre auteur attend de la poésie de la Résistance. Faisant office de contrepoint fictif et illusoire à la réalité, le recueil d'Alain Borne constitue pour Aragon un *non-lieu* inoffensif ; on aurait *a contrario* affaire avec celui de Cassou au geste autrement critique du *procès* intenté à l'ordre des choses.

Il faut néanmoins noter la part non négligeable de projection à l'œuvre dans l'interprétation qu'Aragon donne du fameux « écart » dont il crédite Cassou. Une confrontation rapide des deux recueils, dans une lecture exclusivement attentive au texte et débarrassée de toute considération quant aux circonstances de leur rédaction, ne permet pas de faire un partage aussi net entre évasion gratuite (« poésie pure ») et poésie responsable. Il est pour cela indiscutablement nécessaire de restituer aux *33 sonnets* leurs conditions d'écriture, seules capables de rendre compte de ce qui, au-delà d'un contenu au sens strict du terme, est avant tout une question de posture face aux circonstances, de relation à un contexte par définition éphémère. C'est l'interprétation que fait Aragon du mécanisme de fonctionnement de cette relation qui lui permet de poser Cassou en champion du dépassement de la réalité.

Interprétation aussi, l'optimisme quelque peu écrasant qu'il manifeste au nom de Cassou en qualifiant de « défaite passagère » son incarcération, assurance qui paraît d'autant plus incongrue qu'il est l'un des rares rescapés du Réseau du Musée de l'Homme. Cet aplomb, sous couvert d'empathie à l'égard du poète prisonnier en lequel son préfacier feint de lire à livre ouvert, fige *a posteriori* dans une perspective heureuse ce qu'il pouvait y avoir de vacillant, de dangereux, voire de définitif dans la situation du résistant. Éloge paradoxal donc que cette lecture rétrospective qui, tout en faisant de Cassou le héraut de ce « grand écart » entre dignité humaine et barbarie, semble par la même occasion lui dérober une part de son mérite en posant d'emblée comme allant de soi l'existence de jours meilleurs. Cette interprétation quelque peu forcée, qui confine à la récupération idéologique, nous invite à interroger plus avant le fonctionnement singulier du rapport au réel prêté à Cassou et revendiqué par Aragon dans cette préface.

4. De la réalité à la « vérité », un saut axiologique

On peut approfondir l'appréhension du réel incarnée par la figure du prisonnier en prolongeant la préface aux *33 sonnets* par un extrait d'un texte théorique majeur écrit par Aragon en avril 1945, soit environ un an plus tard, « De l'exactitude historique en poésie », qui consonne avec elle de manière saisissante. Y est également adopté ce qu'on pourrait qualifier de « point de vue de l'avenir » sur les heures sombres :

*[...] l'avenir doit savoir qu'en niant la réalité passagère de la défaite et de la honte, nous étions des milliers et des milliers en France qui plaidions pour l'éternelle réalité française. Qui, malgré l'apparente raison de ceux qui nous opposaient l'intérêt immédiat et la servilité qui mange, n'avons jamais cessé de revendiquer cette folie française, dont on riait en ce temps-là [...].*¹³²

La négation de la « réalité passagère de la défaite et de la honte » offre un écho presque parfait au geste du prisonnier qui selon Aragon décide de « fermer les yeux » sur sa « défaite passagère ». On peut évidemment imputer cette position assurée et surplombante à la dimension rétrospective de ces écrits, la préface aux poèmes de Cassou ayant été rédigée bien après sa libération, tout comme ce texte théorique voit le jour après les deux débarquements, alors que l'horizon national se dégage. Mais sans doute faut-il voir également dans ce triomphalisme un peu présomptueux se hâtant de passer par pertes et profits les aléas de l'Histoire le sceau de l'aimantation de l'avenir propre au « référentiel marxiste »¹³³.

La caractérisation de la défaite comme « passagère » correspond bien en effet au regard constamment prospectif avec lequel le marxisme embrasse le présent, conçu comme un moment inaccentué dans la marche vers l'avenir. La dimension téléologique interdisant de voir dans le réel autre chose qu'un processus de gestation, c'est le but à atteindre qui infléchit l'interprétation du vécu et permet de discerner derrière le foisonnement du sensible, les péripéties et les vicissitudes de l'heure, « l'axe de cristallisation historique »¹³⁴ qui régit le cours du temps. Définie comme processus

¹³² « De l'exactitude historique en poésie », *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 867.

¹³³ Nous empruntons cette formule à Georges Lavau qui caractérise ainsi la théorie marxiste en tant que système constitué de références au marxisme, discours idéologique qui fonctionne comme discours de légitimation se donnant pour vrai (*À quoi sert le Parti communiste français ?*, Fayard, 1981, pp. 159-171).

¹³⁴ Trotski, *Littérature et révolution*, 10/18, 1964, p. 94.

rationnel et orienté, l'Histoire a un sens – axiome fondateur à partir duquel camper la perspective de lecture sans laquelle l'intelligibilité des étapes s'évanouirait : comme l'énonce Trotski, il faut appréhender le temps dans son développement historique, nécessairement vertueux dans une optique marxiste, car « si [...] les privations et les sacrifices inouïs sont sans but, l'histoire est... une maison de fous »¹³⁵. La formule de Trotski ne s'embarrassant pas du bagage pseudo-scientifique du matérialisme dialectique qui fait traditionnellement fonction d'outil de légitimation de la doctrine marxiste, voici mises à nu les nécessités psychologiques qui président à la naissance de la prémisse du sens de l'Histoire. Pour échapper à la vision absurde et terrible de la vanité de toutes choses dans une évolution dépourvue de signification, il faut lire le présent à l'aune du futur – nécessairement positif. C'est donc en définitive la croyance en l'avenir qui autorise l'espoir et permet de surmonter les difficultés du présent. Nul doute que cette foi en l'avenir, composante fondamentale de la doctrine marxiste, constitue une ressource majeure dans l'adversité. Nul doute non plus qu'elle puisse alimenter une capacité d'aveuglement incommensurable.

Mais cette croyance engage : c'est aussi très certainement la haute idée que le communiste se fait de l'avenir qui lui donne la responsabilité d'œuvrer dans le présent à sa préparation. Et de manière significative, la poésie de la Résistance a selon Aragon les yeux braqués sur l'horizon, comme il le rappelle très fermement dans « Poésie et défense de l'homme » :

Nous ne nous flattons pas d'une illusoire efficacité. Et la poésie de résistance n'a pas à jouer le rôle actuel des journaux clandestins, ou des radios alliées. Certes sa volonté de restituer le langage à l'action, et la lueur d'espoir qu'elle apporte parfois aux détenus des prisons, ne sont pas négligeables. Toutefois, ce n'est pas tant sur l'actuel que cette poésie peut se flatter d'agir, mais, par sa nature même de forme qui dure, c'est dans l'histoire que dès aujourd'hui elle prend place, c'est à l'avenir qu'elle prétend s'adresser, aux générations qui sortiront de cette nuit qu'elle entend porter témoignage de leur propre dignité en instituant dès ici et maintenant cet interminable dialogue où l'homme, proclamant sa fierté et sa vocation de liberté, les lance comme l'intimation la plus profonde d'un destin à construire, à la face du futur. Et, par la poésie de résistance, par la résistance ininterrompue de toute vraie poésie, il est vrai que :

¹³⁵ *Ibid.*, p. 109.

« La voix qui monte des fers

Parle aux hommes de demain. »¹³⁶

En ces heures sombres, le témoignage concret, l'efficacité pratique immédiate ne sont *a priori* pas du ressort de la poésie. Ses ambitions sont plus hautes : s'adressant de manière significative aux générations futures, elle place auteur comme lecteur dans l'orbite de l'avenir. Absents du réel, les hommes de demain sont présents dans l'ordre du symbolique, et ce de telle sorte qu'ils représentent à la fois l'instance à laquelle ceux d'aujourd'hui s'adressent (celle qui est « devant eux »), et celle au nom de laquelle ils agissent (celle qui est « derrière eux » et motive leur combat). Ce dispositif complexe, dont le soubassement juridique est sensible dans le vocabulaire employé (« témoignage », « intimation »), joue donc sur deux tableaux : tout en construisant un système d'engagements mutuels des générations les unes à l'égard des autres, il fonde en droit les actions présentes, induites par la sommation à œuvrer pour demain. À la fois tribunal, instance de légitimation et horizon des combats de l'heure, l'avenir est bien au centre du présent.

De fait, Aragon évoquant l'emprisonnement de Cassou comme la défaite de la France subordonne plus ou moins explicitement dans les deux extraits cités un présent difficile qu'il vide de sa substance à un avenir tout puissant posé à la fois en point de repère et en éventuelle instance de jugement, hiérarchisant les temps entre eux tout en établissant le primat irrévocable de ce qu'il choisit d'essentialiser, en l'occurrence ici « l'éternelle réalité française ». Comme pour le prisonnier dont l'incarcération est qualifiée de « défaite passagère », le dépassement de l'être par le devenir permet à l'auteur de voir au-delà de la reddition, au-delà de l'armistice, dans une lecture synthétique qui tend à évincer de l'ordre du réel ces moments dysphoriques, à les *disqualifier*. C'est là le sens littéral d'une phrase comme « le prisonnier, ce n'est pas sur la réalité qu'il a fermé ses yeux, mais sur la défaite passagère qui lui est infligée » : cette défaite *n'est pas la réalité*. « L'éternelle réalité française » balaie dans un geste similaire de déni magistral les heures noires de l'histoire de France, impliquant tacitement qu'elles ne sauraient être prises en considération quand il s'agit de composer ce qu'Aragon appelle de manière récurrente, et ce depuis les années 30, notamment dans certains articles pour

¹³⁶ « Poésie et défense de l'homme », *op. cit.*, *OP*, tome X, p. 22.

le journal *Ce soir*, tantôt « le vrai visage de la France », tantôt son « véritable visage », voire, au plus fort de l'Occupation, « son visage sacré »¹³⁷.

On se souvient qu'il était également question, dans « La Rime en 1940 », de maintenir « la véritable parole humaine »¹³⁸. Aragon évoquait encore sur le même mode début 1939 « la voix de la véritable Allemagne », qu'il disait avoir reconnue « au-dessus des tranchées »¹³⁹, fin août 1918, en découvrant sur le plateau de Nouvron-Vingtré un soldat allemand, casque sur les yeux, surpris par la mort en pleine lecture d'une anthologie de poètes allemands. Dans la formule « la véritable Allemagne », on trouve à l'œuvre la même démarche de tri dans le réel que pour la France, avec décernement de brevets d'authenticité ou éviction selon que la facette de la réalité concernée est considérée comme ayant ou n'ayant pas droit de cité dans le monde autorisé du « vrai », du « véritable ». Aragon oppose ainsi l'Allemagne de la culture, hypostasiée en essence de l'Allemagne, et son ersatz dégradé des années 30 :

*Il faudrait faire connaître ces textes des grands émigrés du passé pour lutter contre cette haine qui renaît des pogroms, et qui ne sait pas distinguer entre l'Allemagne immortelle et ses maîtres d'un jour.*¹⁴⁰

« France éternelle » et « Allemagne immortelle », même combat, pourrait-on dire : les deux entités semblent en effet évoluer dans le même registre, celui des abstractions, et partager la même scène, celle de l'axiologie – or les valeurs ne font pas toujours bon ménage avec la réalité, on le sait. C'est encore une fois Ernst Bloch qui nous aide à nous dessiller les yeux quant au fondement moral du tour de passe-passe qui consiste à oblitérer le réel au profit de l'idéal, le marxisme ne faisant pas toujours grand cas des faits. Voici ce qu'il confiait en 1974, lors d'un entretien :

*Le monde tel qu'il existe n'est pas vrai. Il existe un deuxième concept de vérité, qui n'est pas positiviste, qui n'est pas fondé sur une constatation de la facticité [...] ; mais qui est plutôt chargé de valeur (Wertgeladen), comme par exemple dans le concept « un vrai ami », ou dans l'expression de Juvénal *tempesta poetica* – c'est-à-dire une tempête telle qu'elle se trouve dans le livre, une tempête poétique, telle que la réalité ne la connaît jamais, une tempête menée*

¹³⁷ « Plus belle que les larmes », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 789.

¹³⁸ « La Rime en 1940 », op. cit., p. 730.

¹³⁹ « Reconnaissance à l'Allemagne », *Commune*, n° 66, fév. 1939, repris in *OP*, tome IX, pp. 29-42.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

*jusqu'au bout, une tempête radicale. Donc une vraie tempête, dans ce cas par rapport à l'esthétique, à la poésie ; dans l'expression « un véritable ami », par rapport à la sphère morale. Et si cela ne correspond pas aux faits – et pour nous, marxistes, les faits ne sont que des moments réifiés d'un procès, rien de plus – dans ce cas-là, tant pis pour les faits (um so schlimmer für die Tatsachen), comme le disait le vieux Hegel.*¹⁴¹

Suivant la leçon de ce que Bloch valorise sous le nom de « deuxième concept de vérité », on peut considérer que la France de Vichy *n'est pas vraie*, au sens où son existence ne trouve de réalité que sous l'égide de ce que Bloch taxe de *facticité*, dans l'acception philosophique du terme, c'est-à-dire de contingence, dans un monde où les choses existent sans nécessité propre. Impossible à justifier ontologiquement, cette France n'a pas de raison d'être. On n'a donc pas de raison d'y *croire*. Au regard d'un référentiel basé sur une axiologie, elle est illégitime, car sans valeur ou dotée d'une valeur négative. Le fait qu'elle représente la légalité politique ne change rien à l'affaire.

Une partie de la tâche des Résistants, parfaitement comprise et illustrée par Aragon, consiste alors à faire en sorte que la « France réelle », celle de « l'intérêt immédiat et la servilité qui mange »¹⁴² (dont le règne semble indiscutable au moment de l'armistice) rejoigne la « France véritable » (vue de l'esprit en 1940, qui gagnera en consistance au fil des ans, sans jamais accéder totalement à la réalité). Aragon évoque ainsi dans « La conjonction ET », en 1942, « l'heure où la France abattue se soulève, et cherche à voir dans la rivière, entre les herbages qu'elle a peine à écarter, son véritable visage »¹⁴³. Au mitan de la Seconde Guerre mondiale, il veut croire, avec cette image saisissante, que la réalité est prête à rejoindre le mythe. Curieux Narcisse féminin qui se mire dans la rivière pour y voir son visage, la France, « plus belle que les larmes » dans le miroir d'eau, cherche selon lui à faire coïncider sa réalité concrète (un pays meurtri qui commence à se relever) et son image glorieuse (« son véritable visage »). Cette conception qui rattache implicitement le pays à un cortège de valeurs exige de tout « Français digne de ce nom » – selon les termes d'Aragon dans un article de janvier 1939

¹⁴¹ Entretien de Michael Löwy avec Ernst Bloch, 1974, publié dans *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, PUF, 1976, p. 294.

¹⁴² « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 867.

¹⁴³ « La Conjonction Et », *OP*, tome X, p. 47.

pour *Ce soir*¹⁴⁴ – qu’il croie suffisamment en l’existence d’une essence française supérieure pour jeter ses forces dans la bataille afin d’amener la France réelle à se hausser au niveau de l’image sublimée. Entreprise infinie que cette tentative asymptotique de faire se superposer pays réel et pays idéal, réalité et reflet fantasmé, comme en témoigne cette exclamation singulière d’Aragon dans un autre article écrit pour *Ce soir*, lors de la reparation du journal en 1944 :

*Comme on voudrait croire que cela est arrivé, cette union au plus élevé de l’homme, des hommes qui furent si longtemps divisés, séparés... Comme on voudrait croire que c’est arrivé, la France...*¹⁴⁵

« Comme on voudrait croire que c’est arrivé, la France... » : ce vœu pieux où l’on entend poindre dégrisement et désenchantement en dit long sur le contenu plus axiologique que descriptif de ce qui, davantage qu’un pays avec une histoire et des institutions, est devenu un mythe. La France ainsi hypostasiée entre en résonance avec d’autres éléments promus eux aussi au rang de valeurs, engageant un partage du monde en deux de part et d’autre d’une ligne de faille de nature morale, partition binaire propre à mobiliser la croyance en faveur du pôle positif (dignité/indignité ; grandeur/pygmées, etc.). On comprend que le manichéisme, en simplifiant les oppositions et en accentuant les contrastes, est un catalyseur essentiel de la petite fabrique du croire.

On saisit aussi un peu mieux le sens de la notion de « dignité » reprise à satiété par Aragon pendant toute la période de la guerre : elle est en effet parfaitement évocatrice de la dimension normative propre à la sphère morale. Étymologiquement, l’adjectif latin *dignus*, « qui convient », « qui mérite quelque chose », d’où la valeur morale « estimable », « respectable » est issu de l’impersonnel *decet*, « il convient ». Quant à la « grandeur », on peut suivant l’enseignement de Bloch inférer sa subsumation sous la catégorie de la « vérité » indifféremment de son rattachement naturel à la sphère morale ou second à la sphère esthétique, la grandeur étant une qualité que l’on trouve rarement à l’état sauvage, en tout cas pas au degré de radicalité auquel on la rencontre en art. On peut

¹⁴⁴ Aragon y salue Thorez qui vient selon lui d’exposer à Gennevilliers « une doctrine d’expression française avec toute la lumière de notre pays. Une doctrine capable de rassembler pour la défense de la nation tous les Français dignes de ce nom » (*Ce soir*, 23 janvier 1939, article cité par Yves Lavoine, *Aragon journaliste communiste. Les années d’apprentissage (1933-1953)*, p. 318).

¹⁴⁵ Compte-rendu de la séance de réouverture de la Comédie-Française, publié le 29 octobre 1944 dans *Ce soir*, cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 387.

souligner à ce sujet que l'exigence de grandeur réclamée par la gravité de l'heure rencontre chez Aragon un goût natif pour la démesure, penchant qui a pu trouver son expression aussi bien à l'époque surréaliste dans le culte de l'excès que dans le référentiel communiste, prompt à valoriser tout ce qui transcende la norme¹⁴⁶.

Il faut enfin mettre en évidence l'une des dernières leçons de ce « saut axiologique » du réel au vrai, dont l'ancienneté et la récurrence sous la plume d'Aragon ne doivent pas laisser indifférent. Cette propension à poser à l'horizon d'une réalité parfois vécue dans la dénégation une vérité supérieure en laquelle croire, donc à privilégier sa « doublure mythique » au réel, nous invite en effet à penser que la force d'attraction du mythe s'est fait sentir bien avant la démarche concertée de mobilisation des mythes médiévaux et leur orchestration quelque peu tapageuse au service de la valeur France pendant l'Occupation. En ce sens, la gravité de l'heure n'aura fait que dénuder un processus déjà à l'œuvre avant-guerre : en déployant explicitement en ordre de bataille le fonds mythique français qu'il ravive à la faveur de la lutte contre l'exploitation nazie et pétainiste des mythes, Aragon ne fait en réalité qu'accentuer pour se l'approprier pleinement une démarche à laquelle le militantisme des années 30 l'a amplement familiarisé, tant à travers l'adhésion au communisme que dans le combat antifasciste. Cette période l'a en effet nécessairement rompu à la fréquentation et à la propagation de mythes qui ne disaient pas leur nom – bien évidemment dans une moindre systématisme, dans une plus grande spontanéité et surtout dans une moindre conscience de ce qui était en jeu, le mythe répugnant bien souvent à s'afficher en tant que tel en politique, a fortiori dans la doctrine marxiste soucieuse du discrédit qu'il pourrait faire peser sur un référentiel par ailleurs imbu de scientificité.

Constante du fonctionnement sinon du discours communiste, le mythe en est aussi l'impensé, ou en tout cas le non-dit. Sans doute peut-on également avancer que pendant cette période d'« apprentissage » du communisme, l'initiation à la force d'attraction des mythes aura été complète car expérimentée dans les deux dimensions, celle de l'émission

¹⁴⁶ Dans une série d'articles datant des années 1923-1924, « Le Ciel étoilé », Aragon revendiquait déjà le refus de la mesure pour valoriser ce qu'il nommait « le sentiment de la grandeur » : « Je ne m'abandonnerai jamais tant que je vivrai, à ce désenchantement parisien, à ce goût mesuré, qui cherche à ramener à de justes proportions toute exaltation *anormale* [...] ». » (*OP*, tome II, p. 176). Il citera plus tard Jdanov, qui préconisait dans le discours du Congrès de 1934 d'« unir le travail pratique le plus sévère et le plus raisonné à un héroïsme et à des perspectives grandioses ».

comme celle de la réception, et leur puissance de mobilisation exploitée autant que subie. À cet égard encore, la propédeutique des années 30 se révèle fructueuse, Aragon ayant glané pendant cette période de quoi lui permettre d'identifier la dimension prescriptive et la force d'adhésion propre au mythe.

Débouchant sur un refus de la résignation par rapport à un état de fait, la propension à valoriser la doublure mythique du réel est une ressource inestimable en temps difficile. On aura compris qu'opposer réalité et vérité, c'est refuser à un réel écrasant la préséance sur la scène psychique, au nom de la croyance en un autre ordre possible, *véritable car désirable*. C'est cette vérité supérieure et fuyante par définition qu'il s'agira de poursuivre en tâchant de la transposer au réel.

IV.L'espoir, force motrice fragile

La double figure de résilience dans l'adversité incarnée par les prisonniers Moussinac et Cassou, tout comme le sursaut d'Aragon composant les premiers vers du *Crève-cœur* dans un mouvement de résistance contre la « peur policière », pose avec vigueur la question du rôle de l'espoir dans l'appréhension que l'on a d'une réalité. On se trouve ici de manière significative à la croisée du politique et du religieux, marxisme et religions eschatologiques partageant une conception dynamique du temps, qu'il soit vectorisé par la perspective de la réalisation du socialisme ou ouvert sur l'avenir de la promesse. Valeur profane et moteur évident du marxisme en dépit de ses prétentions à la scientificité, l'espoir constitue sous le nom d'espérance l'une des trois vertus théologiques dans la religion chrétienne, avec la foi et la charité.

1. De l'espérance chrétienne à la contrainte d'optimisme marxiste

Si l'espoir qui sous-tend implicitement le rapport du marxisme à l'Histoire ne saurait recouvrir le même contenu que l'espérance chrétienne, tous deux procèdent d'un rapport au réel caractérisé par la tension et le dépassement, dans une appréhension qui en fait un tremplin et non une fin. Selon Catherine Chalier, philosophe des religions et

spécialiste notamment du judaïsme, l'espoir est « tension vers autre chose, au cœur du présent », rappel que les déconvenues présentes « ne constituent pas le tout de la réalité »¹⁴⁷ – et l'on retrouve le sursaut des Résistants face à une Armistice qu'ils se refusent à considérer comme une défaite. À l'opposé d'une attitude attentiste, il consisterait à investir le réel avec « un permanent esprit de fronde aux pensées de la nécessité et à leur prétention exclusive à la lucidité »¹⁴⁸. « Foncier non-acquiescement à l'état du monde »¹⁴⁹, l'espoir est donc résistance à une réalité aux ambitions hégémoniques, valeur cardinale quand cette réalité est insoutenable. On pense ici à ce que Seghers, évoquant la poésie de la Résistance, nomme « le 'non' absolu d'une minorité venue de tous les horizons »¹⁵⁰.

Son rôle pour les Résistants vivant les drames de l'Occupation paraît fondamental, tout comme sa fonction de force motrice, « force heuristique » qui « soustrait à la pure passivité des affects, qui ne tétanise pas comme il arrive à la crainte de le faire, et qui dynamise ceux qu'elle habite »¹⁵¹. Rappelons à ce sujet les mots d'Aragon qui revendiquait dans « La Fin du 'Monde réel' » avoir toujours cru plus fort qu'il n'avait craint – seule attitude valable au regard d'un souci d'efficacité pratique. Faisant fond sur une part d'irrationnel indispensable quand la raison ne peut plus être d'aucun secours, l'espoir permet de préserver la capacité d'agir et de lutter. Il constitue alors une vertu, au sens ancien du terme (de *virtus*, mérite de l'homme, *vir*), et il s'apparente au courage. Courage, espérance et action ont partie liée, comme le notait Simone Weil en 1942, dans sa *Lettre à un religieux* :

*Il n'y a aucune difficulté, une fois qu'on a décidé d'agir, à garder intacte, sur le plan de l'action, l'espérance même qu'un examen critique a montré être presque sans fondement ; c'est là l'essence même du courage.*¹⁵²

Les deux expressions citées plus haut pour qualifier ce groupe d'hommes qui se sont opposés à la collaboration et à l'occupation allemande, « parti de la Foi », « parti de

¹⁴⁷ Catherine Chalier, *Présence de l'espoir*, coll. Des Dieux et des hommes, Le Seuil, 2013, p. 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵⁰ Pierre Seghers, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵¹ Catherine Chalier, *Ibid.*

¹⁵² Simone Weil, *Lettre à un religieux*, in *Œuvres*, coll. Quarto, Éditions Gallimard, 1999, p. 1014.

l'Espérance », rendent parfaitement compte de la dimension irrationnelle propre à l'espoir des Résistants de la première heure. Poète chrétien, Guillaïn de Bénouville qui en est l'auteur avait probablement une conscience très nette du sens de ces formules. Cette appréhension de l'espoir comme *spes contra spem*, pour qui « espère contre toute espérance », correspond en effet particulièrement à la conception que les Chrétiens se font d'une vertu qui a d'autant plus de prix qu'elle prend ses distances avec la raison, qu'elle n'a pas de sol stable dans la réalité, qu'elle n'est le fruit ni du calcul cauteleux, ni de la logique comptable, ni de la prudence érigée en système. Rappelons que pour la religion chrétienne, l'opposition est très nette entre l'assurance que fournit l'espoir (rationnel, attendant rétribution, donc disqualifié) et l'incertitude liée à l'espérance (gratuite, donc valorisée). Adossé au réel, l'espoir est le résultat d'une évaluation des risques dans une appréciation réfléchie des probabilités de succès ; liée à la foi, l'espérance est un pari appelé par l'eschatologie. Sans doute peut-on affirmer qu'une lecture lucide de la situation de la France au lendemain de la défaite laissait peu de place à l'espoir tel que le définissent les Chrétiens – mais le champ libre à l'espérance.

S'il ne saurait évidemment être question de suivre ces distinctions à la lettre pour en faire des définitions figées, sous peine de dérober à l'espoir mondain toute part de risque ou de folie, il est intéressant de formuler cette opposition entre ce que l'on pourrait qualifier de polarités antagonistes – opposition qui nous semble d'autant plus stimulante que le marxisme a quant à lui tendance à enrôler implicitement l'espoir dans son référentiel pseudo-scientifique, donc à le constituer peu ou prou en évidence, en nécessité induite par le matérialisme historique.

Aimantée par l'horizon de la réalisation du socialisme – ce que Marx nomme « la poésie de l'avenir »¹⁵³ – la lecture du réel que suppose le marxisme ne saurait en effet se passer de l'espoir, encore qu'il avance souvent masqué. Arraisonné à la conception programmatique de l'Histoire, il n'a de sens que dans la perspective de l'édification du socialisme – cadre hors duquel il est perçu comme une aliénation, l'occasion d'une regrettable dispersion des énergies motrices. Il trouve un terrain de déploiement idéal comme un semblant de rationalité dans ce que la vulgate marxiste, et Aragon à sa suite,

¹⁵³ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte* : « La révolution sociale du XIXème siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. »

qualifie de « romantisme révolutionnaire », forme de romantisme adaptée au socialisme car basée sur la certitude du progrès. Dans le corset du socialisme scientifique, il se défait de ses connotations irrationnelles, de sa parenté douteuse avec l'illusion et l'utopie. Aragon louera ainsi dans « Jdanov et nous » « le romantisme marxiste, le romantisme basé sur les données scientifiques du marxisme et non sur les rêveries utopiques, le frisson qui accompagne le passage de l'utopie à la réalité scientifique »¹⁵⁴. Notons au passage qu'à la limite, on pourrait considérer qu'en l'intégrant à son système, la doctrine marxiste élimine l'espoir ; en effet, si on la lit au pied de la lettre, il n'y a plus d'espoir : ne reste que de la certitude. Ce n'est pas la moindre des contradictions que sa prétention à la scientificité impose au marxisme.

De manière significative, en 1939, le journaliste communiste Aragon fait de *L'Espoir*, le film que Malraux a tiré de son livre « une préface au grand ordre de l'avenir »¹⁵⁵. La dimension créatrice voire démiurgique de l'espoir était déjà soulignée en 1937, dans un autre article à *Ce soir* : « il bâtit des villes, invente les rêves et transforme la réalité »¹⁵⁶ – affirmation parfaitement orthodoxe dans une conception qui valorise la capacité d'action pratique de l'homme sur le monde qui l'entoure. On se souvient de la célèbre injonction de Lénine : « Il faut rêver ! », le rêve devant déboucher sur l'action. Dans la conception défendue par Lénine, le rêve n'est évidemment pas fantasmagorie gratuite mais projection raisonnée, fruit d'une démarche empirique basée sur une confrontation permanente avec la réalité, moyen de « devancer le présent » pour « gagner de vitesse le cours des événements »¹⁵⁷. La référence que fait Aragon à l'édification de villes peut d'ailleurs faire songer au Moscou des grands travaux des années 30, dont le

¹⁵⁴ « Jdanov et nous », *Les Lettres françaises*, 9 septembre 1948, repris en préface au recueil des discours de Jdanov.

¹⁵⁵ « Reconnaissance à André Malraux », *Ce soir*, 12 août 1939.

¹⁵⁶ « Marianne ou l'espoir », *Ce soir*, 8 octobre 1937.

¹⁵⁷ Lénine, *Que faire ?* Passage repris dans le recueil des *Écrits sur l'art et la littérature*, tome 2, Éditions 10/18, 1976, pp. 52-54. Il s'agit en réalité d'une citation de Pissarev, auquel Lénine renvoie : « Si l'homme était complètement dépourvu de la faculté de rêver ainsi, s'il ne pouvait de temps à autre devancer le présent et contempler en imagination le tableau cohérent et entièrement achevé de l'œuvre qui s'ébauche à peine entre ses mains, je ne saurais décidément me représenter quel mobile ferait entreprendre à l'homme et mener à bien de vastes et fatigants travaux dans l'art, la science et la vie pratique... Le désaccord entre le rêve et la réalité n'a rien de nocif, si toutefois l'homme qui rêve croit sérieusement à son rêve, s'il observe attentivement la vie, compare ses observations à ses châteaux en Espagne, et, d'une façon générale, travaille en conscience à la réalisation de son rêve. Lorsqu'il y a contact entre le rêve et la vie, tout est pour le mieux. »

chantier à la fois sublime et monstrueux nourrit plusieurs pages du *Roman inachevé*. Au pays de l'utopie concrète, l'espoir ne saurait trouver droit de cité que consacré par la transfiguration qu'il impose à l'ordre du réel.

Dans l'article de 1937, une image singulière illustrant le mode de production de cet espoir bâtisseur de villes venait toutefois nuancer discrètement le positivisme scientifique sous-jacent à la marche en avant du progrès : c'est celle de « l'espoir qui sort du désespoir avec cette force animale et splendide qui danserait dans les ruines à cause d'un petit air d'accordéon », tableau dont la fantaisie tranche avec la rigidité de l'appareil théorique marxiste. Si le surgissement de l'espoir est bien présenté par Aragon comme une nécessité dialectique, ici de nature physiologique, fondée sur une sorte de résilience innée du vivant, la formule a en effet de quoi surprendre puisqu'elle conjugue l'expression d'une impérieuse nécessité à celle d'une indiscutable irrationalité. L'apparition de l'espoir ne laisse bien, semble-t-il, aucune place à la contingence (scorie du matérialisme scientifique), mais elle demeure sous la plume d'Aragon totalement irréductible à un quelconque cheminement rationnel, et incompréhensible si on cherche à en déterminer la cause par une opération logique, un « petit air d'accordéon » ne pouvant évidemment rivaliser avec un champ de ruines. L'espoir a ses raisons que la raison ne connaît pas, n'en déplaise aux marxistes orthodoxes, et la foi à laquelle il s'abreuve, loin de représenter une modalité épistémique faible, implique nécessairement un rapport au monde qui se démarque considérablement de l'idéal de maîtrise que suppose la connaissance. « Le vrai secours vient dans le vague »¹⁵⁸, écrivait René Char, dans la déprise et non dans la maîtrise, et il n'y a qu'*a posteriori* que l'on pourra savoir si l'on a eu raison d'espérer. L'espoir est un risque à courir.

Si Aragon reste influencé par le marxisme, il nous faut souligner que son rapport à l'espoir est bien plus nuancé et plus riche que ce que telle ou telle déclaration tonitruante sur le réalisme socialiste ou le romantisme révolutionnaire peuvent laisser craindre. La période de la guerre est notamment l'occasion d'une mise à l'épreuve des investissements théoriques des années 30, débouchant bien souvent sur une décantation de la vulgate marxiste pour n'en conserver que le plus porteur, ou une contestation sourde qui laisse

¹⁵⁸ René Char, « La Lettre hors commerce », 1947, *Recherche de la base et du sommet*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1983, p. 661.

entendre une voix libérée par les souffrances de l'heure de la contrainte d'optimisme que fait peser sur le militant l'adhésion au communisme.

2. « Savoir vouloir » : la mise en œuvre d'une volonté forc(en)ée

Toujours revendiqué après 1939, l'espoir semble aller un peu moins de soi qu'en 1937, et son surgissement au sein du désespoir n'a plus rien d'automatique. S'il est toujours *nécessaire*, ce n'est plus au sens de la philosophie logique, *sub specie aeternitatis*, mais au regard de la gravité de l'heure. Sa venue est moins triomphante et plus malaisée, et réclame du sujet qu'il investisse un présent difficile. On est loin de l'image d'un accouchement spontané, « dialectique », de l'espoir à partir d'un désespoir qui le contiendrait en puissance comme la fleur contient le fruit. Il n'y a pas d'Immaculée conception de l'espoir : le réel a besoin d'une volonté pour être fécondé.

Lorsque Aragon affirme dans sa préface aux *Poèmes impurs* de Moussinac la fonction salvatrice qu'a revêtue pour lui l'écriture de ses premiers poèmes en 1939, gagnés sur l'abattement et le découragement, il insiste sur la décision volontariste dont ils sont le fruit :

*Pour mon compte, je me représente avec assez de netteté comment d'une sorte de décision froide, d'une sorte d'horreur folle du désespoir, d'une volonté de ne pas être vaincu par les ténèbres, naquit cette résolution qui me fit, en septembre 1939, écrire les premiers poèmes du Crève-cœur.*¹⁵⁹

Le champ lexical de la détermination et de l'assurance (« décision froide », « volonté », « résolution ») le dispute ici à l'expression de sentiments traduisant davantage la réaction instinctive de l'être qui se cabre, l'angoisse irraisonnée voire la perte de contrôle (« horreur folle du désespoir ») : probablement second, le volontarisme affiché par Aragon ne saurait faire l'économie du désarroi. C'est d'une assurance arrachée de haute lutte à l'accablement qu'il s'agit, de ce qu'Aragon nomme lui-même, évoquant dans une lettre d'octobre 1940 aux Josephson le défi que représente le début de l'écriture d'*Aurélien*, « l'espoir quand même »¹⁶⁰. Dans la lettre qui inaugurerait leur correspondance,

¹⁵⁹ « Les mots sont lourds par quoi j'aime et je hais... », *op. cit.*, p. 88.

¹⁶⁰ Lettre du 22 octobre 1940, issue du fonds Josephson déposé à la *Beinecke Rare Book and Manuscript Library* de l'université Yale, cité par Daniel Bournoux, *OR*, tome III, p. 1316.

début septembre, il évoquait significativement la quantité de « courage » nécessaire « pour écrire sans savoir ce qui adviendra de ce qu'on écrit »¹⁶¹. S'il permet d'échapper à l'impasse de la prostration, le choix de l'espoir n'a donc rien d'évident ; il faut pour cela « savoir vouloir », contrairement à cet Aurélien en compagnie de qui Aragon passera beaucoup de temps au fil des années de guerre, peut-être pour exorciser cette part de lui encline au flottement, à l'errance et à l'indécision. Rappelons qu'Aurélien, combattant de l'autre guerre ayant passé toute sa jeunesse sous les drapeaux, vit après sa démobilisation comme en attente de « l'ordre de route nouveau » qui lui permettrait de donner une direction à son existence :

*Il ne se remettait pas de cette longue maladie [la guerre]. Il n'arrivait pas à faire le point de ses pensées ; il ne trouvait pas l'emploi de son énergie ; plus exactement, il ne savait pas vouloir.*¹⁶²

Si la thématique de la production de l'espoir à partir de son contraire est reprise avec vigueur par Aragon, il nous faut battre en brèche l'image d'Épinal d'un retour spontané à l'optimisme. Recueillant souvent dans sa structure même le passage du désespoir à l'espoir, le poème devient le témoin direct de la mise en œuvre de la volonté de croire, dont il fait en quelque sorte la démonstration. Une composition binaire articulée autour de la cheville logique d'un « pourtant » est en effet le lot de nombreux poèmes des années 39-40-41, comme s'il fallait arracher la confiance en l'avenir à l'abattement envahissant le premier plan du réel et du texte, et orchestrer son entrée en scène dans un mouvement adversatif concertant, et de fait totalement concerté. Le caractère parfois artificiel ou forcé de la transition d'une tonalité à l'autre met en évidence la difficulté de la tâche. Une lecture rapprochée d'un bref segment des « Amants séparés » nous donne un exemple éloquent de ce mécanisme adversatif :

*[...] Les fleurs perdent leurs fleurs au souffle de ce vent
Et se ferment les yeux pareils à des pervenches
Pourtant je chanterai pour toi tant que résonne
Le sang rouge en mon cœur qui sans fin t'aimera [...]*¹⁶³

¹⁶¹ Lettre du 5 septembre 1940, *ibid.*

¹⁶² *Aurélien* [1944], *OR*, tome III, p. 29.

¹⁶³ « Les Amants séparés », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 705.

Ce choix de l'espoir, qui s'exprime ici dans une confiance bravache et un peu déclamatoire en l'avenir, peut être interprété à l'aune de l'opposition établie plus haut entre deux polarités, d'une part la conception chrétienne qui y voit une émanation de la foi, gratuite et inexplicable, d'autre part celle du matérialisme historique qui le dote d'une assise pseudo-rationnelle en l'enrôlant dans son système, accentuant ainsi les traits inhérents à l'espoir mondain. Selon que la volonté de croire semble plus ou moins justifiée, plus ou moins étayée, on pourra donc, en se gardant toutefois de verser dans le schématisme, se considérer plutôt dans l'orbite de l'un ou l'autre des deux paradigmes, le religieux ou le marxiste.

Force est de constater à la lecture des premiers recueils publiés par Aragon pendant l'Occupation que, quand il y est question d'espoir, on a assez fréquemment le sentiment d'avoir affaire au *spes contra spem* de la religion chrétienne, qu'il s'agisse des poèmes ou a fortiori des textes théoriques inclus en préface ou en postface : dans ces manifestations d'une espérance opiniâtre et farouche, à la vigueur de la conviction répond bien souvent l'absence d'une quelconque instance de légitimation pour la soutenir. La nécessité de la contrebande a sans doute sa part dans cet état de fait, mais plus vraisemblablement la gravité de l'heure a-t-elle imposé certains revers à l'optimisme tapageur de la doxa marxiste, dont la validité ne peut qu'être ébranlée par les errements politiques de l'URSS de Staline, avec le blanc-seing donné à Hitler par la conclusion du Pacte germano-soviétique.

Nanti de la force que confère la détermination mais aussi sourdement miné par la quête d'un garant ou d'un étai introuvables, ce « choix de l'espoir » est donc au début des années de guerre profondément ambivalent, et semble parfois d'autant plus catégorique dans son volontarisme qu'il est moins assuré, d'autant plus affirmé qu'il est moins affermi.

3. Une foi en quête de légitimité

Cette volonté de croire est illustrée dans toute sa complexité, et dans toute l'ambivalence de sa double inspiration religieuse et politique par un poème écrit en mars 1940, aux armées, « Santa Espina ». Son titre évoque « une chanson dont la fortune magnifique a été de devenir le signe même de la révolte antifasciste », pour reprendre les

mots de Georges Auric¹⁶⁴. Il mêle références à la religion chrétienne et à la Guerre d'Espagne, la « Sainte Épine » représentant à la fois la couronne d'épines du Christ, instrument de son martyre attesté dans les Évangiles, et un chant populaire catalan interdit après la victoire de Franco, promu au rang de symbole de la résistance antifranquiste. Aragon appelle de ses vœux le retour de cette chanson clandestine, fredonnée tout bas, sans paroles, ou simplement sifflée, signe de reconnaissance d'un peuple opprimé dont elle représente l'espoir. Mot de passe musical d'une communauté interdite, celle des Républicains espagnols, indirectement assimilés aux chrétiens persécutés des premiers siècles de notre ère, comme le suggère l'évocation des « catacombes » dans lesquelles « rêvait un peuple pur à la mort des tyrans », cet air est paré par ricochet de l'aura sacrée de la religion (« Il portait en son nom les épines sacrées »). C'est un air qui rechargeait la vie en signification, qui redonnait du sens (« Et l'on savait enfin pourquoi le ciel est bleu »¹⁶⁵).

Réinscrivant par le souvenir de la lutte antifranquiste la nécessité du combat dans une généalogie à vocation légitimatrice et glorificatrice, Aragon renoue avec un patrimoine marqué du double signe de l'insurrection populaire et de la persécution, propre à favoriser en mars 1940 l'identification du lecteur communiste. L'essentiel du poème fait ainsi la confiance d'un souvenir fortement connoté politiquement en même temps que l'aveu d'un manque, celui du chant fédérateur et clandestin qui fonctionnerait dans les circonstances nouvelles comme viatique, signe de ralliement et emblème de résistance face à l'oppression. Aragon ne prétend pas pour l'heure rivaliser avec cet air : « Qui saurait aujourd'hui rénover ta romance ? » demande-t-il instamment. Il fait néanmoins de la croyance en la possibilité de tels chants, au service des enjeux présents, le fruit d'une décision délibérée. Après avoir déploré le caractère factice de ce qu'il nomme des « pleurs d'opéra » et réclamé le retour de la Sainte Épine, il « veut croire » qu'il existe encore des musiques de cet ordre, dans un sursaut volontariste assumé comme tel et qui marque le tournant du poème, dont la fin va compliquer la lecture :

*Je me souviens d'un air qu'on ne pouvait entendre
Sans que le cœur battît et le sang fût en feu*

¹⁶⁴ *Commune*, n° 40, décembre 1936, article consacré à la Cobla de Barcelone, cité in « Hors d'œuvre », *OP 2*, tome III, p. 1357.

¹⁶⁵ « Santa Espina », *Le Crève-cœur*, *op. cit.*, p. 708-709

*Sans que le feu reprît comme un cœur sous la cendre
Et l'on savait enfin pourquoi le ciel est bleu [...]*

*Je cherche vainement ses phrases déchirantes
Mais la terre n'a plus que des pleurs d'opéra
Il manque au souvenir de ses eaux murmurantes
L'appel de source en source au soir des ténoras*

*Ô Sainte Épine ô Sainte Épine recommence
On t'écoutait debout jadis t'en souviens-tu
Qui saurait aujourd'hui rénover ta romance
Rendre la voix aux bois chanteurs qui se sont tus*

*Je veux croire qu'il est encore des musiques
Au cœur mystérieux du pays que voilà
Les muets parleront et les paralytiques
Marcheront un beau jour au son de la cobla*

*Et l'on verra tomber du front du Fils de l'Homme
La couronne de sang symbole du malheur
Et l'Homme chantera tout haut cette fois comme
Si la vie était belle et l'aubépine en fleur¹⁶⁶*

La dimension irrationnelle d'un optimisme qui semble en apparence exclusivement adossé à la volonté de croire de l'auteur est à la fois très sensible à la lecture et comme contestée de l'intérieur, l'espoir se fortifiant au gré de l'inscription légitimatrice dans le cours de l'Histoire : retrempee dans la mémoire de la lutte antifasciste, la croyance s'affermi à son contact, ce d'autant mieux que la référence choisie permet d'éliminer du champ les derniers avatars de la politique internationale pour revenir au temps béni des oppositions binaires entre camp progressiste et camp fasciste, « peuple pur » et « tyrans », donc au temps d'avant le Pacte germano-soviétique. Cette double tentative de rationalisation de l'espoir et de légitimation de la position des communistes français est d'une remarquable complexité, Aragon réussissant à enrôler au service de la cause en laquelle il veut continuer à croire l'héritage politique des Républicains espagnols mais aussi celui des temps originels de la chrétienté, appelés en renfort pour fournir un éclairage second sur la situation des antifranquistes de 1936. À l'issue de cette valse analogique assez vertigineuse, on peut considérer les communistes

¹⁶⁶ « Santa Espina », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 708-709.

opprimés par le pouvoir français au printemps 1940, destinataires sans doute privilégiés du poème, comme une réincarnation des premiers chrétiens persécutés par Rome.

Le paradigme religieux revêt ainsi des fonctions variées, entre caution historique d'une part, réserve de sacralité et modèle d'une foi souveraine de l'autre. Exploité à volonté, tantôt comme instance de légitimation en lieu et place d'un référent moins avouable, tantôt comme vecteur d'expression et de valorisation exclusif du *spes contra spem*, canal providentiel car l'espoir qu'il revendique n'a de compte à rendre à personne, le référent religieux est utilisé et congédié tour à tour par Aragon au service de cet espoir irrationnel/rationnel dont le périmètre de déploiement reste malgré tout, dans ce poème, exclusivement politique. L'auteur fait ainsi feu de tout bois pour alimenter sa propre croyance en des jours meilleurs tout en étoffant dans ce mouvement de justification et de fortification une confiance en la justesse de la cause communiste mise à mal par les aléas de l'Histoire.

Ici complémentaires et non plus concurrentes, les références politiques et religieuses sont donc mobilisées conjointement dans un rapport de force nettement à l'avantage du politique, objet réel du poème. Il n'en reste pas moins que le religieux semble seul à même d'exprimer la nature exacte de la foi que réclame la gravité de l'heure, une foi dont la dimension irrationnelle revient en force dans les deux derniers quatrains, puisque la décision de croire débouche sans transition sur des miracles actualisés au futur de la certitude, et comparés à ceux réalisés par Jésus dans l'Évangile (« Les muets parleront et les paralytiques/ Marcheront un beau jour au son de la cobla »). Avec l'irruption inattendue et massive du miracle énoncé sur le mode de la prophétie dans un poème qui se contentait de cantonner la religion aux utilités de l'analogie ou d'en exploiter l'aura sacrée, on a le sentiment d'avoir affaire à un brutal lâcher-prise à l'égard de l'entreprise de rationalisation de l'espoir engagée jusque-là, à une magistrale revanche du religieux sur un rationnel se fracassant sur son noyau d'infrangible mystère, voire à un véritable retour du refoulé. Comme si le poème libérait soudain une voix elle aussi clandestine nous avouant qu'au fond, croire, *c'est ça*. Vacillant entre deux pôles, éminemment paradoxal, l'espoir mis en scène dans ce poème est ainsi le fruit inédit et tremblant de la combinaison de deux dynamiques contradictoires, l'une de légitimation, l'autre de défense par l'inanité.

Qualifié de « premier poème ‘poétologique’ d’Aragon » par Wolfgang Babilas qui y voit la volonté de « transmettre à d’autres poètes, à des poètes cette fois français »¹⁶⁷ la conscience qu’une chanson inoffensive peut susciter des sentiments de résistance politique, « Santa Espina » nous semble quant à nous moins rendre compte, avec l’assurance que cela impliquerait, d’une « expérience » qu’il s’agirait de communiquer, pour reprendre le terme de Babilas, que donner voix à un besoin personnel avant d’être collectif, celui de croire. Besoin dont la force exprimée sans détour au cours du poème ne fait que mettre davantage en relief le sentiment de dénuement, de désarroi, de manque dont il procède. « Qui saurait aujourd’hui rénover ta romance » est selon nous une interrogation qui par sa gravité va très au-delà de la simple question rhétorique. À ce besoin tente de répondre une volonté de croire à usage individuel qui se cherche, en quête d’étai symbolique, tâtonnant entre différents modèles – et cette volonté de fortune tient à la fois de la nécessité, de l’autosuggestion et de la posture. Si l’on ne peut nier la dimension programmatique du texte, évidente à la lumière de la production poétique ultérieure d’Aragon, elle n’est que sa leçon la plus manifeste, leçon par ailleurs tributaire d’une réception fortement marquée par des effets de lecture rétrospectifs. C’est évidemment en effet brûler les étapes que d’interpréter ce poème comme une feuille de route donnée par le militant communiste au poète, et d’y voir notre auteur se proposer d’endosser la fonction de producteur d’emblèmes qu’il assumera par la suite. Si « Santa Espina » bat discrètement le rappel d’une communauté en souffrance, intuitivement perçue comme en mal de signe de ralliement, sans doute son auteur n’en est-il encore qu’au stade de la mue entre le statut de consommateur et celui de producteur de symbolique. Réduire ce poème à sa dimension programmatique, c’est donc non seulement anticiper sur l’avenir mais surtout passer à côté d’une inquiétude et d’un vacillement auxquels l’engagement en tant que chef de file de ce qu’on nomme aujourd’hui « poésie de la Résistance » intimera progressivement de faire silence.

S’il valorise bien la part de volonté déployée dans le choix de l’espoir, ce poème trahit en effet le caractère profondément ambivalent du rapport d’Aragon à la croyance, le dernier vers venant infliger en point d’orgue un cinglant démenti au mouvement euphorique des deux derniers quatrains. La fragilité fondamentale de la foi en un monde

¹⁶⁷ Wolfgang Babilas, *Études sur Louis Aragon*, Nodus Publikationen, Münster, tome II, 2002, p. 490.

racheté apparaît alors dans toute sa crudité. Au regard d'un objectif de transfiguration du réel, l'impuissance du « choix de l'espoir » semble définitive. Certes, la musique appelée par la décision de croire initie des miracles et libère le chant dans l'homme, désormais autorisé à parler haut et à se substituer au fils de Dieu, mais ce n'est jamais que pour le bénéfice d'une « comme si », pour *faire semblant*, le lyrisme tant attendu chantant toujours un ton au-dessus des réalités de l'heure : « Et l'Homme chantera tout haut cette fois comme/ Si la vie était belle et l'aubépine en fleur. » La croyance autorise le chant à s'élever librement, mais la relative impuissance de la foi dans ses œuvres ne permet pas de changer les choses. On a beau croire aux miracles, projection rêvée et monde réel semblent irrémédiablement étanches. Il semble donc qu'en cette dernière strophe l'auteur en rabatte sur les pouvoirs thaumaturgiques qu'il vient d'attribuer à la chanson providentielle qu'il appelle de ses vœux. On s'aperçoit que ce caractère chimérique était déjà le lot de l'air de la Santa Espina, dont le poème peut suggérer qu'il jouait un rôle de cache-misère illusoire, sans aucune valeur d'action concrète sur l'« univers ravagé d'anciennes véroles » dont il était « [l']espoir et [les] quatre jeudis » – l'expression « quatre jeudis » évoquant quelque chose qui n'arrive jamais. Or, dans le canevas marxiste, si l'espoir n'est pas au service de la transformation du monde par l'homme, il est aliénation, dispersion induite d'énergies focalisées sur des mirages – on pense évidemment ici à la définition de la religion comme « opium du peuple ». L'adjonction de « quatre jeudis » à « espoir » pour caractériser le fétiche musical à vocation d'emblème politique qu'est la Santa Espina infléchit donc sensiblement l'interprétation que l'on peut avoir de la fonction de cet air dont le manque paraît si cruel au cœur de la drôle de guerre. Si l'auteur le constitue en bannière de la lutte collective contre l'opresseur, il nous en avoue aussi à demi-mot la dimension chimérique. Non, cet air ne changera sans doute pas le monde – mais, oui, Aragon en a besoin.

Deuxième partie :

Du doute au prophétisme, un chemin original

I. Les failles de « l'optimisme de décision »

1. Une douleur ontologique

Ce retour en force du doute au sein même de la prophétie trahit une inquiétude sourde quant à l'étendue réelle des pouvoirs accordés à la foi, comme il en dit long sur la fragilité constitutive de la volonté de croire, révélant une appréhension du monde fondamentalement marquée au coin d'une douleur ontologique. C'est ce que nous invite à penser le caractère parfois forcé du mouvement adversatif structurant bien des poèmes analysé plus haut, mouvement par lequel Aragon paraît se ressaisir – ou aussi bien, selon l'interprétation qu'on en a, *se dessaisir* dans la discipline d'une contrainte orthopédique à l'optimisme. « Reprends sans discuter ta strophe Avance/ Avance je te dis/ Allez va-z-y la mécanique allez va-z-y la mélodie » pourrait-on ajouter, citant un texte bien postérieur dans lequel il s'apostrophe sans aménité ¹⁶⁸. Fréquemment souligné d'injonctions programmatiques ou de commentaires métadiscursifs sur l'élan soudain et inexplicable qui s'empare du poème, ce fonctionnement permet de faire droit autant à la souffrance qu'à l'espoir, ce dernier ne devant sa victoire affichée qu'au séquençage qui le voit succéder aux évocations dysphoriques du premier plan du poème, donc les « corriger ». Une strophe extraite de ce qu'on pourrait appeler les « refrains » du poème « Elsa-valse » est emblématique de ce mécanisme, dont elle fournit une manière d'autocommentaire :

Nous avons traversé le cyclone et le sort
L'enfer est sur la terre et le ciel y cherra
Mais voici qu'à l'horreur il succède une aurore
Et que cède à l'amour la mort [...] ¹⁶⁹

¹⁶⁸ « Allez Reprends en main ton cœur ton chant... », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 150.

¹⁶⁹ « Elsa-valse », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 803.

La focalisation sur la métamorphose est assurée par le recours au déictique présentatif « voici que », combiné à la paronomase sur « horreur » et « aurore » propre à souligner l'effet de contraste. Ce dispositif faisant fond sur le retournement peut jouer aussi bien au niveau de la strophe, de l'unité constituée par le poème, comme à celle, plus conséquente, du cycle : en l'occurrence, le « Cantique à Elsa » ne doit sa globale tonalité positive qu'à l'ordre dans lequel les poèmes s'enchaînent, et ce n'est pas trop de l'élan entraînant et de l'allégresse virevoltante d'« Elsa-valse » pour corriger l'amertume du « Regard de Rancé ». On constate à cet égard la proximité saisissante du vocabulaire employé par Aragon pour évoquer la renaissance impétueuse de l'espoir et le retour impérieux de ses hantises. L'isotopie musicale permet d'imager ces deux mouvements qui partagent la même dimension cyclique. Pour en prendre mieux conscience, citons d'abord une strophe du « Regard de Rancé » :

*Cauchemar renaissant souvenir tyrannique
Il éveille en mon cœur des accords souterrains
Il déchaîne à l'écho tout un jeu d'harmoniques
D'autres soirs et d'autres paniques
Les couplets interdits dont il est le refrain¹⁷⁰*

Les « couplets », autorisés, eux, et le « refrain » d'« Elsa-valse » (« Elsa valse et valsera ») viennent contredire cette tonalité sombre, tout en présentant la survenue de l'espoir sur le mode identique du retour cyclique, comme en témoigne la dernière strophe :

*Mon amour n'a qu'un nom c'est la jeune espérance
J'en retrouve toujours la neuve symphonie [...] ¹⁷¹*

Or le contenu du recueil lui-même oppose une incontestable fin de non-recevoir à ce « toujours » claironnant sur lequel Aragon veut que se clôtüre et le « Cantique à Elsa » et *Les Yeux d'Elsa*. Ce qui doit retenir notre attention ici n'est pas tant l'alternance du désarroi et de l'espoir, bien compréhensible dans les circonstances de l'Occupation, ni le rapport presque dialectique qu'ils entretiennent dans leur enchaînement, la consécution revêtant souvent la forme du « démenti » (comme le formule « Le Regard de Rancé » qui joue en partie ce rôle par rapport aux poèmes qui le précèdent), que la combinaison de

¹⁷⁰ « Le Regard de Rancé », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 801.

¹⁷¹ « Elsa-valse », *op. cit.*, p. 803.

surenchère et de déni qu'il est difficile de ne pas y voir à l'œuvre. On en a un exemple criant avec le recours à ce « toujours » qui exprime très vraisemblablement une assurance usurpée, le surgissement de l'espoir n'ayant rien de l'éternel renouveau, comme on l'a vu plus haut. La dérélition du poète en l'absence d'un viatique équivalent dans sa puissance de transport et de régénération à la « Santa Espina » le dit assez : ce « feu [qui reprend] comme un cœur sous la cendre », il ne peut l'allumer à volonté. Quant à la renaissance spontanée, elle est le lot de la souffrance au moins autant que de l'espoir, ce dont *Les Yeux d'Elsa* ne font pas mystère, comme en témoigne un extrait de « Lancelot », poème pourtant par ailleurs centré sur les nécessités de la lutte, Lancelot incarnant pour Aragon le héros dont les temps ont besoin :

*Souffrir n'a pas de fin si ce n'est la souffrance
Qui s'engendre et se meurt comme un phénix navré*¹⁷²

Si donc le poète appelle avec constance le retour de jours meilleurs, s'il célèbre la reverdie, le printemps en tant que « renaissant Messie »¹⁷³, les yeux d'Elsa qui réitèrent « le miracle des Rois »¹⁷⁴, le courage de Lancelot aimanté par le « soleil du devenir »¹⁷⁵, il est aussi dévoré par « la nuit qui vient du cœur et n'a pas de matin »¹⁷⁶. Ni le temps cosmologique dont le caractère cyclique est relu dans la perspective religieuse du retour du Messie, ni le temps vectorisé du socialisme auquel le terme de « devenir » fait inmanquablement songer ne permettent apparemment de dissiper ce qui semble une inquiétude plus essentielle. Cette douleur d'être s'exprime d'ailleurs de manière saisissante par une formule, « la nuit qui vient du cœur et n'a pas de matin », qui se révèle l'antithèse exacte de celle qu'Aragon utilise pour valoriser la confiance en l'avenir de Lancelot « certain/ Que la nuit n'est pas longue à cause du matin » – un Lancelot qui s'apparente en cela à la figure du poète prisonnier Jean Cassou, persuadé lui aussi de la venue inéluctable du matin, puisqu'il est capable de se projeter au-delà de « la défaite passagère qui lui était infligée ». Or Cassou, comme Lancelot, transformé par Aragon dans sa préface en champion du déni de la réalité, figure indubitablement, du côté des

¹⁷² « Lancelot », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.* p. 792.

¹⁷³ « Le Printemps », *Le Crève-cœur*, *op. cit.*, p. 710.

¹⁷⁴ *Les Yeux d'Elsa* »,

¹⁷⁵ « Lancelot », *op. cit.*, p. 792.

¹⁷⁶ « La Nuit d'exil », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 765.

« personnages réels », parmi les plus glorieux modèles de résistance à la barbarie qu’Aragon accueille et intronise dans son panthéon.

Si nous suivons l’explication de texte de Drieu La Rochelle qui voulut voir en Lancelot, le chevalier vermeil, un « chevalier rouge », dans un commentaire de « La Leçon de Ribérac » qui revenait compte tenu des circonstances à une délation¹⁷⁷, et si nous en croyons par ailleurs Reynald Lahanque qui y trouve « dépeints, dans le langage de l’amour courtois, les traits d’une psychologie qui ressemble fort [...] à celle du militant »¹⁷⁸, alors il nous faut conclure à l’existence d’un divorce entre l’assurance optimiste revendiquée pour la figure du Résistant communiste et le doute souterrain, quasi clandestin, exprimé comme en contrepoint par l’auteur dans certains poèmes. Il y a donc une part non négligeable de fantasme et d’auto-persuasion dans l’image glorieuse du militant à la foi inébranlable projetée et endossée par l’auteur. L’ « optimisme de décision » dont fait preuve Aragon pour se hausser au niveau des exigences de l’heure, attitude jadis décriée avec morgue par le surréaliste¹⁷⁹ et qui sera fustigée avec la plus grande rigueur quelques décennies plus tard lorsque l’auteur évoquera les « stupides claironnements »¹⁸⁰ dans lesquels il se complaît, ne semble pas dans les premières années de l’Occupation parvenir à le convaincre réellement, trop éloigné qu’il est de sa palette naturelle et de son histoire personnelle – d’où d’une part la tentation constante d’ « en rajouter », pour compenser, et d’autre part les repentirs qui viennent amender inopinément le triomphalisme, à l’image du « comme si » final de « Santa Espina », qui fonctionne comme un retour du refoulé.

¹⁷⁷ Drieu La Rochelle avait publié deux articles contre Aragon, l’un dans le numéro d’octobre 1940 de la *NRF*, l’autre dans celui du 18 octobre 1941 de *L’Émancipation nationale*, journal du Parti populaire français, dirigé par Jacques Doriot (précisions données par Olivier Barbarant dans les notes aux *Yeux d’Elsa*, *OPC*, tome I, *op. cit.*, p.1476).

¹⁷⁸ Reynald Lahanque, *Le Réalisme socialiste en France (1934-1954)*, thèse d’État sous la direction de Guy Borrelli, Nancy II, 2002, p. 433.

¹⁷⁹ Voir notamment « Je te déteste, univers », *En marge de « La Défense de l’infini »*, *OR*, tome I, p. 574-575.

¹⁸⁰ « La Valse des adieux », publié initialement dans *Les Lettres françaises*, n°1455, 11 octobre 1972, repris in *OR*, tome V, *op. cit.*, pp. 897-909, p. 908 et 909 pour les citations : « Je ne connais rien de plus cruel en ce bas monde, que les optimistes de décision. »

2. La contrebande du malheur personnel

Si le drame qui se déroule sur les tréteaux de l'Histoire exige de jeter toutes ses forces dans la bataille, il ne saurait parvenir totalement à intimer le silence aux blessures de la scène personnelle, qui trouvent peut-être dans le désastre national une opportune chambre d'écho. Dans cette perspective, les ravages de la guerre peuvent permettre de desserrer l'étau des non-dits en fournissant incidemment une voie d'expression oblique pour une souffrance plus intime, comme on l'observe par exemple dans le poème « Nuit de Dunkerque », des *Yeux d'Elsa*, où Aragon évoque les soldats tombés au combat :

*Ô Saints Sébastiens que la vie a criblés
Que vous me ressembliez que vous me ressembliez*

*Sûr que seuls m'entendront ceux qui la faiblesse eurent
De toujours à leur cœur préférer sa blessure*¹⁸¹

On aurait alors affaire à une autre forme de contrebande, qui permettrait de faire droit, à l'occasion du drame national, à des difficultés privées habituellement encloses dans la crypte de la psyché. Comme la chanson de la Sainte Épine dont il fallait cacher les « mots interdits » au pouvoir des oppresseurs si l'on voulait survivre, la souffrance d'être a elle aussi ses « couplets interdits »; elle aussi se vit dans la clandestinité, imposant au sujet un dédoublement identitaire douloureux. La présence dans « Le regard de Rancé » d'une image dont le reste de l'œuvre fait un usage isolé mais remarquable semble confirmer l'hypothèse d'une contrainte de silence : il s'agit de la figure de l'enfant au renard, faisant référence à l'anecdote relatée par Plutarque du petit Lacédémonien qui, ayant volé un renardeau, le tint caché contre sa poitrine et le laissa lui dévorer les entrailles pour ne pas avouer sa faute¹⁸². Avant de revenir chez Aragon, cette histoire est reprise par Hugo dans « Puisqu'il plut au Seigneur », poème des *Voix intérieures*, infléchie dans une

¹⁸¹ « Nuit de Dunkerque », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 762-763.

¹⁸² L'anecdote est rapportée par Plutarque dans sa *Vie de Lycurgue* (XVIII, 1) : « Les enfants (spartiates) prennent le vol tellement au sérieux que l'un d'entre eux, dit-on, qui avait dérobé un renardeau et le cachait dans son manteau, se laissa, pour ne pas être pris, déchirer le ventre par les griffes et les dents de l'animal sans broncher : il en mourut. » (Traduction d'Anne-Marie Ozanam, in *Vies parallèles* de Plutarque, édition publiée sous la direction de François Hartog, annotée par Claude Mossé, coll. Quarto, Gallimard, 2001, p. 147).

lecture métaphorique assimilant le renard à un deuil privé, en l'occurrence pour Hugo celui de son frère, interprétation qui préfigure celle de notre auteur :

*Et moi je vais rester, souffrir, agir et vivre ;
Voir mon nom se grossir dans les bouches de cuivre
De la célébrité ;
Et cacher, comme à Sparte, en riant quand on entre,
Le renard envieux qui me ronge le ventre,
Sous ma robe abrité !¹⁸³*

On trouvera l'image du renard dévorant le ventre, métaphore de la souffrance endurée tout bas, à plusieurs reprises à partir des années cinquante sous la plume d'Aragon, notamment dans *Les Yeux et la mémoire*, *La Mise à mort* et *Blanche ou l'oubli*¹⁸⁴, comme pour rendre compte d'une douleur qui dépasse les circonstances, peut-être « le tort de vivre » avec son poids de honte et de secret¹⁸⁵. Dans « Le regard de Rancé », l'image est utilisée comme comparant du deuil que l'on cache au monde : Aragon y évoque la perte dont souffrit Rancé qui trouva son amante morte au retour de la chasse, mais surtout celle qui manqua être la sienne lors d'une très grave maladie d'Elsa, ou encore, comme incidemment, dans une analogie qui semble ici presque avoir valeur d'alibi, le deuil de la France. Fustigeant « [d]émons analogies » auxquels il intime l'ordre de s'écarter de lui, il anticipe et récusé le reproche d'anachronisme que pourraient faire à cette souffrance personnelle qui se dit à demi-mot ceux qui considèrent que son mal secret n'est « pas de saison ». Il revendique également une sorte de droit souverain à l'obscurité, liberté qu'il subordonne paradoxalement aux circonstances dramatiques dans lesquelles il écrit (« puisque règne aujourd'hui la hache »), dans une optique diamétralement

¹⁸³ Victor Hugo, « À Eugène vicomte H. », *Les Voix intérieures, Œuvres poétiques*, tome I, Avant l'exil (1802-1851), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 1000.

¹⁸⁴ « Malgré la guerre et l'injustice et l'insomnie/ Où l'on porte rongé votre cœur ce renard/ L'amertume et Dieu sait si je l'ai pour ma part/ Porté comme un enfant volé toute ma vie » (*Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 7) ; « Tu ne m'aimes pas, cela ne regarde pas les autres, c'est mon renard, à moi seul, mon secret, tu ne m'aimes pas. » (*La Mise à mort, OR*, tome V, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 263) ; « Je n'ai rien à dire, je ne fais qu'entrer dans la chambre, je reviens du balcon, je n'ai mal nulle part, je ne pensais à rien, qu'elle ne voie pas ce renard sous ma chemise, à me manger tranquillement le cœur ! » (*Blanche ou l'oubli, OR*, tome V, *op. cit.*, p. 720).

¹⁸⁵ Cette expression est issue du poème « Le mot ». Écrit à l'occasion de la mort de la mère de l'auteur en mars 1942, il fait allusion sans le dire au mot « maman » jamais prononcé par Aragon à l'égard de sa mère, dont on sait qu'elle se faisait passer pour sa sœur : « Jamais je ne l'ai dit qu'en songe/ Ce lourd secret pèse entre nous/ Et tu me vouais au mensonge/ À tes genoux/ Nous le portions comme une honte [...] / J'avais naissant le tort de vivre/ J'irai jusqu'au bout de mes torts [...] ». *En français dans le texte, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 893-894.

opposée à celle du poète tribun responsable de ses paroles devant une Histoire lui assignant un rôle univoque :

*Le deuil que dans mon sein comme un renard je cache
Dites si vous voulez qu'il n'est pas de saison
Le sens de ma chanson qu'importe qu'on le sache
Puisque règne aujourd'hui la hache
Que venez-vous parler au nom de la raison*¹⁸⁶

Cette autre forme de contrebande qui permet de faire droit au deuil privé dans les marges du deuil collectif n'est pas sans susciter quelques interrogations que nous ne pouvons toutes aborder immédiatement mais qu'il convient de prendre très au sérieux et de maintenir à l'horizon de notre réflexion. Se pose notamment, incontournable, la question de ce qui motive la clandestinité de la souffrance. Pourquoi le drame privé ne peut-il passer qu'« en fraude » dans l'œuvre ? On sait quel est le « tyran » espagnol bien réel qui rend intempestives les paroles de l'air de la « Santa Espina » – il a nom Franco ; on sait quel est celui qui, en France sous l'Occupation, sera à l'origine de la nécessité de la pratique de la contrebande, celui qui, selon les mots d'Aragon, aura le pouvoir de « condamner un poète au silence »¹⁸⁷, et finira par acculer le couple Triolet-Aragon à la clandestinité – il a nom Pétain. Mais sait-on quelle instance toute-puissante, réelle ou introjectée, quel gendarme de la conscience ou de l'Histoire ordonne de taire la douleur existentielle pour survivre ? Cette question semble fondamentale pour notre sujet, tant les échos qu'elle éveille et les réponses qu'elle appelle nous ramènent dans les parages du besoin de croire, la foi semblant fonctionner comme garde-fou ou comme rempart permettant de tenir la douleur en respect.

3. Une décompensation périlleuse mais libératrice

Cette interrogation sera donc présente en filigrane dans toute notre réflexion. On peut d'ores et déjà lui apporter une réponse partielle, qui vaut pour la période étudiée dans ce chapitre. Pendant la guerre, à coup sûr, le caractère anachronique de la souffrance personnelle est fonction du sens de la responsabilité devant l'Histoire qui habite Aragon – et dont il s'impose lui-même la discipline avant de l'imposer aux autres, comme on va

¹⁸⁶ « Le regard de Rancé », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 801.

¹⁸⁷ « Plus belle que les larmes », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 785.

le voir bientôt. Pas plus qu'il n'autorise l'évasion dans la poésie pure, cet engagement total n'est censé laisser de place au vécu individuel, la gravité des enjeux de l'heure exigeant la suprématie voire l'exclusivité sur la scène psychique. « Il n'est plus de chemin privé si l'histoire un jour y chemine », écrira Aragon dans *Le Roman inachevé*¹⁸⁸. Indépendamment du contexte spécifique de la guerre, cette emprise de l'Histoire sur le sujet est bien entendu une composante majeure de la doctrine marxiste, l'homme ayant pour mission la transformation du monde. Face à cette tâche grandiose que les aléas de l'histoire de chacun ne sauraient entraver, donner voix à une souffrance personnelle autrement que dans une perspective récupérable par le Parti (comme ce peut être le cas avec le phénomène de l'autocritique) revient à faire preuve d'individualisme bourgeois. On peut donc reconnaître dans le Parti l'une des instances cardinales à l'origine de la censure des blessures personnelles, un Surmoi tyrannique imposant à un sujet clivé le silence sur la part d'inavouable du vécu – inavouable qui s'aggrave, dans le dispositif quasi juridique de responsabilité devant le Parti, du poids de l'indéfendable.

Si le drame français a pu réveiller des souffrances anciennes en rouvrant des cicatrices mal fermées, on peut donc également considérer qu'il leur a fourni, au moins dans les premières années de guerre, une voie d'expression oblique, à la faveur d'une sorte de décompensation périlleuse mais libératrice. On ne s'étonnera pas alors de constater une plus grande concentration de poèmes témoignant de cette difficulté existentielle dans les premiers recueils du temps de guerre, écrits à une période qui, compte tenu de la trahison de Staline, de la dissolution imposée au Parti communiste par le gouvernement français, de l'exfiltration de certains cadres dont Thorez et de la perte de tout contact avec la structure même du Parti, était plus qu'aucune autre propice à fournir une fenêtre de liberté à un auteur livré à lui-même mais aussi, du moins tant que la « liaison » avec le Parti n'aura pas été rétablie, ce qui selon Pierre Juquin n'intervient pas avant juin 1941¹⁸⁹, un peu plus libre de parler en son seul nom.

C'est ainsi que, contribuant à la déstabilisation de tous les repères établis, la précipitation dramatique des événements depuis le Pacte germano-soviétique jusqu'au

¹⁸⁸ « Le Mot 'vie' », *Le Roman inachevé, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁹ Pierre Juquin, *Aragon. Un destin français. Tome II, L'Atlantide (1939-1982)*, Éditions de La Martinière, Paris, 2013, p. 86.

démembrement de la France a pu favoriser le relâchement tant psychique que physique des liens du poète à l'égard de son parti. Ce flottement de ludion vécu dans un dénuement dont Aragon ne fait pas mystère si l'on sait lire entre les lignes aura donc eu de paradoxales vertus, et des conséquences inattendues sur la créativité d'un poète que la dureté des temps et la défection de toute béquille psychique acculent et libèrent à la fois pour « dire tout droit ce qui l'habite ».

II. La surenchère comme esthétique compensatoire

On comprend qu'il aura parfois fallu à celui qui restera dans l'histoire littéraire française comme LE poète de la Résistance forcer la voix pour croire. Probablement l'homme Aragon est-il souvent contraint de s'en remettre au poète pour faire monter les enchères et se hausser au niveau de foi attendu du militant : sans doute revient-il aux mots de combler la béance entre ce que l'on *veut* croire et ce que l'on *peut* croire. S'ils reflètent souvent une croyance, certains poèmes des années de guerre et d'Occupation ont au moins autant pour fonction de l'alimenter. En ce sens, la dimension militante amplement théorisée par Aragon dans les commentaires poétologiques profus et diserts qu'il égrène au fil des ans n'est peut-être que leur fonction seconde : elle ne doit pas en effet occulter la vocation réflexive de l'élan qui les porte, et la part intime d'une écriture qui demande souvent au langage de suppléer aux défaillances, à l'inquiétude constitutives de l'être.

1. Le langage : un pouvoir dérisoire et conjuratoire à la fois

L'indubitable hiatus que l'on constate dès *Le Crève-cœur*, en termes de tonalité, entre l'appareil théorique qui accompagne les recueils et les recueils eux-mêmes, le premier semblant témoigner d'une assurance et d'une fermeté qu'il arrive aux seconds de récuser, est probablement en partie imputable à ce clivage entre *volonté de croire* et *capacité de croire*. Laissons de côté à cet égard les textes théoriques plus tardifs à dominante rétrospective, comme « Les poissons noirs » ou « De l'exactitude historique en poésie », qui réclament un traitement spécifique, leur relatif optimisme pouvant être imputé à la date de leur rédaction, pour nous concentrer notamment sur « La rime en 1940 » et « Arma virumque cano ». Si la maîtrise qu'Aragon y manifeste de son sujet est certes pour quelque chose dans l'assertivité de ces textes (l'auteur est en terrain connu

puisqu'il commente l'évolution de sa propre pratique), il semble évident que leur dimension programmatique voire prescriptive est pour beaucoup dans l'assurance de la voix qui s'y fait entendre. Au-delà de la « leçon d'intolérable lyrisme » initiée par l'enjambement romantique d'*Hernani*, qu'Aragon dépasse dans une dynamique de surenchère sur le modèle, des « leçons » autres que poétiques cherchent très clairement à s'y exprimer, parfois sur le mode de l'exhortation ou de l'admonestation. En comparaison, la tonalité globale des poèmes demeure sensiblement moins assurée, significativement plus sombre, comme si le poète éprouvait des difficultés à appliquer son propre programme, ou comme si la prose du commentaire stylistique offrait une scène plus propice à « l'optimisme de décision » que l'espace clos des vers, dont l'écriture fait fonction d'épreuve de vérité. Le changement d'échelle que constitue l'inéluctable évaluation à l'aune de l'efficacité historique détermine ainsi un rapport à la création d'une complexité inédite pour l'auteur, entre espace de confiance douloureuse ou de réassurance personnelle et assignation à l'action sur la scène de l'Histoire.

a. Portée et limites de la magie verbale

D'où l'ambivalence du rôle dévolu au langage dans certains poèmes de cette période et notamment son caractère à la fois dérisoire *et* magique, revendiqué simultanément. On peut citer à cet égard « Les amants séparés », dont le mouvement est emblématique de ce qu'Aragon attend des mots, ces mots dérisoires qui sont « notre rouge-à-lèvres », juste bons à assurer un enjolivement de surface, un maquillage de la réalité qui ne saurait longtemps faire illusion – et nous revient alors à l'esprit le « comme si » de « Santa Espina » – mais aussi, par ce que le poète en fait, « notre trésor unique », offrande sacrée à l'aimée, qui finira par nimer « un monde merveilleux » dont ils conditionnent l'existence :

*Mon amour il ne reste plus
Que les mots notre rouge-à-lèvres
Que les mots gelés où s'engluent
Le jour qui sans espoir se lève [...]*

*Je ferai de ces mots notre trésor unique
Les bouquets joyeux qu'on dépose auprès des saintes
Et je te les tendrai ma tendre ces jacinthes
Ces lilas suburbains le bleu des véroniques [...]
Pourtant je chanterai pour toi tant que résonne*

*Le sang rouge en mon cœur qui sans fin t'aimera
Ce refrain peut paraître un tradéridéra
Mais peut-être qu'un jour les mots que murmura
Ce cœur usé ce cœur banal seront l'aura
D'un monde merveilleux où toi seule sauras
Que si le soleil brille et si l'amour frissonne
C'est que sans croire même au printemps dès l'automne
J'aurai dit tradéridéra comme personne¹⁹⁰*

Ce poème réalise comme un épitomé des traits principaux du rapport spontané d'Aragon à la croyance : sur fond de manque d'espoir et de confiance qui prévaut, irréductible (« **sans croire** même au printemps dès l'automne »), expression d'un pessimisme fondamental, presque originel, un chant s'élève malgré tout, d'autant plus haut qu'il est adressé à l'aimée parée d'une aura sacrée (« pourtant **je chanterai pour toi** » ; « les bouquets joyeux qu'on dépose auprès des **saintes** »), chant perçu dans sa dimension pathétique et dérisoire (« ce refrain peut paraître **un tradéridéra** ») mais aussi dans un hypothétique pouvoir de transformation magique du monde (« mais peut-être qu'un jour les mots que murmura/ Ce cœur usé ce cœur banal seront **l'aura/ D'un monde merveilleux** [...] »), pouvoir qui ne s'actualise que si le poète se dépasse pour atteindre à l'inimitable (« tradéridéra **comme personne** »). Transcendé par une esthétique de la surenchère au service d'une figure hypostasiée, dans un dispositif qui appelle au dépassement de soi, le scepticisme fondamental de l'auteur est donc corrigé par un chant dont la dimension conjuratoire semble manifeste.

Le mouvement adversatif qui structure bien des poèmes plaide pour cette interprétation conjuratoire, le texte fonctionnant lui-même dans son déploiement comme une formule magique qui permet de tenir le doute en respect. La confiance est ici l'effet et non la cause de la parole assertive, suivant un schéma directeur récurrent chez Aragon qui voit la foi procéder de la parole et non la précéder. Pour paraphraser la célèbre formule de *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit*, « Je crois encore qu'on pense à partir de ce qu'on écrit et pas le contraire »¹⁹¹, on pourrait avancer qu'Aragon croit à partir de ce qu'il écrit plutôt qu'il n'écrit à partir de ce en quoi il croit.

¹⁹⁰ « Les amants séparés », *Le Crève-cœur*, *op. cit.*, p. 705-706.

¹⁹¹ Aragon, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit*, Albert Skira Éditeur, coll. Les Sentiers de la création, 1969, p. 13.

Cette dimension conjuratoire est sensible dans bien des textes des années 39-40-41, quoique rarement assumée comme telle ou revendiquée aussi clairement qu'elle peut l'être dans les dernières pages de la préface aux *Yeux d'Elsa*, « Arma virumque cano », écrit en février 1942. On pense notamment à la façon dont Aragon, fort de la direction et de la lumière que lui donne l'étoile Elsa (« ma place de l'Etoile, à moi, est dans mon cœur ») entend opposer son recueil à la haine :

*Tous ceux qui d'un même blasphème nient et l'amour et ce que j'aime, fussent-ils puissants à écraser la dernière étincelle de ce feu de France, j'élève devant eux ce petit livre de papier, cette misère des mots, ce grimoire perdu ; et qu'importe ce qu'il en adviendra, si, à l'heure de la plus grande haine, j'ai un instant montré à ce pays déchiré le visage resplendissant de l'amour.*¹⁹²

À mi-chemin de la religion et de la magie si l'on en croit le lexique utilisé, l'écriture atteint la dimension d'un geste d'exorcisme magistral et dérisoire à la fois, dont la superbe n'interdit pas la précarité puisqu'il s'épuisera peut-être dans l'instant de son action. Décrit de manière à en souligner le pathétique et la vanité, ce geste qui confie aux mots le rôle de conjurer le sort, de vaincre la haine, réussit le tour de force de les présenter à la fois comme impuissants *et* tout-puissants. Impuissants, car ils s'opposent avec des moyens présentés comme pitoyables (« livre de papier », « misère des mots », « grimoire perdu ») à un adversaire dont le pouvoir radical est, quant à lui, rendu par des superlatifs écrasants (« puissants à écraser la dernière étincelle de ce feu de France » ; « à l'heure de la plus grande haine ») ; tout-puissants, à cause du défi splendide contenu dans un geste couronné par la désinvolture du « qu'importe », et bien sûr de la force magique du « grimoire ». L'utilisation de ce terme nous semble particulièrement révélatrice dans le sens où, en contexte, Aragon ne paraît pas vouloir choisir entre ses deux significations, celle de « livre de magie à l'usage des sorciers » d'une part, et celle, péjorative, d'« ouvrage ou discours obscur, inintelligible », d'autre part. On retrouve donc les deux tendances d'un rapport ambivalent au langage, entre confiance absolue et conscience de ses manques, la combinaison implicite des deux significations de « grimoire » permettant à Aragon d'intégrer à sa parole la dérision, la contestation de son propre discours.

Il convient de préciser le périmètre du rapport d'Aragon à la magie, pour en souligner les limites aussi bien que la généalogie. S'il la convoque dans son œuvre, cette

¹⁹² « Arma virumque cano », Préface aux *Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 758.

référence reste le plus souvent cantonnée à la sphère d'action du langage, dans une perspective de potentialisation de ses effets. Loin d'y voir une clé d'interprétation du monde, c'est exclusivement en poète soucieux de la force d'action de l'individu sur son environnement qu'il peut y avoir recours. L'ancien surréaliste se souvient sans doute de la réflexion menée de concert avec André Breton dont il partageait la volonté d'en finir avec un « mauvais usage » des mots afin « d'attenter de cette manière à l'existence toute apparente des choses »¹⁹³. La remise en question du réel, fondamentale dans toute dynamique de résistance, était déjà au cœur du programme surréaliste, comme le rappelle notamment un texte fondamental de Breton, l'« Introduction au discours sur le peu de réalité » : « La médiocrité de notre univers ne dépend-elle pas essentiellement de notre pouvoir d'énonciation ? »¹⁹⁴ Au-delà des exigences de la lutte en temps d'oppression, le retour en force chez Aragon, dans les années de guerre, d'une certaine forme de croyance dans la puissance du langage peut aussi être perçu comme un héritage direct des années surréalistes, trop souvent opposées schématiquement à l'engagement consécutif qui leur doit bien plus qu'il n'y paraît. Si les chemins des amis d'antan ont divergé, Aragon investissant résolument la scène de l'Histoire tandis que Breton se maintenait à distance respectable des vicissitudes de l'heure en fortifiant dans la découverte des poupées hopi un goût ancien pour l'ésotérisme, la confiance dans la capacité du langage à repousser les limites d'un réel perçu comme étriqué et insuffisant représente le legs du poète surréaliste au militant communiste. Le rôle dévolu à la magie s'arrête toutefois à l'accent mis sur la force de mobilisation de la langue dans une perspective de transformation du réel.

b. La démarcation à l'égard de la superstition

Sont violemment disqualifiées en revanche les prétentions de l'occultisme à fournir rétrospectivement une quelconque réflexion de type étiologique, voire à intervenir dans le domaine de la connaissance par des expériences divinatoires. Absolument dénuées de valeur épistémologique, ces pratiques relèvent au contraire pour Aragon, quand on cherche à les faire intervenir comme instruments d'appréhension du monde, de l'obscurantisme le plus primitif. Rien d'étonnant à cela dans une perspective marxiste

¹⁹³ « Introduction au discours sur le peu de réalité », *Point du jour* [1934], *Œuvres complètes*, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1992, p. 276.

¹⁹⁴ *Ibid.*

héritière des Lumières, où il importe avant tout de comprendre le réel pour pouvoir le transformer – Aragon fustige ainsi, et ce dès *Le Crève-cœur* dans le poème « Ombres », probablement écrit en septembre 1940, ceux qui n’ont pas su comprendre ce qui était en train de se passer sur la scène de l’Histoire et imputent le « désastre » présent à des causes irrationnelles :

*Ils contemplaient le grand désastre sans comprendre
D’où venait le fléau ni d’où venait le vent
Et c’est en vain qu’ils interrogeaient les savants
Qui prenaient après coup des mines de Cassandre*

*Avons-nous attiré la foudre par nos rires
Et le pain renversé qui fait pleurer les anges
N’avons-nous pas cloué la chouette à nos granges
Le crapaud qui chantait je l’ai mis à mourir*

*La malédiction des échelles franchies
Devra-t-elle toujours peser sur nos épaules
Nos vignes nos enfants nos rêves nos troupeaux
La colère du ciel peut-elle être fléchie*

*Ils regardent la nue ainsi que des sauvages
Et s’étonnent de voir voler chose insensée
Sous l’aile des oiseaux leurs couleurs offensées
Sans savoir déchiffrer l’énigme ou le présage*

*Nostradamus Cagliostro le Grand Albert
Sont leur refuge d’ombre et leur abêtissoir
Ils vont leur demander remède pour surseoir
Au malheur étoilé des miroirs qui tombèrent [...]*

*Dans le trouble sacré qu’enfantent leurs remords
Tout ce qu’ils ont appris leur paraît misérable
Ils doutent du soleil quand le sort les accable
Ils doutent de l’amour pour avoir vu la mort¹⁹⁵*

Condamnation de l’idéologie rétrograde pétainiste, ce poème érige la superstition en repoussoir, en contre-modèle de la foi qu’Aragon peut appeler de ses vœux. Dépourvus de la clé d’intelligibilité qu’offre le matérialisme historique, assaillis par le doute, ces êtres désorientés livrés à l’obscurantisme sont tentés de s’en remettre à des idoles, et transis dans leurs croyances ils sont enfermés dans une pusillanimité qui proscrit toute

¹⁹⁵ « Ombres », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 721-722.

action. L'adhésion aux présages rend bien compte de l'attitude superstitieuse en tant que disposition à « croire que certains actes, certains signes entraînent, d'une manière occulte et automatique, des conséquences bonnes ou mauvaises ». Dans le droit fil de ce fonctionnement, les heures sombres de l'Histoire sont perçues comme un « désastre », terme issu du vocabulaire astrologique faisant référence à un événement funeste (*disastrato* signifie initialement « né sous une mauvaise étoile », triste destin auquel on ne peut évidemment se soustraire, la seule issue étant une lutte perdue d'avance contre une fatalité qui vous écrase).

Aragon récuse en toute logique cette conception proprement tragique de la condition humaine qui fait de l'homme le jouet d'une Histoire livrée à l'irrationnel. Suivant la leçon du marxisme, l'homme a une place réservée dans le train de l'avenir dont il est l'aiguilleur. S'il est à même d'identifier dans le présent les germes ou les prémices du futur, c'est donc nécessairement sous la forme de signes avant-coureurs qu'il intègre dans une entreprise globale de rationalisation : on est ici très loin de la notion de présage. Le rôle de vigie joué par Aragon dans *Ce soir* face à la montée du fascisme dans la deuxième moitié des années 30 l'a nécessairement rompu à identifier et analyser ces événements annonciateurs, et son inlassable volonté de pédagogie et d'éclaircissement, ses tentatives d'alerter l'opinion publique quant à la nécessité de résister aux appétits nazis disent combien il aura tenté pour sa part d'expliquer « d'où venait le fléau et d'où venait le vent ». Le pari de l'intelligence momentanément perdu, les événements lui donnant raison en ce qui concerne la politique hitlérienne, rien d'étonnant à le voir s'élever contre une vision magico-mystique de l'Histoire qu'il fustige comme irresponsable. Au demeurant, cette vision s'est trouvée violemment disqualifiée *a posteriori* par le fiasco absolu des stratégies conjuratoires mises en œuvre par le gouvernement français (accords de Munich, etc.).

La distinction entre superstition et foi met ainsi clairement en évidence, par contraste, la revendication d'intelligibilité toujours à l'œuvre dans l'optimisme d'inspiration marxiste. On retrouvera dans « Lancelot » la même défiance à l'égard de qui « regarde les morts sans comprendre la peste »¹⁹⁶. Si magie il y a, elle ne peut être

¹⁹⁶ « Lancelot », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 791.

conçue qu'au service du matérialisme historique, comme adjuvant dans le combat progressiste pour l'avenir.

Cantonnée à l'idée d'un pouvoir spécifique du langage, la magie est également convoquée par Aragon dans la double interprétation qu'il propose du mot « chant », comme *musique* et comme *charme*. Cette thématization du chant comme charme s'élève dans les parages d'un similaire travail de démarcation à l'égard du caractère rétrograde de l'idéologie pétainiste, en réaction cette fois à l'arraisonnement de la chanson populaire par Vichy. Revendiquant une appréhension métaphorique du verbe chanter, Aragon renvoie à leur folklore inoffensif ceux qui voulaient voir dans les poèmes du *Crève-cœur* de véritables chansons et, rappelant l'étymologie du mot *chant*, il en souligne la dimension magique :

Le mot chant traduit le latin carmen, qui a aussi donné le mot charme, qui fait aussi bien image magique qu'image musicale. De tout temps les poètes ont dit : Je chante... et au sens où on veut me le faire dire, ils ne chantaient pas du tout. C'est au sens de Virgile que je dis je chante quand je le dis.¹⁹⁷

Si la magie est incarnée et consacrée par le chant, c'est parce que ce charme, Aragon n'en fait pas mystère en développant la référence à Virgile, est également une arme. C'est en définitive en ce sens qu'il faut comprendre le potentiel magique du langage : comme une propension à se hausser, en certaines circonstances, au niveau d'efficacité propre à l'action. On développera plus loin le pouvoir du chant, à l'occasion de l'analyse détaillée de l'arsenal mis en œuvre par Aragon au service de la cause qu'il entend servir pour susciter la mobilisation et l'action.

2. Grandiosité et dépassement du doute par l'exploit

Dans la préface aux *Yeux d'Elsa* dont elle occupe tout le titre, l'image du guerrier en armes qu'Aragon après Virgile entend célébrer appelle dans son sillage, de manière surprenante et inattendue, non l'évocation du combat contre l'ennemi mais celle du tournoi opposant des rivaux, dans une joute oratoire basée sur une dynamique d'émulation invitant chacun à se surpasser :

¹⁹⁷ « Arma virumque cano », *op. cit.*, p. 757.

*Je chante l'homme et ses armes, et vous qui trouvez que je les chante mal, je vous en prie, chantez les mieux ! Un grand tournoi est ouvert, où je suis prêt à couronner le vainqueur, car dans la poésie française, le vainqueur, c'est toujours la France.*¹⁹⁸

On identifie ici le schéma de la surenchère au service d'une entité révéérée érigée en destinataire absolue, schéma qui informe bien d'autres poèmes : la « reine » vers laquelle s'élevaient les « mots passionnés [des] litanies »¹⁹⁹ des « Croisés » du *Crève-cœur*, préfigure celle de « Lancelot » prêt pour sa Dame à tous les exploits, (« Je me souviens d'un ciel d'un seul et d'une reine »²⁰⁰), mais aussi la France, et bien évidemment « l'étoile » Elsa. On retrouve en effet cette disposition au dépassement dans la plupart des poèmes adressés à Elsa, qu'il s'agit de célébrer mieux que quiconque – c'est-à-dire « comme personne » – dans un mouvement qui voit l'excellence de l'objet et l'excellence de la célébration se conforter mutuellement, et rejaillir positivement sur l'étagage narcissique du sujet.

Au-delà de la nature spécifique de l'objet d'adoration, la récurrence du dispositif invite à penser que ce qui lui est fondamental tient dans la densité du lien qui unit le poète à l'entité qu'il choisit d'hypostasier, relation qui s'exprime dans une parole à mi-chemin du profane et du sacré, de l'amour et de la dévotion, tout à fait représentative du feuilleté sémantique du verbe *adorer*, que les strates de sens accumulées au cours des siècles voient passer du vocabulaire religieux, avec l'idée d'honorer une divinité par le culte, par extension de respecter de manière extrême, à celui de la poésie lyrique qui y lit l'expression d'un amour passionné. Le poème « Les Croisés » réalisait déjà cette fusion du sacré et du profane, ses « adoreurs » ayant inventé pour la « reine des cours d'amour » « tous les crucifiements d'un cérémonial »²⁰¹. Des textes comme le « Cantique à Elsa » ou « Je vous salue ma France » annoncent dans leur titre même le programme de sacralisation de la destinataire qu'ils mettent en œuvre, Elsa se substituant à Dieu, la France à la Vierge Marie. Dans ce mécanisme d'intronisation basé sur la louange, si le caractère d'exception appartient évidemment en propre à l'objet adoré, qui représente à

¹⁹⁸ « Arma virumque cano », *op. cit.*, p. 757.

¹⁹⁹ « Les Croisés », *Le Crève-cœur*, *op. cit.*, p. 723.

²⁰⁰ « Lancelot », *op. cit.*, p. 791.

²⁰¹ « Les Croisés », *op. cit.*, p. 722-723.

cet égard un véritable défi à la parole, comme Aragon le souligne dans « Plus belle que les larmes » avec une France dont « Le grand tournoi des noms de villes et de provinces/ Jette un défi de fleurs à la comparaison »²⁰², il est aussi révélé par le célébrant, dans un mouvement oratoire qui participe grandement à la construction du sacré. Sous couvert de tentative de se hisser au niveau de l'aimée, l'œuvre d'adoration édifie autant qu'elle sanctifie :

*Aucun mot n'est trop grand trop fou quand c'est pour elle
Je lui songe une robe en nuages filés
Et je rendrai jaloux les anges de ses ailes
De ses bijoux les hirondelles
Sur la terre les fleurs se croiront exilées*²⁰³

Dans la compulsion à la surenchère, cette première strophe de « La constellation », troisième poème du « Cantique à Elsa », préfigure le « Jamais trop mon tourment mon amour jamais trop » du poème VII du *Musée Grévin* écrit en 1943 « dans un pays dévasté par la peste », que vient scander un vers au premier hémistiche récurrent, « Je vous salue ma France [...] »²⁰⁴. La célébration est en effet due aussi bien à la femme qu'à la Patrie, et met en évidence dans les deux cas la nécessaire adéquation entre la supériorité sublime de l'entité révérée et, selon les mots du poète, la « louange énorme », qui lui est adressée – « énorme » s'entendant ici également en son sens étymologique de *hors norme*. Elsa étant assimilée dans ce poème à une constellation, il est naturel qu'elle habite « le ciel pays de la louange énorme ». Le sens symbolique du mot « ciel » ne saurait toutefois être totalement expulsé de notre lecture. Connotant l'idéal et l'absolu, le ciel appelle par excellence la croyance. Transfigurer un objet en absolu (« Je me souviens d'un ciel d'un seul et d'une reine », disait « Lancelot » dans une formule qui doit attirer notre attention sur le caractère unique de ce ciel et de cette reine), c'est avoir fait une partie du travail de sacralisation préalable à la foi. La manière d'Assomption que traduit la transformation d'Elsa en constellation semble couronner les pouvoirs de la louange, efficace qui vaut, par contiguïté, comme preuve de l'authenticité de la croyance du célébrant. Subtils et complexes sont donc les effets de tourniquet à l'œuvre dans la

²⁰² « Plus belle que les larmes », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 787.

²⁰³ « La constellation », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 796.

²⁰⁴ *Le Musée Grévin*, poème VII, « J'écris dans un pays dévasté par la peste... », *OPC*, tome I, p. 960.

louange de l'aimée, qui permet à la fois de poser l'excellence de l'objet d'amour et l'excellence de l'orateur attestée par les « performances » de sa foi.

C'est clairement, on l'a vu, sur la puissance oratoire du poète qu'est indexée dans la perspective de la joute la valeur de l'exploit (« vous qui trouvez que je les chante mal, je vous en prie, chantez les mieux ! »), d'où l'intérêt du potentiel magique du langage évoqué plus haut, ce dont nous convainc la deuxième strophe de « La constellation ». Les champs sémantiques du merveilleux et du tournoi s'y mêlent dans une esthétique de la surenchère sensible jusqu'au plan phonique pour imager un tour de force lyrique auquel une posture sacrificielle vient fournir en point d'orgue la garantie de sa radicalité :

*Je tresserai mes vers de verre et de verveine
Je tresserai ma rime au métier de la fée
Et trouvère du vent je verserai la vaine
Avoine verte de mes veines
Pour récolter la strophe et t'offrir ce trophée²⁰⁵*

De manière significative, c'est à la jalousie qu'Aragon fait appel pour signifier ou magnifier la valeur exceptionnelle de ce qu'il révère : on la retrouve « à l'état sauvage » dans le descriptif (« Tes yeux rendent jaloux le ciel d'après la pluie »²⁰⁶), mais la susciter fait aussi partie du programme délibéré du célébrant (« Et je rendrai jaloux les anges de ses ailes »²⁰⁷). De même que l'adoration semble se nourrir ou se soutenir du désir qu'on a fait naître chez autrui à l'égard de l'objet célébré, la capacité de croire s'appuie-t-elle sur l'étayage horizontal produit par la rivalité dans l'allégeance ? En effet, la foi ne se fortifie-t-elle jamais tant que dans le dispositif de mise en concurrence inhérent au programme largement fantasmatique du tournoi ?

Si l'on adopte cette perspective, vouloir chanter mieux que les autres, c'est peut-être chercher à combattre le doute par la performance, pour tenter de mettre un terme à l'inquiétude en produisant une preuve irrévocable de son engagement, assimilant dans la plus grande confusion des genres le titre de « champion de la louange » à celui de « champion de la foi ». Avec le mécanisme de la surenchère dans les hauts faits – d'armes

²⁰⁵ « La constellation », *op. cit.*, p. 796.

²⁰⁶ « Les Yeux d'Elsa », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 759.

²⁰⁷ « La constellation », *op. cit.*, p. 796.

ou de mots – du chevalier au service de sa Dame, on peut ainsi faire l’hypothèse de l’existence d’une stratégie de dépassement du doute par l’exploit. Probablement la quête compulsive de la prouesse témoigne-t-elle d’un besoin de compenser par la « grandiosité »²⁰⁸ des appuis narcissiques défailants, réclamant des arcs-boutants tels que seule la contrainte d’excellence et la fuite dans l’admirable peuvent en fournir.

III. Au tourniquet du « faire croire » et du « croire » : les dessous de la posture du prédicateur

1. Croyance et prédication : le détour galvanisant par la « scène de l’autre »

Si nous venons de mettre au jour l’une des fonctions psychiques probables du modèle du tournoi, vécu dans sa dimension fantasmatique comme injonction à se dépasser via le recours à une mise en scène antagoniste, donc d’analyser son rôle « à usage interne », reste à étudier la part bien réelle d’exhortation présente dans « Arma virumque cano », Aragon appelant d’autres poètes à chanter l’homme et ses armes, et suggérant à demi-mot que ce chant peut contribuer à faire la France victorieuse. Il s’agit donc ici de susciter une levée en masse, non pas de chevaliers mais de poètes, et la question de la fonction de l’écriture, si elle se pose de manière plus aiguë que jamais, trouve une réponse évidente :

*Je chante l’homme et ses armes, c’en est plus que jamais le moment, et il est bien inutile aujourd’hui de se demander comme, avec mes amis d’alors, je jouais le tour aux autres de le leur demander il y a vingt ans : pourquoi écrivez-vous ? Ma réponse, elle est dans Virgile. Et mon chant ne se peut refuser d’être ; parce qu’il est une arme lui aussi pour l’homme désarmé, parce qu’il est l’homme même, dont la raison d’être est la vie*²⁰⁹.

L’ampleur rhétorique de cette profession de foi appuyée par l’implacable martèlement assertif du verbe être ne saurait laisser de doute sur l’entrée en campagne

²⁰⁸ Nous faisons ici référence au sens que revêt ce terme dans l’ouvrage d’Alice Miller, *Le Drame de l’enfant doué. À la recherche du vrai soi*, PUF, coll. Le fil rouge, 1979.

²⁰⁹ « Arma virumque cano », *op. cit.*, p. 757.

qu'elle représente, ni sur la volonté de prosélytisme qui lui est sous-jacente. Exhortant les poètes à se mettre au service de la France, Aragon disqualifie par une allusion à ses « amis d'alors » la poésie « gratuite » des surréalistes, et de manière générale toute production poétique qui, par une inadéquation aux exigences des temps, ne répondrait pas à la définition du chant comme *arme*. De cette poésie-là, ce n'est « pas le moment ». Rappelons la véhémence avec laquelle il récusait, pour Moussinac, pour Cassou comme pour lui-même, l'idée d'un art qui serait évasion hors de la réalité. Et souvenons-nous que *Les Yeux d'Elsa* contient, avec « Pour un chant... », l'un des poèmes les plus vigoureusement opposés à la « poésie pure », véritable manifeste en faveur d'un chant qui donnerait « l'*ut* de poitrine à [son] pays »²¹⁰, adressé au jeune Alain Borne qui fait les frais de l'admonestation familière mais ferme de son aîné.

Faisant de la scène littéraire l'arène d'un concours de ferveur en faveur de la France, le paradigme du tournoi est propice à la propagation de la foi parmi les chevaliers des lettres, mais il confère aussi à Aragon une indéniable assurance : s'arrogeant le double rôle de premier chevalier en lice et d'arbitre susceptible de « couronner le vainqueur », il s'approprie à la fois la précellence dans l'ordre de l'origine et dans celui de la légitimité. En effet, initiateur du chant conçu comme arme, il se projette également dans cet extrait d'« *Arma virumque cano* » en instance d'évaluation des chants concurrents, et s'adjuge la fonction de contrôleur de leur authenticité ou de leur efficacité. Il semble donc dépasser le prosélytisme attendu du simple fidèle pour endosser symboliquement une posture d'autorité qui le situerait davantage du côté de la foi érigée en dogme, déclinée en rites et garantie par une institution valant comme structure de contrôle de l'orthodoxie. Si propager la foi fait naturellement partie des devoirs du croyant dans la mesure où elle suppose en tant que vertu théologique non seulement la pratique mais encore le témoignage, l'évaluation de l'orthodoxie des pratiques est quant à elle l'apanage de l'*ecclésia*, de la structure de pouvoir et non du fidèle anonyme.

Il est donc loisible d'identifier ici comme les prémices, du moins les signes avant-coureurs d'une posture surplombante assimilable à celle du censeur ou du prêtre, qui aura une certaine prégnance dans les années d'après-guerre. À titres d'exemples,

²¹⁰ « Pour un chant national », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 783.

l'admonestation à l'égard de ceux qui à l'instar d'Alain Borne n'entrent pas dans l'arène, ou l'appel à faire assaut de poésie au service de la France, peuvent aisément être rapprochés de l'exhortation religieuse, discours familier du prêtre pour inciter ses fidèles à la dévotion et à la pratique. On n'est pas loin non plus des inflexions du prédicateur dans l'assurance avec laquelle Aragon définit le chant comme arme pour l'homme désarmé, « parce qu'il est l'homme même, dont la raison d'être est la vie ». En habitant ce rôle, Aragon fortifie vraisemblablement sa propre croyance, dans une dialectique subtile d'étayage mutuel du *croire* et du *faire croire*. Comme le note Jean-Toussaint Desanti dans son ouvrage *Un Destin philosophique ou les pièges de la croyance*, au chapitre « Croire et faire croire », tout « effet de croyance » se produit « par l'intermédiaire de l'Autre », dans la mesure où « je ne crois que ce que je pense pouvoir faire croire »²¹¹. Partant du principe « qu'un contenu de croyance consiste en un enchaînement possible d'énoncés, actuels ou potentiels, éprouvés dans un dialogue (un « polylogue »), lui-même actuel ou potentiel », Desanti fait de la croyance une notion éminemment dialogique, ramenant son point d'origine dans la « scène » dans laquelle l'Autre est le « complice » du sujet, dans une réciprocité qui caractérise ce qu'il nomme « le lieu de la parole ». Situait la genèse du croire « dans l'exercice, concerté ou non, de la co-énonciation », il décrit ainsi l'effet de tourniquet du croire et du faire croire :

*Circularité dont je ne sais si elle est première, mais où prend racine l'effet de conviction dès l'instant où, sur la scène de l'Autre, toi-même qui parles, prends figure d'acteur, y trouvant, pour ainsi dire, ton double enraciné dans cet ailleurs. Tu deviens alors celui à qui on fait croire ce que précisément il croit lui-même pouvoir faire croire. « On », c'est-à-dire toi sur la scène de l'autre.*²¹²

On comprend que les bénéfices qu'il y a à persuader autrui s'évaluent indissolublement en termes de pragmatique sur la scène publique et en tant que vecteur de fortification de la croyance individuelle sur la scène privée. Il faut donc, encore une fois, relativiser le poids de conviction personnelle spontanément associé à la fermeté du ton de prédicateur qui est celui d'Aragon dans certains textes écrits aux premières années de l'Occupation, et ne pas négliger les usages internes, la fonction réflexive d'un aplomb qui vaut aussi comme assurance préventive contre les objections intimes d'un sujet en

²¹¹ Jean-Toussaint Desanti, *Un Destin philosophique ou les pièges de la croyance* [1982], Le Livre de poche, coll. Biblio Essais, 1984, p. 35.

²¹² *Ibid.*, p. 35.

proie au doute. Il faudrait également, pour compléter le paysage mental dont naissent et se détachent ces écrits, rappeler le goût du jeu qui fut toute sa vie le propre de l'auteur, et ne pas négliger la part de bluff inhérente à cette posture.

2. Croire pour pouvoir faire croire : des garants externes

Si l'on a montré que la croyance se fortifiait dans la capacité de persuasion d'autrui, et s'il importe de pouvoir faire croire pour croire, il faut souligner que la scène dialogique de la croyance est aussi le lieu d'un mouvement inverse consistant à se soutenir par contiguïté de l'assurance des autres, les deux dynamiques s'étayant dans une sorte de chassé-croisé permanent.

À ce titre, notons que le paradigme du tournoi ramène au premier plan, via la bannière du chevalier, la question du symbolique, autrement dit de ce *au nom de quoi* on se bat, de ce *en quoi* on croit. Accepter le tournoi, c'est entrer sur la scène de l'axiologie, subordonner sa lutte et parfois sa vie à une cause supérieure, et souffrir l'imposition d'une autorité prescriptive, ou la fournir si l'on s'en sent l'envergure et si la place est vacante. Les années 1940-1941 voient ainsi Aragon s'*autoriser* progressivement à endosser cette tunique, en dehors de toute instance de légitimation externe à ce stade puisqu'il ne saurait alors être question de se faire le porte-parole d'un parti dispersé dont le patriotisme reste au demeurant extrêmement douteux, ce jusqu'en juin 1941. En l'absence de structure objective à laquelle adosser sa croyance, au nom de laquelle élever une voix, en l'absence de point d'Archimède pour soulever le monde, on peut se demander d'où vient au poète son assurance précoce et croissante. Et avancer, en guise de réponse, le rôle de deux adjuvants très dissemblables, l'un présent au quotidien, sur le plan du réel, à ses côtés, Elsa Triolet, l'autre fonctionnant comme modèle ou maître-étalon de la fonction du poète en temps troublés, Victor Hugo.

a. Le spectacle du courage d'Elsa Triolet

C'est en effet fort du dialogue poursuivi avec Elsa, constituée plus que jamais en interlocutrice privilégiée compte tenu de la solitude du couple après l'Armistice, qu'Arason semble entrer en lice. Chevalier non adoubé si ce n'est par sa reine, le poète

paraît indéniablement aiguillonné à combattre par « Ce que dit Elsa », source de toute confiance et véritable force injonctive :

*Que ton poème soit l'espoir qui dit À suivre
Au bas du feuilleton sinistre de nos pas
Que triomphe la voix humaine sur les cuivres
Et donne une raison de vivre
À ceux que tout semblait inviter au trépas*²¹³

Dans ce poème du « Cantique à Elsa », la restitution des paroles d'Elsa Triolet éclaire d'un jour incontestable le rôle de guide joué par « l'étoile Elsa » aux côtés d'Aragon : une série d'impératifs (« Laisse-là Lancelot... », « Lis l'amour dans mes yeux et non pas dans les nombres »), est complétée par de nombreuses tournures prescriptives, avec recours au subjonctif d'injonction (« Que ton poème soit... ») ou au verbe falloir (« Il faut que ce portrait que de moi tu peindras... »). Pour bienveillant qu'il soit, le regard d'Elsa n'est pas dénué d'exigence, de lucidité et d'esprit critique, bien souvent dans une quête d'efficacité de l'écriture potentiellement incompatible avec les nécessités d'une contrebande dans lesquelles son mari se complaît parfois, quitte à verser dans l'obscurité comme le rappelle l'incipit du poème : « Tu me dis que ces vers sont obscurs et peut-être/ Qu'ils le sont moins pourtant que je ne l'ai voulu ».

D'où l'hommage explicite d'Aragon à la fin de sa préface au recueil qui significativement porte le titre des *Yeux d'Elsa*, et qui vaut comme l'expression d'une « reconnaissance » – dans les deux sens du terme, identification du rôle cardinal d'Elsa à ses côtés pendant les années noires et manifestation de sa gratitude à son égard. Notons au passage la démarche singulièrement sinueuse de l'auteur pour justifier ce titre, puisqu'il semble s'autoriser de Victor Hugo tout en s'en défendant pour *introduire* Elsa : s'il couple dans un même mouvement de révérence les deux figures qui ont constitué pour lui à divers égards des « maîtres d'espérance », il utilise aussi l'aura du poète célèbre comme caution pour donner droit de cité à la femme que le titre de son recueil projette en pleine lumière, alors que ses ouvrages précédents la cantonnaient à la place de dédicataire. Après avoir convoqué Hugo, qui justifiait le titre des *Voix intérieures* en faisant référence à la Porcia de Shakespeare évoquant cette « musique que tout homme a en soi », et faisait du recueil qu'il publiait « l'écho [...] de ce chant qui répond en nous au chant que nous

²¹³ « Ce que dit Elsa », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 798.

entendons hors de nous », Aragon fait mine de le congédier (« Je ne crois pas que j'aie à suivre ce haut exemple et à dire pourquoi ce livre-ci porte le nom qu'il porte ») pour mieux ensuite l'appeler à sa rescousse, dans la mise en scène d'une prise à partie imaginaire :

On dira qu'un homme se doit de ne pas exposer son amour sur la place publique. Je répondrai qu'un homme n'a rien de meilleur, de plus pur, et de plus digne d'être perpétué que son amour, qui est cette musique dont parle Porcia, et que c'est lâcheté et faiblesse de craindre porter son amour au pavois.²¹⁴

C'est donc au terme d'un mouvement de prétériorité particulièrement retors qu'Elsa apparaît, par glissements successifs, à la fois comme la « musique » ou la « voix intérieure » d'Aragon, et qu'à ce titre elle mérite de figurer au frontispice de ses poèmes. La revendication du rôle d'Elsa ne semble pouvoir être assumée sans instance de légitimation et de crédibilisation externe, recours reconduit avec l'image suivante qui lui est associée, celle d'une « étoile » dont la place serait dans le cœur d'Aragon et le nom partout dans ses poèmes : l'image est empruntée encore une fois à Hugo, dans un parallèle tronqué avec une dédicace du poète à son père. Motivée par la volonté de compenser l'injustice qui voyait le nom du Comte Hugo absent de l'Arc de Triomphe de l'Étoile, la dédicace de Hugo fils situe par ailleurs le tribut dans une perspective réparatrice (« compenser l'injustice ») : on notera qu'en la circonstance comme en beaucoup d'autres, Aragon cherche à *compenser*. Une dialectique de l'intime et du public assez vertigineuse tresse ainsi l'hommage à Elsa et l'hommage à Hugo, comme si l'exemple de son illustre prédécesseur servait à l'auteur non certes à croire en Elsa mais à se sentir le droit de le faire et de le dire – dans une sorte de compulsion à la surenchère venant corriger on ne sait quel sentiment d'insuffisance fondamental.

Si Aragon n'a jamais fait mystère sur ce qu'il devait à Elsa Triolet, il a parfois en ce qui concerne la femme comme l'écrivain réécrit la réalité pour la hausser au niveau de la légende, dans un mouvement de révérence écrasant où la gémulation le dispute à l'appropriation, à la dévoration, oblitérant paradoxalement la densité concrète de la relation dans l'excès même du geste, et déposant en définitive Elsa de son rôle réel. La correspondance à chaud nous offre souvent un aperçu et une mesure plus justes que

²¹⁴ « Arma virumque cano », *op. cit.*, p. 758.

l'œuvre ou les appareils préfaciels écrits *a posteriori* de l'exemple donné à Aragon par la détermination, le courage, la force de caractère d'Elsa Triolet pendant la drôle de guerre comme pendant les années d'Occupation. Le soldat mobilisé dans un régiment de politiques et de droits communs confie notamment à sa femme le 4 décembre 1939 : « J'ai pris, en permission, près de toi, contre toi, une grande, une énorme provision de courage »²¹⁵ ; il avoue également aux Josephson début septembre 1940 avoir été saisi par le courage d'Elsa se remettant à écrire, en plein bouleversement après l'Armistice, alors que le couple est exilé sans ressources à Carcassonne et que l'impossibilité de publier le laisse, de son côté, dans le désarroi et l'abattement :

*J'écris des poèmes, et tant que cela a été la guerre j'avais encore où les publier de temps en temps. Pour l'instant je continue mais je les garde pour moi. Elsa dont les livres comme les miens sont devenus introuvables, a commencé une nouvelle, et je voudrais bien qu'elle achève de l'écrire, parce que ce qui en est fait est merveilleusement vivant. Mais il faut beaucoup de courage pour écrire sans savoir ce qui adviendra de ce qu'on écrit.*²¹⁶

La lettre suivante, six semaines plus tard, fait état du début de la rédaction d'un roman en lequel il veut voir le signe de « l'espoir quand même », et qui sera *Aurélien*. La fonction de catalyseur constitué par l'exemple d'Elsa écrivain à ses côtés, lancée dans l'écriture des nouvelles qui constitueront le recueil *Mille regrets*, est confirmée par Aragon en 1960 dans son anthologie *Elsa Triolet choisie par Aragon*, où il souligne « ce qu'il y avait d'amer courage, de volonté de survie, de force de négation » dans les premiers mots du « Destin personnel », avec « son titre comme un défi » :

*La plupart des écrivains tenaient le silence pour la protestation du patriotisme. C'était la solution facile, à laquelle je ne pouvais me résoudre, mais d'abord je n'arrivais à en sortir que par le poème, les plaintes lyriques. Je me souviens de ma stupeur un jour qu'Elsa, qui griffonnait dans son coin sur des cahiers d'écolier, me montra une histoire [...]. Ce sont ces nouvelles [...] qui nous vengeai[ent] des jours passés à Carcassonne au lendemain de la défaite, ce sont ces textes qui m'ont rendu la croyance dans l'écriture, c'est le courage tranquille qui m'a donné la force d'essayer ce qui fut Aurélien.*²¹⁷

²¹⁵ Cité par Georges Aillaud, « Chronologie d'Aragon et Elsa Triolet (1939-1945) », *Les Annales* n° 16, Éditions Aden, 2014, p. 25.

²¹⁶ Fonds Josephson déposé à la *Beinecke Rare Book and Manuscript Library* de l'université Yale. Cité par Daniel Bougnoux, Notice d'*Aurélien*, *OR*, tome III, *op. cit.*, p. 1316.

²¹⁷ *Elsa Triolet choisie par Aragon*, Gallimard, coll. Blanche, 1960 ; rééd. Messidor, 1990, p. 22.

On trouve encore la trace de cet épisode de la vie du couple dans la « Prose du bonheur et d'Elsa », où l'admiration d'Aragon à l'égard de sa compagne qu'il compare à Schéhérazade transparait dans ces quelques vers :

*Tu es assise au cœur du monde et tu écris contre la hache
Encore un conte pour prolonger l'univers jusqu'à demain*²¹⁸

Au-delà du soutien apporté par Elsa en tant que compagne pendant la drôle de guerre, ce qu'Aragon salue ici c'est son courage d'écrivain, une sorte de capacité d'autodétermination qui prend la forme d'une opération individuelle de sécession à l'égard de la « solution facile » du silence à laquelle s'étaient rangés les autres auteurs. Comme le note Cynthia Fleury, le courage suppose bien souvent dans un premier temps une rupture avec le lien social, en ce qu'il suppose une action solitaire de qui se sent « nominativement concerné »²¹⁹ par l'appel à agir ou à réagir, sans se contenter d'attendre que d'autres ni plus ni moins concernés que lui le fassent en priorité. On notera que de manière significative, Elsa « griffonne dans son coin », pour reprendre les termes d'Aragon – sans faire étalage de l'acte inaugural qu'elle est en train d'amorcer. Selon Vladimir Jankélévitch, le courageux « fait le premier pas »²²⁰, sans atermoyer à regarder autour de lui pour observer la façon dont les autres s'accommodent de la réalité – c'est ainsi que Cynthia Fleury peut affirmer que « reprendre courage, c'est [...] retrouver le chemin de la subjectivité inaliénable »²²¹. C'est le spectacle de cette consistance subjective, de cette force de rassemblement intérieure qu'Elsa écrivain donne à Aragon – spectacle et non exemple, en réalité, tant le courage est une vertu peu mimétique puisqu'il suppose rupture avec autrui pour creuser l'irréductible d'un chemin individuel. Si l'on ne peut imiter le courageux, on peut néanmoins être revigoré, galvanisé par son action, et c'est bien ce que laisse entendre Aragon qui dit avoir retrouvé grâce à Elsa « la croyance dans l'écriture ». C'est le terme de « stupeur » qu'il reprend significativement pour évoquer l'entreprise par sa femme de la rédaction d'un « roman de grande envergure »,

²¹⁸ « Prose du bonheur et d'Elsa », *Le Roman inachevé, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 259.

²¹⁹ Cynthia Fleury, *La Fin du courage. La reconquête d'une vertu démocratique* [2010], Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 2011, p. 47.

²²⁰ « Il faut bien que quelqu'un fasse le premier pas, si l'on doit en sortir ; et comme il n'y a pas de raison pour que l'on se décide plutôt que l'autre, ce quelqu'un doit être moi et moi seul » (Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, Flammarion, coll. Champs, 1983, p. 228-229).

²²¹ *Ibid.*

un peu plus d'un an plus tard à Nice : alors que lui « désesp[ère] d'*Aurélien* interrompu, abandonné », il voit avec quelle « désinvolture [...] cette femme à côté de [...] lui se lanc[e] dans une sorte de Gil Blas moderne ». Probablement perçue également par son mari comme injonction à rivaliser avec elle, à se hausser à son niveau (« roman de grande envergure »), l'activité créatrice d'Elsa vaut ainsi également comme mise en demeure d'agir, comme provocation à se dépasser – et à la surpasser. On retrouve ici en filigrane la dynamique de l'émulation qui informe le modèle du tournoi étudié plus haut.

Source de croyance à la fois en tant que femme et en tant qu'écrivain, Elsa semble donc être au début des années d'Occupation l'une des inspirations majeures de la confiance d'Aragon, comme en atteste la fin d'« *Arma virumque cano* » qui le voit dresser devant l'ennemi un « petit livre de papier » voué à « montre[r] à ce pays déchiré le visage resplendissant de l'amour »²²². Avec ses yeux qui brillent au-dessus de la mer, phares dans la tourmente, lumières secourables par opposition aux feux trompeurs des naufrageurs qui font se briser l'univers sur les rochers, « l'étoile Elsa » apparaît à la fois comme origine de l'espoir, point cardinal, soutien indéfectible, force injonctive mais aussi instance créatrice émulative voire rivale (ce que l'on retrouvera de manière éclatante dans *La Mise à mort*, par exemple). On est en droit de s'étonner que l'extrême richesse de cette relation, dont la complexité n'a d'égale que l'ambivalence, soit aujourd'hui encore comme écrasée sous la chape de lecture du « mythe ».

Relever le gant du tournoi en faveur d'une France confondue pour les bénéfices de l'action avec une figure de « reine » aiguillonnant son chevalier qui doit presque tout à Elsa Triolet reviendra donc pour Aragon à assumer de plus en plus fermement la confection d'un art qui « chante l'homme et ses armes », dans une conception du chant comme arme qui assigne une fonction pragmatique à la poésie, loin des « plaintes lyriques » dans lesquelles le poète était prostré après la débâcle. Il s'agit de relancer pour ses lecteurs comme pour lui-même ce que Catherine Chalié comme « le tempo de l'espoir »²²³, afin de préserver la possibilité de donner suite à un présent qui semble condamner l'avenir, et c'est à sa propre poésie, entre autres, que va revenir le rôle du « petit air d'accordéon » capable de faire danser sur des ruines évoqué dans l'article de

²²² « *Arma virumque cano* », *op. cit.*, p. 758.

²²³ Catherine Chalié, *op. cit.*, p. 9.

1937, ou plutôt, compte tenu de la rudesse des temps qui réclame des moyens d'une autre envergure, de la « Sainte Épine », emblème de résistance précieux dont il appelait le retour dans le poème « Santa Espina », en se demandant qui saurait cet air reprendre.

b. De « l'étoile Elsa » à la « statue » de Victor Hugo

La question du « qui », centrale dans ce poème et posée de manière insistante pendant toute la guerre, permet de mettre en lumière le rôle de Hugo comme modèle d'Aragon. On constate en effet que cette question change de tonalité donc de sens au fil des années : on passe de la quête d'un sauveur providentiel, du moins d'une autorité symbolique à laquelle se fier et se vouer, exprimée au conditionnel de l'incertitude (« Qui saurait aujourd'hui rénover ta romance » ; « Santa Espina », écrit en mars 1940), à une exhortation tonnante à reprendre le flambeau de la lutte sous l'égide de Bertrand de Born (« Pour un chant... », publié en décembre 1941) ou de Victor Hugo (« Langage des statues », probablement écrit entre septembre et décembre 1941, publié le 22 mars 1942). Jugeons-en plutôt :

Ah sourdra-t-il de la bataille une mélodie à la taille immense de nos horizons

*Le malheur m'a pris à la Flandre
Et m'étreint jusqu'au Roussillon
À travers le feu nous crions
Notre chanson de salamandre
Mais qui saura ce cri reprendre*

Donner voix aux morts aux vivants et plonger ses doigts dans la cendre y débâillonner les grillons

*Il faut une langue à la terre
Des lèvres aux murs aux pavés
Parlez parlez vous qui savez
Spécialistes du mystère
Le sang refuse de se taire²²⁴*

L'appel à prendre la parole pour défendre la patrie est relayé par la statue de Victor Hugo qui, criant sur sa place publique, s'étonne du silence qui l'entoure en des circonstances qu'elle rapproche de celles qui ont suivi la défaite de Sedan. Elle apostrophe

²²⁴ « Pour un chant national », *Les Yeux d'Elsa*, op.cit., p. 782-783. Nous soulignons.

sans aménité les poètes « qu'on voit le papillon chassant », leur reprochant leur insouciance, voire leur « indolence », alors que c'est sur la France « la curée » :

*Il fallait qu'une voix s'élevât qui fût forte
Assez pour que d'un siècle encore on l'entendît
Hurler Ce n'est pas vrai La France n'est pas morte
Que votre corbillard Croque-morts vous emporte
Et dimanche rira qui maudit vendredi*

*Qui donc ô jeunes gens criera dans la défaite
Debout sur les remparts en képi de moblot
Qui saura comme moi puisque vous ne le faites
Détourner le tonnerre et jeter aux tempêtes
Le cantique d'espoir qui répond aux sanglots*

Allez-vous à la fin sortir de l'indolence

*Leurs flûtiaux à la main faisant le pied de grue
La narine bouchée à toute pestilence
Ils se taisaient*

*Alors Hugo dans ce silence
Descendit de son socle et marcha dans la rue²²⁵*

L'image de la salamandre et le « cantique d'espoir qui répond aux sanglots » dessinent un programme de défense de l'espérance dont la dimension prescriptive ne fait aucun doute (« il **faut** une langue à la terre » ; « il **fallait** qu'une voix s'élevât qui fût forte »), l'injonction revêtant quasiment, dans la prosopopée de la statue de Victor Hugo, la tonalité de la semonce. Si le choix de Bertrand de Born semble essentiellement dicté par l'homophonie avec le nom d'Alain Borne, dans la perspective d'une opposition didactique entre poésie engagée et poésie pure et une lecture quelque peu schématique des deux auteurs, on comprend la force du geste consistant à emprunter la voix tutélaire de Hugo, et l'on mesure le seuil décisif que représente un poème à l'issue duquel, comme par transmission de témoin ou par transsubstantiation, Aragon endosse la posture de mage de Hugo.

Notre auteur n'aura désormais plus besoin de se placer sous l'égide d'illustres prédécesseurs pour s'autoriser à répondre « présent » à la question « Qui saura... ? ». Dans le tournoi de chant au service de la France, Aragon ne se cantonne donc pas au rôle

²²⁵ « Langage des statues », *En français dans le texte, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 907-908. Nous soulignons.

du champion, et s'il est bien « le premier », c'est aussi parce qu'il tentera d'incarner cette voix inaugurale qui s'élève dans le silence pour faire entendre une parole autre, à même de dégager un « horizon d'espérance » dans les heures sombres. Prétendant au titre de meilleur combattant, le poète prend ainsi également au fil du temps des accents prophétiques. Si l'on se souvient que le prophète est avant tout dans la Bible un « crieur », comme le rappelle l'Évangile de Saint Jean (« Je suis la voix de celui qui crie »), on ne s'étonnera pas de retrouver la présence récurrente du champ sémantique du cri, qui apparaît deux fois dans chacun des poèmes cités (« À travers le feu nous crions [...] /Mais qui saura ce cri reprendre » ; « le vieil Hugo [...] cria [...] /Qui donc ô jeunes gens criera dans la défaite »).

Le recours à la figure de Victor Hugo fait ainsi sens à plusieurs niveaux, et semble frappé au coin de la nécessité, voire de l'évidence. Nul doute qu'Hugo ait pu constituer un exemple précieux, qu'il ait pu jouer à la fois le rôle d'« allié substantiel » et de « grand astreignant », selon les mots de René Char pour désigner ces figures de prédécesseurs révéérés qui, parce qu'elles ont frayé de nouveaux chemins, vous autorisent et vous obligent à la fois. Ouvrant la voie d'une poésie traversée par le corps à corps avec l'Histoire, le modèle de Hugo aura pu fournir à Aragon l'archétype providentiel d'un poète posté à la vigie dans la tempête, mais aussi valoir comme assignation à se hausser à son niveau de grandeur. Hugo fait alors fonction de mètre-étalon, exaltant et écrasant. La passion d'imiter qui a toujours été celle d'Aragon à l'égard des poètes qu'il admirait s'exerce ici à plein, empruntant la dynamique d'émulation soulignée plus haut.

Chez Hugo, action et parole ne font qu'un, engagement politique et inspiration prophétique se rejoignent. Il n'est pas anodin qu'on rencontre dès l'ouverture de « Langage des statues » le thème hugolien du « sommeil » de ceux qu'il incombe justement à l'auteur de réveiller de leur léthargie afin de susciter un sursaut éthique :

*Alors le vieil Hugo sur sa place publique
De son rocher de bronze entouré d'ailes d'or
Cria
C'était l'été sans doute ou qu'on m'explique
Pain d'épices truffé de morceaux d'angélique
En plein midi pourquoi la capitale dort²²⁶*

²²⁶ « Langage des statues », *op. cit.*, p. 906.

Rappelons pour éclairer cette strophe la façon dont Hugo envisageait son rôle d'écrivain sous le second Empire, face à « Napoléon le Petit », l'usurpateur : « Ce livre n'a d'autre but que de secouer [le] sommeil. La France ne doit pas même adhérer à ce gouvernement par le consentement de la léthargie : à de certaines heures, en de certains lieux, à de certaines ombres, dormir, c'est mourir »²²⁷.

Ressusciter Hugo, c'est donc enrôler implicitement le poème sous la bannière conjointe de l'inspiration sacrée et de l'action, ce dont témoignent nombre des interventions hugoliennes à l'Assemblée. Aragon soulignera au demeurant cette capacité à donner au verbe une épaisseur concrète dans l'anthologie *Avez-vous lu Victor Hugo ?* composée à l'occasion du cent-cinquantième. Au chapitre consacré aux *Châtiments*, il imputera aux leçons du siècle l'engagement hugolien dans l'histoire :

*L'ancien monarchiste, le pair de France, l'histoire en a fait le républicain conséquent, le plus convaincu, le plus efficace. Elle a uni l'action au chant, l'idée et la pratique, elle a transformé celui qui se cramponnait à la berge des événements en capitaine dans la tempête. Il est monté sur le navire, il ne regarde plus en arrière.*²²⁸

Ranimer Hugo, toujours « prêt à la lutte contre les usurpateurs »²²⁹, c'est donc réactiver un héritage de résistance patriote et populaire auquel l'orientation d'Aragon au début des années d'Occupation doit beaucoup, ce qui ne fait aucun doute à la lecture de certains passages de son anthologie de 1953. Aragon voit en effet en Hugo le « symbole de la liberté sous l'Empire et [...] de la résistance à l'envahisseur dans la guerre de 1870 »²³⁰, et justifie ainsi le choix de son florilège :

Les poèmes ici choisis l'ont été parce qu'ils décrivent Hugo, l'homme, le grand homme. Parce qu'ils parlent au cœur français un langage qui ne s'est pas éteint. [...] Parce qu'ils retentissent avec de puissantes harmoniques dans notre histoire d'alors, d'hier et d'aujourd'hui. Parce que beaucoup d'entre eux, les Français détournés d'eux-mêmes les ont retrouvés dans la nuit d'il y a dix années,

²²⁷ Victor Hugo, *Napoléon le Petit*, in *Œuvres complètes*, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1987, p. 10.

²²⁸ Aragon, *Avez-vous lu Victor Hugo ? Anthologie poétique commentée par Aragon*, Les Éditeurs Français Réunis, Édition du Cent-cinquantième, 1952, p. 99.

²²⁹ Olivier Barbarant, « Avez-vous lu Hugaragon ? », *Écrivains, lecteurs. La lecture littéraire*, Presses universitaires de Reims, sous la direction de Bruno Clément, février 2002.

²³⁰ *Avez-vous lu Victor Hugo ?*, *op. cit.*, p. 21.

*quand l'étranger régnait avec les traîtres, et qu'ils leur ont rendu la foi en eux-mêmes.*²³¹

Il n'est pas anodin que pour évoquer la confiance redonnée selon lui aux Français par Hugo pendant la guerre (« dans la nuit d'il y a dix années »), Aragon recoure au terme de *foi*, conférant ainsi au profane une connotation religieuse. En effet, et c'est là que la prosopopée de la statue de Victor Hugo prend tout son sens, l'auteur des *Châtiments* se vécut lui-même comme un prophète – et fut reconnu comme tel notamment par Claudel qui le fait apparaître avec Marx dans sa liste des hommes du XIX^e siècle touchés par l'esprit de prophétie, qu'il qualifie de « prométhéens »²³².

Nombreux sont les textes de Hugo à illustrer cette représentation d'une vocation prophétique conçue comme un devoir auquel le poète ne saurait se dérober en temps de détresse. Le plus explicite est le célèbre « Fonction du poète », auquel une bonne part de l'œuvre poétique aragonienne des années 40 et 50 semble souscrire, moyennant quelques adaptations sémantiques dues à l'abandon du double paradigme religieux et socialiste utopique. On constate sans grande surprise que le poème est repris par Aragon dans son anthologie (significativement amputé de ses deux premiers vers afin d'expulser Dieu du cadre) au chapitre qu'il consacre au recueil *Les Rayons et les ombres* :

*[Dieu le veut, dans les temps contraires
Chacun travaille et chacun sert]
Malheur à qui dit à ses frères :
Je retourne dans le désert !
Malheur à qui prend ses sandales
Quand les haines et les scandales
Tourmentent le peuple agité !
Honte au penseur qui se mutile
Et s'en va, chanteur inutile,
Par la porte de la cité !*

*Le poète en des jours impies
Vient préparer des jours meilleurs.
Il est l'homme des utopies ;
Les pieds ici, la tête ailleurs.
C'est lui qui, sur toutes les têtes,
En tout temps, pareil aux prophètes,*

²³¹ *Ibid.*, p. 41.

²³² Paul Claudel, *J'aime la Bible*, in *Œuvres complètes*, tome XXI, Gallimard, 1963, p. 422 : « Qui ne verrait une parenté de tempérament [...] entre tous ces prométhéens isolés du XIX^e siècle [...] » ?

*Dans sa main, où tout peut tenir
Doit, qu'on l'insulte ou qu'on le loue,
Comme une torche qu'il secoue,
Faire flamboyer l'avenir !²³³*

Trait d'union entre un ici désespérant et le demain des jours meilleurs (qui est aussi un « ailleurs »), le poète s'assigne pour mission de « faire flamboyer l'avenir ».

IV. Une parole habitée : la voix du prophète

1. « Le premier » : de la scène du tournoi à celle de la prophétie

Qu'ils soient conçus comme « cantique d'espoir qui répond aux sanglots » sur le modèle de Hugo ou, selon une formule profane, comme « espoir qui dit À suivre/ Au bas du feuilleton sinistre de nos pas » selon le vœu d'Elsa, bien des poèmes écrits par Aragon au mitan de l'Occupation semblent à même de jouer le rôle du viatique attendu du prophète aux heures sombres. Ils épousent de plus en plus vigoureusement la conception d'une « parole habitée », selon le titre de l'ouvrage de Sylvie Barnay consacré au prophétisme, le prophète étant celui qui, « dans le présent des hommes, au cœur des situations sociales ou politiques les plus impossibles, [...] découpe une ouverture »²³⁴.

De fait, Aragon paraît avoir effectivement incarné pendant l'Occupation cette « parole habitée », si l'on en croit ce commentaire du poète Claude Sernet qui, reprenant à son compte dans une mise en abîme assez vertigineuse un vers de « Langage des statues » attribué par Aragon à Hugo, tend à homologuer cette dimension prophétique dans l'interprétation qu'a faite de l'œuvre d'Aragon sa réception immédiate :

Il fallait qu'une voix s'élevât qui fût forte. J'ignore si, en l'occurrence, il s'agissait de la voix d'Aragon et si cette voix était vraiment forte. L'avenir nous en renseignera. En tout cas, elle fut la première.²³⁵

²³³ *Ibid.*, p. 82.

²³⁴ Sylvie Barnay, *La Parole habitée. Les grandes voix du prophétisme*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 2012, p. 39.

²³⁵ Claude Sernet, *Méridien*, n°10, Rodez, nov-déc 1943, cité par Georges Aillaud, « Chronologie d'Aragon et Elsa Triolet (1939-1945) », *op. cit.*, p. 147.

Aragon revendique pour lui-même les facultés visionnaires du prophète dans le poème ouvert sur le « nouvel an de notre Hégire » écrit à la gloire de la « Constellation » qu'est la « Chevelure d'Elsa ». S'opposant aux « calculs peureux » des « tireurs d'horoscope », « lèche-ciel empressés prophétisant pour plaire » déconcertés par l'apparition de ce « brasero flambant » dans le ciel, il revendique la singularité d'une parole capable d'identifier dans cette nouvelle constellation ignorée des savants la promesse d'un nouvel espoir :

*Dans le ciel désastreux d'un jeune Herculanium
Brûlante toison d'or comme un champ de colza
Le premier je décris et le premier je nomme
Hier inconnue aux astronomes
Ta constellation Chevelure d'Elsa. [...]*

*Aéroport d'espoir tes phares font surgir
Un destin raturé dans ses douze maisons
Et l'on voit s'élever comme un bel autogire
Le nouvel an de notre Hégire
Dans les mèches de feu que tu fais aux prisons*²³⁶

La dureté des temps est rendue dans le poème par la référence à Herculanium qui renvoie vraisemblablement à l'éruption du Vésuve, comme par le rappel, un peu plus haut, des « misères sans nom de ce temps misanthrope ». L'association classique de la prophétie au déchiffrement de la carte stellaire et à la découverte d'une nouvelle constellation est ici infléchie dans une lecture qui transpose la scène au temps de la modernité des aéroports et des autogires. Cette évocation de la « Chevelure d'Elsa » et des prodiges dont elle est la promesse remplit le programme du prophétisme comme « parole habitée », comme voix qui s'élève dans le silence environnant (« Le premier je décris et le premier je nomme... »), pour proposer « un antidote, un viatique d'espérance »²³⁷ mais aussi dénoncer le mal qui l'entoure.

Les spécialistes s'accordent en effet à rappeler que le prophète ne cherche pas nécessairement ou pas exclusivement à prédire mais à susciter une conscience de la présence divine dans le monde humain et, dans sa déclinaison profane, à faire surgir une éthique au sein des turpitudes de son temps – donc à dire ce qui « doit être » et non

²³⁶ « La constellation », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 797.

²³⁷ Sylvie Barnay, op. cit.

nécessairement, au sens strict, ce qui « sera ». Il est celui qui, par ses qualités visionnaires, déchiffre le présent dont il opère la critique en s'opposant aux fanatismes, injustices et oppressions qui accablent l'homme et c'est ainsi que, comme le dit Hugo du prophète Isaïe, « espèce de bouche du désert parlant aux multitudes », « il est le grand reproche »²³⁸ – fonction qu'Aragon a incarnée avec une assurance grandissante au fil des années d'Occupation, ce qui est parfaitement sensible si l'on considère la part croissante des registres satirique et polémique à partir du *Musée Grévin* notamment. Il s'agit en effet, au fur et à mesure que la passivité des uns se fait plus insoutenable face aux crimes de plus en plus atroces des autres, d'incarner une conscience morale tout en s'efforçant de « bâtir un pilori de mots »²³⁹ pour en appeler au châtement des coupables, dans la veine hugolienne de la satire politique.

Fréquemment indissociables dans l'activité prophétique, ces deux dimensions, prédictive et prescriptive, sont en réalité présentes de manière plus ou moins éclatante dans l'œuvre d'Aragon. Il saluera de façon très littérale la faculté prédictive, celle à laquelle le sens commun réduit intuitivement la prophétie, dans l'article « De Pétrarque à Maïakovski » (1951), célébrant le caractère visionnaire du poète soviétique dont il considère que « commencés il y a plus de vingt et trente ans par le poète, [ses] poèmes [...] ont été achevés à Stalingrad ! »²⁴⁰. Quant à la dimension prescriptive, moins sensible pour le profane dans la définition de la prophétie, elle est très largement représentée chez Aragon : tonalité présente dès *Les Yeux d'Elsa* comme on l'a vu, elle représentera une composante fondamentale d'une bonne part de l'œuvre ultérieure, mais il est important de souligner qu'on peut en faire remonter la généalogie à l'inlassable travail de déchiffrement et d'exégèse du présent effectué par le journaliste Aragon engagé dans la lutte antifasciste, à la fin des années 30, dans *Ce Soir*. On pense notamment à la rubrique « Un jour du monde » dans laquelle il tenta de proposer une interprétation quotidienne des événements de chaque jour via une lecture personnelle et militante. Cette œuvre opiniâtre d'explicitation et de recontextualisation, il en mettait lui-même en scène le caractère

²³⁸ Victor Hugo, *William Shakespeare*, livre II, « Les Génies », p. 42.

²³⁹ Nous empruntons cette image à Jacques Gaucheron (*La poésie, la Résistance*, Les Éditeurs Français Réunis, 1979, p. 106), qui s'inspirait de l'auteur des *Châtiments* prêt à dresser « Assez de piloris pour faire une épopée ».

²⁴⁰ « De Pétrarque à Maïakovski », in *Les Lettres françaises* du 26 juin 1951, repris in *OP*, tome XI, p. 312.

parfois laborieux, sur fond de difficulté liée au public qui était le sien, fréquemment apostrophé avec cette formule : « hommes de peu de foi ! ». Le « grand reproche » avait beau être nuancé d'une dose de paternalisme familial afin de ne pas perdre de vue l'objectif discursif de persuasion, il n'en reste pas moins que c'est sur la scène journalistique que semble d'abord s'être forgée la posture de prophète.

Si cette posture s'affermir au fil des années de guerre dans l'écriture d'Aragon, il nous faut en revanche amender l'image de prédicateur ébauchée suite à notre lecture de la préface aux *Yeux d'Elsa*, analogie prématurée dans la mesure où cette figure suppose à la fois l'existence d'une église constituée derrière elle et la présence de fidèles devant elle, soit le double soutien d'une autorité de tutelle à laquelle adosser le discours et d'une assemblée de destinataires à laquelle l'adresser. Dans la typologie des modalités de parole par délégation établie par Jean-Toussaint Desanti, elle est qualifiée d'« ecclésiale », ce qui implique que celui qui parle ait « reçu, institutionnellement ou statutairement, mission pour parler »²⁴¹. Or l'aplomb d'Aragon dans « La rime en 1940 » écrit au printemps 1940, « La leçon de Ribérac » projetée au printemps 1941, « Arma virumque cano » écrit au printemps 1942, pour sidérant qu'il soit, ne doit malgré tout pas nous tromper : en 1941-1942, s'il peut parfois sembler prêcher, il le fait encore sans véritable étai symbolique dans les temps présents (d'où le recours au passé et à Victor Hugo) et sans certitude de trouver un lectorat. Il s'agit là d'une démarche spontanée d'insurrection contre l'ordre scélérat de l'Occupation, avec des moyens qui se cherchent et qui varieront considérablement au cours des années de guerre. En ce sens, c'est bien en prophète qu'au début de l'Occupation Aragon « annonce » et « dénonce », dans une relation aux institutions établies qui le place soit en opposition (le régime de Vichy), soit en sécession d'avec elles (le Parti communiste, avec lequel il ne reprend contact qu'en juin 1941, et qui ne s'engage réellement contre l'Occupant qu'au cours de cette année). Ainsi que le note Desanti, dans le spectre des modalités de parole « au nom de », la figure du prophète est symétriquement antithétique de celle de l'orateur habilité à représenter un groupe :

[L]a voix qui parle dans le désert n'ayant reçu aucune habilitation statutaire semble ne parler pour personne, et donc se manifester comme authentique et premier « sujet parlant ». Cependant cette voix s'adresse. Elle prévient, annonce, reproche, et aussi juge. Ce désert est donc habité. « M'entende

²⁴¹ Jean-Toussaint Desanti, *Un Destin philosophique ou les pièges de la croyance*, op. cit., p. 58.

qui peut. » Que ceux qui ont des oreilles écoutent. » Peut-être (c'est le risque) personne n'a-t-il encore d'oreilles pour cette parole. Mais quelque part (qui sait ?), en quelque lieu, en quelque temps, il peut exister une oreille. Or l'oreille c'est toujours l'Autre. L'Autre possible, en son essentielle absence, se trouve ainsi toujours co-présent à la voix qui « parle dans le désert ». Et c'est bien « en ce nom » que se manifeste le sujet parlant, qui est ici le substitut de son écho possible.²⁴²

C'est au fond l'adresse, le désir de l'Autre, d'un autre qui écoute, qui soutient le prophète et fonde son espoir. En ce sens, c'est un mouvement autonome et non une autorité (transmise, reçue d'un autre) qui l'anime. Ou le prophète comme figure du sans père, autoengendré par son propre désir de toucher, de rejoindre les autres. Par ailleurs, comme le souligne Sylvie Barnay, il représente une figure solitaire et marginale à l'écart des institutions établies, dépourvue de pouvoir politique comme de pouvoir culturel, donc susceptible de représenter « un levier face à la toute-puissance potentielle des autres institutions, celles de la Royauté ou du Temple »²⁴³. On a donc affaire à une image de la dissidence – ce que n'est pas le prédicateur, et ce que ne sera plus Aragon dans les années d'après-guerre.

Il incombe ainsi au lecteur du début du XXI^{ème} siècle d'être particulièrement vigilant dans la réception des écrits précoces de la période de l'Occupation, afin de ne pas aplatir le cours du temps en dépouillant de leur formidable force de subversion, de leur inactualité splendide et sacrilège des poèmes écrits en 1940 ou 1941 en les lisant à l'aune de ce qui s'écrivait en 1943 ou 1944, qu'ils ont vraisemblablement contribué à rendre possible. Il y a là comme un devoir moral à veiller à ne pas nous laisser abuser par la gloire qui nimbe aujourd'hui la canonique « poésie de la Résistance » pour en inférer l'idée d'une quelconque évidence ou nécessité, alors, de cette poésie comme de cette Résistance.

À cet égard, on peut considérer l'étalement dans le temps des dates de rédaction des poèmes comme responsable des multiples ruptures de tonalité du recueil *Les Yeux d'Elsa*, ainsi que de l'alternance de doute et de confiance qu'il met en scène. D'une complexité particulièrement intéressante, il offre une unité nécessairement problématique

²⁴² *Ibid.*, p. 60-61.

²⁴³ Sylvie Barnay, *op. cit.*, p. 51.

liée à l'évolution des modalités de parole à la disposition d'Aragon au fil de la guerre – modalités conditionnées par le degré plus ou moins élevé de solitude qui était le sien.

2. *Brocéliande* : l'avènement du prophète

C'est avec le singulier poème *Brocéliande* qu'il opère ce qu'on pourrait nommer son véritable « virage prophétique ». La division de *Brocéliande* en 7 chants, référence aux *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné, calquée sur les 7 sceaux de l'Apocalypse, convoque d'emblée simultanément référent religieux et époque troublée, avec à la clé la notion de jugement ou de châtement divin. *Les Tragiques* dépeignent en effet les malheurs de la France pendant les guerres de religion, et d'Aubigné conçut son poème comme un appel au Jugement de Dieu, les apostats finissant par être damnés au dernier chant tandis que les Protestants demeurés fidèles au Seigneur prenaient place à ses côtés. Mêlant sans discrimination et sans scrupule superflu merveilleux païen et merveilleux chrétien, mobilisant images ou références issues de l'Histoire sainte comme véhicules d'expression privilégiés de l'apocalypse moderne, Aragon subvertit les enjeux proprement religieux au cœur des *Tragiques* pour donner à entendre une voix aux accents prophétiques qui projette comme terme de son parcours l'avenir d'un « ciel exorcisé »²⁴⁴. L'éblouissante liberté prise par le poète au plan formel épouse, avec l'alternance de vers libres au rythme heurté et de tercets d'alexandrins, en proportion quasi équivalente, les mouvements alternatifs d'imprécation et d'apaisement propres aux temps apocalyptiques. Avec le vers libre, Aragon retrouve l'instrument harassé par les poèmes du début des années 30 et délaissé depuis, pour l'articuler avec bonheur à une circonstance qui en sublime les ressources. Le cheminement que restituent les 7 chants de *Brocéliande* illustre le rôle dévolu au prophète dans les temps difficiles, si l'on en croit Sylvie Barnay : « Quand il est minuit dans l'histoire, sa vision dénonce le mal en puissance. Et son souffle inspiré annonce un matin qui vient ».²⁴⁵

²⁴⁴ Dernier chant de *Brocéliande*, « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, OPC, tome I, *op. cit.*, pp. 848-850.

²⁴⁵ Sylvie Barnay, *op. cit.*, p. 10.

a. « Minuit dans l'histoire »

Ce « minuit de l'Histoire » est essentiellement figuré dans *Brocéliande* par une série de « malédictions » et de « fléaux » s'abattant sur les hommes, parmi lesquels on retrouve certaines des plaies d'Égypte. Citons notamment la grêle et les sauterelles qui apparaissent comme remède trompeur à la sécheresse évoquée au chant 2, la « Prière pour faire pleuvoir... », « sécheresse que broute/ un bétail brûlé ». Pluie de grêle et pluie de sauterelles sont au nombre des phénomènes calamiteux frappant l'Égypte décrits au Livre de l'Exode²⁴⁶, mais on les retrouve aussi dans l'Apocalypse. Notons au passage qu'elles figuraient déjà dans « Pour un chant... », ce poème dans lequel Aragon en appelait à l'exemple de Bertrand de Born pour demander aux poètes d'entrer sur la scène de l'Histoire²⁴⁷. Ces malédictions qui tombent du ciel sont longuement décrites au chant 4 du poème d'Aragon, « De la fausse pluie qui tomba sur une ville de pierre non loin de Brocéliande », dans une sorte de jouissance du saccage qui préfigure à bien des titres l'œuvre ultérieure :

*La grêle la grêle la grêle Ah malheur
Sur les graines la fleur la moisson les vitres les voiles les promeneurs égarés
Il pleut des diamants taillés des javelots des malédictions*

*Des bêtes aux articulations soignées
Des dragons maigres affamés de pâtures
Des monstres hybrides à cheval sur le fer et la méchanceté de l'homme
Des animaux faits de rumeur et de dévastation
Dont le nom simple à cette minute échappe à ceux qu'ils tuent
Avec de grands yeux bleus dans leurs ailes vertes afin de tromper le ciel [...]*

*Sauterelles voilà comment on les appelait en Égypte
Ce sont des sauterelles qui s'abattent épouvantablement sur nous [...]*

Qui parlait de grêle tout à l'heure

²⁴⁶ Exode 9 :13-35 pour la grêle : « [...] Adonai fit tomber la grêle qui se transforma en feu sur le pays d'Égypte [...] » ; Exode 10 :13-14, 19 pour les sauterelles : « [...] Elles recouvrirent la surface de toute la terre et la terre fut dans l'obscurité ; elles dévorèrent toutes les plantes de la terre et tous les fruits des arbres, tout ce que la grêle avait laissé et il ne resta aucune verdure aux arbres ni aux plantes des champs dans tout le pays d'Égypte [...] ».

²⁴⁷ « Mais pourtant lorsque vint la grêle/ On entendit chanter Bertrand/ Le péril était différent/ Ou si c'étaient des sauterelles/ France n'est pas une marelle/ Où pousser du ciel à l'enfer mon peuple et mon cœur comme des cailloux faits à d'autres torrents » (« Pour un chant... », *Les Yeux d'Elsa*, OPC, tome I, op. cit., p. 782). On retrouvera l'image de la grêle qui s'abat sur le locuteur dans un poème du *Roman inachevé*, « Cette vie à nous », dans lequel elle est qualifiée d'« image à la dérive » figurant la désorientation absolue, et appelant la nécessité de « se raccrocher à un mot au moins une branche » (OPC, tome II, op. cit., p. 229).

La grêle n'a pas cette couleur

*Je vous dis qu'en Égypte on appelait ça des sauterelles*²⁴⁸

De manière significative, grêle et sauterelles semblent s'équivaloir et pouvoir indifféremment se substituer l'une à l'autre. Peu importe en effet le nom précis que l'on donnera aux calamités qui s'abattent en 1942 sur l'humanité puisqu'il ne s'agit pas ici de s'en tenir à une reprise littérale du Livre de l'Exode mais bien d'utiliser le formidable potentiel d'évocation de l'Histoire sainte pour fournir de manière analogique un vecteur d'expression à des maux actuels interdits de séjour dans le poème, censure oblige. Si inventaire des manifestations du mal il y a, il reste donc essentiellement métaphorique et porté par les textes sacrés, matériau bon conducteur dans la perspective de la contrebande. Notons néanmoins que sur cette toile de fond métaphorique se détachent ici et là quelques éléments concrets auxquels une lecture littérale donne tout son sens sous l'Occupation, notamment cette « chambre de feu pleine de soldats et de bottes », ces « mots étrangers » dits à chacun pour « limiter ses pas »²⁴⁹. En dehors de ces trouées de réel brut dans la trame du paysage symbolique, le détour par l'Histoire sainte a une vocation éminemment suggestive, dont l'efficacité pratique sera étudiée au chapitre sur le mythe.

Comme souvent chez Aragon, le poème lui-même exhibe son envers : après avoir donné voix à un contradicteur incriminant la pertinence de la dénomination (« Qui parlait de grêle tout à l'heure/ La grêle n'a pas cette couleur »), il fournit un rappel insistant de la référence biblique qui fonctionne paradoxalement comme remise en cause railleuse du bien-fondé de la taxinomie (« Je vous dis qu'en Égypte on appelait ça des sauterelles »). S'il reprend ostensiblement la lettre du texte sacré dans la dénomination de fléaux qu'il s'attache à restituer à leur ancrage d'origine, via la mention de l'Égypte, Aragon le traite comme prétexte à une amplification lyrique originale où la parole poétique se libère totalement du canevas d'une Histoire sacrée que le poème rappelle ironiquement pour mieux la congédier.

²⁴⁸ « De la fausse pluie qui tomba sur une ville de pierre non loin de Brocéliande », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 843.

²⁴⁹ « Prière pour faire pleuvoir qui se dit une fois l'an sur le seuil de Brocéliande à la margelle de la fontaine de Bellenton », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 838-839.

b. L'attente

Sur le modèle de l'histoire sacrée, la difficulté de l'heure est à la fois magnifiée et resituée dans la perspective d'un Salut à venir, dans une conception du temps où l'attente joue un rôle cardinal. Le poète devient alors ce « forcené personnage de l'Attente » que le spécialiste du messianisme Henri Desroches voit dans les prophètes de l'Ancien Testament²⁵⁰. On lit au chant 2, dans le contexte de la sécheresse écrasante qui afflige les hommes et suscite la « Prière pour faire pleuvoir... » :

*Attendre fait les gens nerveux
Le temps le temps dure [...]
Les temps les temps sont durs
Quels dieux prierais-je avec vous suppliants en sueur [...]
Il fait une chaleur à crever depuis depuis
Je n'ose pas dire depuis combien de temps [...]
Je ne peux pas m'habituer à vivre à tu et à toi avec la mort
C'est l'enfer à moins que vous ne me donniez un nuage [...]
Car un jour viendra bien qui pourrait être proche [...]*²⁵¹

« Le temps dure », écrit Aragon. Évoquant la conception du temps propre au messianisme, Desroches explique quant à lui que « dans cette configuration, le temps n'est plus que *cet espace entre l'attendant et l'attendu* ; l'espace d'une création, l'espace d'un cycle non répétitif [...] qui est peut-être l'archétype d'un temps où, non seulement les choses durent, mais où elles entrent en *évolution*, voire en *révolution* »²⁵². Le présent y est nécessairement subordonné à l'avenir, qui occupe tout le champ psychique. Or c'est bien sur « l'avenir fiancé perpétuel »²⁵³ que se clôt le dernier chant de *Brocéliande*, dont l'aimantation de l'attente gouverne toute la structure, de même que l'entraîne sur le plan stylistique le choix de la *terza rima*, « formule très ancienne d'engendrement de poèmes », « sorte de tresse versifiée »²⁵⁴ utilisée par Dante dans *La Divine Comédie* et

²⁵⁰ Henri Desroches, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'Ère chrétienne*, Mouton, Paris – La Haye, 1969, p. 6.

²⁵¹ « Prière pour faire pleuvoir qui se dit une fois l'an sur le seuil de Brocéliande à la margelle de la fontaine de Bellenton », *op. cit.*, p. 837-838.

²⁵² Henri Desroches, *op. cit.*, p. 6.

²⁵³ « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 849.

²⁵⁴ Michèle Aquien, *La Versification appliquée aux textes*, Nathan, 1993, p. 107.

reprise par les poètes français du XVI^{ème} siècle. Le choix de la tierce rime sur la moitié des chants laisse en effet systématiquement le tercet inachevé, d'où un effet d'emportement d'une strophe à l'autre, jusqu'à la fin du poème qui reste ouvert, suspendu, battant, comme l'explique judicieusement Marie-Thérèse Eychart dans la notice de l'édition de la Pléiade :

*Le respect rigoureux de la formule traditionnelle qui diffère toute concordance jusqu'à la fin du poème prend, dans Brocéliande, une signification originale. Au lieu de refermer le chant sur le malheur, il le relance, dans le vers final isolé, par un thème qui ouvre sur un au-delà de la souffrance, à une possibilité de plus en plus nette au cours du déroulement des chants de voir s'amorcer un autre destin : « Du fin fond de l'enfer Soleil nous t'appelons » ; « Et l'homme sortira de l'écorce à ce bruit » ; « Avenir qui ressemble aux lignes de nos mains ».*²⁵⁵

La relance du texte fait donc écho à la relance du temps appelée de ses vœux par le poète, et l'attente du lecteur rejoint l'impatience thématisée comme telle à de multiples reprises dans le poème, dont l'expression culmine dans l'avant-dernier chant, « La nuit d'août ». Ce moment tant attendu est évoqué via le retour lancinant du syntagme « cette nuit », dans des vers concassés mais tendus sur des paronomases (« décimés », « décisive »), d'où un effet de tournoiement qui restitue bien la sensation de piétiner sur place propre à l'attente :

*On avait attendu cette nuit-ci toute l'année
Cette nuit d'astres décimés cette nuit
Décisive On avait
Attendu toute l'année une nuit semblable à celle-ci [...]
Déjà se lève une récolte de colère
Et qui saurait maintenant distinguer sa fureur de sa joie
Oui c'est cette nuit qu'on attendait c'est bien cette nuit des étoiles
C'est cette nuit de feu qui défait les défaites
Dans sa chevelure de lueurs
Justice justice soit faite*²⁵⁶

Couplée à l'idée d'une « récolte de colère », la survenue de cette nuit fait éclater l'attente parvenue à maturité, dans l'accomplissement de la volonté des astres (« Sainfoins nocturnes fusées/ Que votre volonté soit faite »). Quoique la place de Dieu

²⁵⁵ Marie-Thérèse Eychart, Notice, *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1486.

²⁵⁶ « La Nuit d'août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 846-847.

soit symboliquement occupée par les étoiles filantes, justice et colère font inmanquablement songer à la colère du Seigneur au dernier jour, celui du Jugement dernier, et l'on retrouve en filigrane, avec les transpositions de mise, les présupposés du messianisme essentiellement défini par Desroches comme « la croyance religieuse en la venue d'un Rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses, soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur »²⁵⁷. De fait, les images d'oppression et de lutte égrenées au fil des chants comme la progression du poème dans son ensemble font très fermement songer à ce qu'il identifie, à partir de l'étude du « matériel imaginaire »²⁵⁸ du messianisme-millénarisme, comme un « scénario dialectique avec trois temps enchevêtrés », typique selon lui des textes canoniques les plus cités dans la tradition messianique : d'abord le temps de l'Oppression, puis celui de la Résistance, enfin celui de la Libération.

c. Les trois temps du messianisme

Le temps de l'Oppression est bien représenté aux premiers chants de *Brocéliande*. Caractérisé selon Desroches par l'imposition d'un joug à la fois politique et spirituel, la pesée sur l'homme d'un asservissement qui le conduit aux limites de l'aliénation et va s'aggravant, on le retrouve notamment dans ces « mots étrangers » qu'on vous dit « pour limiter [vos] pas », cette condition de « valet des labours chez un maître qui ne sait pas prononcer votre nom »²⁵⁹. La dégradation de la condition humaine au temps de l'Oppression culmine de manière particulièrement sensible dans le redoublement inattendu des souffrances consécutif à la chute de la « fausse pluie » du chant 4. Terrible est la description que fait Aragon de la « chair qui se déchire », du « craquement des os dans les croisées », de l'« écrabouillement des crânes dans le pétrin des poutres », là où « l'homme avait fait sa demeure et la douceur de sa vie », « où se berçait l'enfant d'avenir et de mémoire »²⁶⁰. Évoquant « l'abomination de la désolation » pour qualifier ce « Royaume anti-messianique »²⁶¹, Desroches précise que les saints eux-mêmes y sont

²⁵⁷ Henri Desroches, *op. cit.*, p. 7.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁹ « Prière pour faire pleuvoir qui se dit une fois l'an sur le seuil de Brocéliande à la margelle de la fontaine de Bellenton », *op. cit.*, p. 838-839.

²⁶⁰ « De la fausse pluie qui tomba sur une ville de pierre non loin de Brocéliande », *op. cit.*, p. 842-843.

²⁶¹ Henri Desroches, *op. cit.*, p. 31.

livrés en pâture au mal, ce que semble suggérer Aragon quand il évoque « la grimace du martyr ». Dans ce chant qui restitue l'acmé des douleurs, les ravages de la grêle rendent compte d'une dévastation radicale :

*Il y a la grêle il y a le grouin du vent vert il y a la griffe labourante
Il y a le grincement du meurtre et la grimace du martyr
Et le gréement de la ville se désagrège et la pierre a crié grâce
Grêle grâce
Et la grêle a ri de toutes ses dents de grêle
De toutes ses dents de grêle a mordu le bonheur à pleines dents
Relevé sa gueule de grêle avec de l'espoir broyé entre les dents
Secoué ses cheveux de grêle au-dessus du grabat grondant
Creusé la terre de ses mains de grêle pour en tirer les morts qui dorment dedans
Et comme un édredon qu'un chat lacère
Fait de l'homme une dispersion de plumes sur son cœur arraché²⁶²*

Deuxième temps se superposant partiellement au premier, celui de la Résistance voit l'amorce de combats encore livrés en vain, des phénomènes de fuite « au Désert » : c'est « le temps des impatiences »²⁶³, où l'attente, fil conducteur de *Brocéliande*, se fait anxieuse, mais aussi celui des martyrs et des prophètes, ce que rend de manière exemplaire le chant 5, « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est fait prisonnier », qui met en scène un « chêne-Christ », support du sacré chez les Celtes, dans une forêt où « il erre [...] d'atroces bûcherons » aux « haches toujours prêtes »²⁶⁴. Les martyrs y sont ici, dans une relecture profane, les « fils de France » répondant à l'appel de leur mère, la Patrie. Une réflexion ultérieure s'attachera à élucider le rôle fondamental du martyr dans la fabrique du croire aragonienne comme dans la mission d'évangélisation dont il se fait l'instrument. Contentons-nous pour l'heure de souligner cette « levée en masse » des fils de France, prêts au sacrifice de leur vie, dont le poète salue « le martyr secret ». Ce temps de la Résistance est aussi celui des prophéties, et c'est bien cette voix prophétique qu'il s'emploie à incarner au mitan de *Brocéliande*, dans une relecture suggestive et expressive des récits du Jugement dernier et de l'Apocalypse qui permettent de doter la prophétie d'une incontestable épaisseur symbolique tout en la rendant plus lisible :

*Ah combien de Merlins sous ces pierres tombales
Et tous les arbres sont des arbres enchantés*

²⁶² « De la fausse pluie qui tomba sur une ville de pierre non loin de Brocéliande », *op. cit.*, p. 843.

²⁶³ Henri Desroches, *op. cit.*, p. 32.

²⁶⁴ « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est fait prisonnier », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 844.

Tout à l'heure vous le verrez bien quand le bal

*S'ouvrira quand brisant le cœur du bel été
L'étoile neigera le long des paraboles
Orage des héros orage souhaité*

*Grande nuit en plein jour cymbale des symboles
Se déchire la fleur pour que naisse le fruit
Le ciel éclatera d'un bruit de carambole*

Et l'homme sortira de l'écorce à ce bruit²⁶⁵

On peut rapprocher ces vers d'un passage de l'Apocalypse, à l'ouverture du sixième sceau : « Les étoiles du ciel tombèrent, le soleil devint noir, il y eut des éclairs, du tonnerre » (Apocalypse, VI, 12-13). Marie-Thérèse Eychart en rappelle également la proximité avec un extrait de l'Évangile de Matthieu (XXIV, 29-30) qui prophétise ainsi le Jugement de Dieu, épisode préalable à l'apparition du Fils de l'homme : « Aussitôt après ces temps de détresse, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées ». Chute des étoiles, ténèbres, tonnerre : tels sont les phénomènes naturels précédant l'apparition de Jésus selon la prophétie de Matthieu, tels sont ceux précédant selon celle d'Aragon la libération de l'homme emprisonné dans un chêne, puisqu'on comprend que c'est lui « [q]ui demeure captif dans le bois palpitant », « [q]ui gémit sous l'écorce une plainte de liège »²⁶⁶.

Suivant le découpage propre aux récits de facture messianique, vient enfin le temps de la Libération, pressenti aux chants 6 et 7 de *Brocéliande*. C'est celui de « La nuit d'août », cette nuit d'étoiles filantes qui sont pour le poète :

*Flèches fleurs fers sûrs que fiche au flanc du silence
L'enfant Liberté frêle prophète des aubes²⁶⁷*

Cette conjonction de la prophétie et de la libération est parfaitement intelligible dans la logique du scénario messianique. Comme le veut notamment l'Apocalypse (XX ; 4), ce dernier temps est aussi celui de la résurrection de ceux qui sont morts pendant la Résistance, au service de la lutte, et c'est bien à redonner vie à ceux qui se sont sacrifiés

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 845.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 844.

²⁶⁷ « La Nuit d'août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 844.

que s'emploie alors Aragon qui n'oublie pas « le prix payé », et entend les « voix des victimes »²⁶⁸, victimes communistes cette fois exclusivement, qu'il convoque et ranime en s'adressant à elles une à une, et l'on devine sous les portraits brièvement esquissés les figures de Timbaud, Semard, Politzer, Sampaix et Péri.

À l'analyse de ces trois temps consécutifs dont les frontières ont parfois tendance à se dissoudre faisant fi du découpage un peu artificiel introduit pour les besoins de l'analyse et dénudant le pur mouvement de vectorisation au cœur de toute entreprise messianique, on comprend qu'on a ici affaire à une « prospective de combat », dans une « matrice culturelle non pas logique mais symbolique » qui, selon la formule éclairante de Desroches, « foment une axiologie, c'est-à-dire un ensemble de raisons de vivre et de mourir à un niveau où l'enthousiasme a ses raisons que la raison ne connaît pas »²⁶⁹.

La relation de consécution qui unit les trois temps entre eux, relation éminemment logique, est en effet soutenue par un paradigme de nature axiologique qui pose comme condition de la Libération finale le sacrifice des fidèles dans la lutte contre le mal – offrande qui leur vaut la rétribution de la gloire (« La gloire n'eut jamais autant de prétendants »²⁷⁰ écrit Aragon), suivant un schéma dont la dimension sotériologique est évidente. On reconnaît là le fonctionnement de la Rédemption, l'un des trois mystères de la théologie traditionnelle dans la foi chrétienne : tout homme ayant bien voulu accueillir Dieu se trouve par cet accueil engagé sur la voie du salut dès ce temps du monde (c'est la « grâce ») et pour la vie éternelle (c'est la « gloire ») – accueillir Dieu revenant dans *Brocéliande* à se rallier au combat contre les forces d'oppression. Ce soubassement axiologique, parfaitement lisible dans la souveraineté absolue dévolue à la lutte pour le bien comme dans l'identification de « raisons de mourir » au nom de la cause, explique l'insistance sur le sacrifice et la moisson de martyrs « [p]référant de mourir que vive la patrie »²⁷¹ évoquée dans le poème, que ces martyrs soient d'anonymes « fils de France » ou des communistes.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 847

²⁶⁹ Henri Desroches, *op. cit.*, p. 33.

²⁷⁰ « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est fait prisonnier », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 844.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 845.

C'est ici aussi que prend tout son sens la notion d'*espérance*, au sens de pari sans garantie sur l'avenir, de va-tout joué sans certitude de succès, par opposition à l'espoir profane, plus rationnel. C'est ce que souligne Desroches qui évoque un « combat désespéré » avant de préciser :

*Le principe Espérance impliqué dans le messianisme-millénarisme est même cela : un spes contra spem, une espérance de désespérés. Un appel en désespoir de cause. Un appel en dernière instance parce que toutes les autres instances ont craqué.*²⁷²

On trouve trace de cet appel désespéré au chant 3 de *Brocéliande*, « Vestiges du culte solaire célébré sur les pierres plates de Brocéliande ». Signe de l'emprise de la dimension axiologique, le rappel du sacrifice informe la prière pour conférer une tonalité véhémence et quasi sacrilège à l'adresse au Soleil :

*Qu'attends-tu pour brûler ta cage et tes barreaux
Ô monstre dédoré dors-tu qu'il fait si sombre
C'est pour toi cependant que tombent les héros*

*Pendu par les cheveux aux barbelés de l'ombre
Ne tarde plus bel absolu bel Absalon
Il reste encore un peu de feu sous les décombres*

*Du fin fond de l'enfer Soleil nous t'appelons*²⁷³

Le fait que l'astre du jour soit mis en demeure d'agir de façon aussi directe montre que le *spes contra spem* propre à la foi a ses limites, et qu'Aragon, s'il fait fond sur les références religieuses, matériau éminemment conducteur, ne se départit pas en réalité d'une conception morale qui permette de lire le sacrifice à l'aune d'une logique rétributive.

- d. Le rossignol : figure de l'espérance, figure du prophète, figure du croyant

L'imposition d'une temporalité de type messianique sur la structure du poème confirme la fonction dévolue à la prophétie, et c'est sans ambiguïté qu'Aragon s'approprie progressivement au fil du texte un rôle de prophète qu'il finit par revendiquer

²⁷² Henri Desroches, *op. cit.*, p. 32.

²⁷³ « Vestiges du culte solaire célébré sur les pierres plates de Brocéliande », *Brocéliande, op. cit.*, p. 841.

expressément. En témoigne notamment l'image du rossignol comme « chanteur » annonçant la venue du jour au plus noir de la nuit, qu'il avoue au chant 6 vouloir éperdument incarner. Alors qu'au chant 3 il se contentait de décrire cet oiseau qui « sur le sépulcre fa[isa]it l'intérim » face à un « centurion [qui] voulait en vain l'étouffer », postulant que « [l]e trille de la gloire est plus haut que le crime », il se projette personnellement en rossignol dans « La nuit d'août » :

*Une clarté d'apocalypse embrasera le noir silence
Quand au scandale des taillis le rossignol
Lance
L'étincelle de chant qui répond au ciel incendié de son signal
Ah que je vive assez pour être ce chanteur
Pour ce cri pur où crépite la délivrance [...]
Guetteur des tours oiseau de la plus haute branche²⁷⁴*

« Ah que je vive assez pour être ce chanteur » : Aragon entend désormais annoncer lui-même la venue du jour. L'oiseau « guetteur des tours » est une image appropriée du prophète, souvent décrit dans les *Livres prophétiques* comme un « guetteur » ou un « veilleur ». On pense notamment à Isaïe, et à la question lancinante qui lui est posée : « Veilleur, où en est la nuit ? Veilleur, où en est la nuit ? »²⁷⁵

Signe de sa prégnance et de sa force symbolique, la figure du rossignol qui chante au plus noir de la nuit pour annoncer la venue du jour revient fréquemment sous la plume d'Aragon pendant les années d'Occupation. Pour comprendre la portée de cette image emblématique, il n'est pas inutile de signaler qu'elle est reprise, quoiqu'en filigrane, dans « La passion de Gabriel Péri », court texte écrit par Aragon à la gloire de Péri en guise de préface aux *Lendemain qui chantent*, l'autobiographie que le député communiste écrit en prison pour ses juges. Aragon y salue Péri en ces termes : « Il est de ceux dont Marcel Cachin a dit magnifiquement qu'ils n'ont pas attendu le jour pour croire à la lumière »²⁷⁶. L'une des vertus cardinales de Péri aura donc été sa capacité de croire, celle-là même qui permet au rossignol de chanter en pleine nuit la venue du jour, ce qu'Aragon dans un article de 1943, « L'année du chèvrefeuille », qualifie de *prophétie*, allant jusqu'à

²⁷⁴ « La Nuit d'Août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 848.

²⁷⁵ Isaïe, 21, 11-12.

²⁷⁶ *Les lendemain qui chantent. Autobiographie de Gabriel Péri présentée par Aragon*, Éditions sociales, 1946, p. 15.

imaginer une parole dont les effets survivraient à la mort de celui qui la profère : « Le soleil se lèvera demain, voilà ce que dit le rossignol. La balle qui le tuerait avant l'aube n'infirmait pas cette prophétie du chanteur »²⁷⁷. « Arma virumque cano », la préface aux *Yeux d'Elsa*, préfigurait cette revendication de validité et d'éternité du chant par-delà la mort :

*Je chante parce que l'orage n'est pas assez fort pour couvrir mon chant, et que quoi que demain l'on fasse, on pourra m'ôter cette vie, mais on n'éteindra pas mon chant.*²⁷⁸

La pérennité du chant victorieux de la mort rejoint dans « L'année du chèvrefeuille » l'allégorie de la vie par-delà la mort qu'incarne pour Aragon le chèvrefeuille qui croît sur les tombes, autre image récurrente dans l'œuvre de cette période, présente notamment au premier chant de *Brocéliande* (« Le chèvrefeuille naît du cœur des sépultures »²⁷⁹). Issue des *Lais* de Marie de France, après emprunt initial au mythe de Tristan et Yseut, elle représente pour l'auteur l'une des expressions emblématiques de la croyance en l'avenir. Il n'est pas anodin de voir cohabiter dans l'article de 1943 les deux symboles de l'espérance les plus récurrents et les plus éloquents sous la plume d'Aragon à cette époque. Le dit du rossignol considéré comme prophétie annonce la certitude d'un lendemain, tout comme le chèvrefeuille naissant sur les tombes révoque l'imposition absolue de la mort. Article au ton volontiers prophétique, « L'année du chèvrefeuille » paru dans *Poésie 43* procède par son titre même d'une position extrêmement volontariste à vocation prophétique, puisqu'Aragon y décide de lui-même, souverainement, au plus sombre de l'Occupation, de faire de 1943 précisément l'année de l'espoir :

C'est au noir de la nuit que chante le rossignol, qui est un nom de l'espérance [...]. Le chèvrefeuille [...] est un autre nom de l'espérance. On sait que ce chèvrefeuille [...], Marie [De France] le vit naître d'une tombe, et qu'il y puise ses qualités doubles, comme fait la vie, qui est contradiction conciliée. [...] Le chèvrefeuille est le renouveau qu'appelait le rossignol dans la nuit. Le soleil se lèvera demain, voilà ce que dit le rossignol. La balle qui le tuerait avant l'aube n'infirmait pas cette prophétie du chanteur. Le soleil se lève toujours sur la

²⁷⁷ « L'année du chèvrefeuille », publié dans *Poésie 43*, n°12, janvier-février 43, sous le pseudonyme de Georges Meyzargues, repris dans *OP 2*, tome IV, pp. 225-238 ; citation p. 234.

²⁷⁸ « Arma virumque cano », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 758.

²⁷⁹ « D'une forêt qui ressemble à s'y méprendre à la mémoire des héros », *Brocéliande*, *op. cit.* p. 836.

terre de France, et des morts naissent les chèvrefeuilles dont s'enivrent d'autres vivants. [...]

Ô poètes, les temps sont venus de déchirer votre robe noire, de dissiper ce brouillard et ses cendres, d'être la voix enfin de votre pays. Rossignols, rossignols, dans la nuit vous dites le soleil. Que vous veuillez ou non, il ne vous reste qu'à le vouloir. De votre bouche d'ombre, déjà s'élève la clarté. Déjà de la tombe sort la vie, déjà la fleur s'échappe d'Yseut et de Tristan.²⁸⁰

La prophétie proférée par Aragon semble ici presque vouloir forcer la main à la réalité, comme en témoigne l'actualisation de l'affirmation attribuée au rossignol « Le soleil se lèvera demain, voilà ce que dit le rossignol », initialement énoncée au futur, temps propre aux prophètes, en « Le soleil se lève toujours sur la terre de France... », assertion clamée au présent de vérité générale qui vaut comme l'expression d'un savoir absolu rendant l'accomplissement de la prophétie inéluctable. Ainsi nanti des renforts de la connaissance, le postulat portant sur l'avenir débouche sur une réalisation anticipée des souhaits de l'auteur, constatée et comme attestée au présent d'énonciation : « Rossignols, rossignols, dans la nuit vous dites le soleil. [...] De votre bouche d'ombre, déjà s'élève la clarté. Déjà de la tombe sort la vie, déjà la fleur s'échappe d'Yseut et de Tristan. » Prenant le cours des événements de vitesse, le poète pourvu de la « faculté de rêver » suit ainsi les recommandations de Lénine dans *Que faire ?* afin de « devancer le présent » pour « travailler en conscience à la réalisation de son rêve »²⁸¹.

3. Une prophétie adossée à la connaissance : le rôle de la Révélation

L'aplomb assez stupéfiant de la parole prophétique d'Aragon dans « L'année du chèvrefeuille » met en lumière l'assurance de celui qui « croit sérieusement à son rêve », pour reprendre la préconisation de Lénine. L'extrait cité plus haut jette un jour particulièrement éclairant sur ce qui soutient la confiance de l'auteur en l'avenir, avec le rôle de pivot logique dévolu à « Le soleil se lève toujours sur la terre de France... » : on comprend que, loin des délires d'illuminé auxquelles on la réduit parfois, la voix du

²⁸⁰ *Op. cit.*, p. 227, p. 229 et p. 238.

²⁸¹ Lénine, *Que faire ?* Passage repris dans le recueil des *Écrits sur l'art et la littérature*, tome 2, *op. cit.*, pp. 52-54.

prophète s'autorise d'une certaine connaissance pour s'élever. Garantie par un savoir, la prophétie est dotée d'une dimension épistémologique.

C'est le sens de la tentative de rationalisation effectuée par Saint Thomas d'Aquin au XIII^{ème} siècle dans sa *Somme théologique*, ouvrage conçu entre autres comme une encyclopédie de la connaissance : tentant d'élaborer une « théologie de la prophétie »²⁸², il y étudie la parole prophétique en interrogeant le mode spécifique de connaissance qu'elle présuppose. Tout l'enjeu de sa réflexion consiste à montrer que les prophètes sont avant tout ceux à qui a été communiquée la connaissance des desseins de Dieu pour l'humanité au cours d'une expérience de Révélation, d'où la mission d'annonce dont ils sont investis.

C'est donc cette expérience qui est à la racine de la fonction prophétique, c'est elle qui permet ensuite aux prophètes de dénoncer et d'annoncer, au nom de Dieu. Selon les textes sacrés, c'est « à bien des reprises et sous maintes formes » (Hébreux, 1,1) que Dieu se révèle par les vecteurs conjoints de son Action et sa Parole, et les martyrs et les saints sont les dépositaires privilégiés de la connaissance du plan divin dans les siècles consécutifs à la venue du Christ sur terre. Précisons cependant que c'est dans le Mystère de l'Incarnation que culmine la Révélation de Dieu, et que ce sont les apôtres qui initient l'activité prophétique, dans une démarche qui rend manifeste l'acte de connaissance qui constitue l'essence de la prophétie : « Nous parlons de ce que nous savons, nous témoignons de ce que nous avons vu », lit-on dans l'Évangile de Jésus-Christ selon Saint-Jean (chapitre 3, 11).

a. Matérialisme marxiste et prophétie : l'eschatologie revisitée

Or c'est bien la garantie d'une connaissance, fruit d'une Révélation demeurée hors champ, qui soutient la composition comme la dynamique messianique de *Brocéliande*, dont le prophétisme atteint son acmé avec la promesse finale du « ciel exorcisé » au chant 7, point d'orgue ou d'aboutissement qu'Aragon avait initialement choisi de nommer « Explication du poème », titre lourdement didactique qui levait le voile sur la tonalité

²⁸² Sylvie Barnay, *op. cit.*, p. 114.

d'apologue propre au texte. « Connaître est la doublure blanche du mystère »²⁸³ y rappelle-t-il, dans une formule dont le caractère à la fois allusif et lapidaire recouvre la sédimentation de deux strates de sens, avec superposition du référentiel marxiste au référent religieux initial. Une interprétation dans le droit fil de ce que nous venons d'exposer, placée sous l'égide d'une théologie qui identifie dans les Mystères l'une des voies par lesquelles le divin « peut se révéler, c'est-à-dire se porter à la fois à la connaissance et à la rencontre des hommes »²⁸⁴, n'est pas exclusive d'une lecture correctrice faisant du savoir notamment scientifique le dépassement de la pensée irrationnelle, ce que Reynald Lahanque considère à bon droit comme une reprise du thème marxiste du « dépassement de la pensée mythique par la connaissance objective »²⁸⁵. Cette seconde lecture, qui exploite le paradigme religieux tout en le renversant, s'avère en réalité la plus vraisemblable dans le contexte de ce chant au titre programmatique. La connaissance des desseins de Dieu dont s'autorise la prophétie selon saint Thomas revêt alors une tout autre dimension : si la parole d'Aragon s'autorise elle aussi d'une connaissance, c'est très probablement du côté du marxisme qu'il faut la chercher.

C'est à quoi nous incite l'indubitable retour en force du matérialisme marxiste au chant 7, le triomphe final de l'Homme sur les Dieux venant *doubler* la victoire tant attendue de l'humain sur l'oppression et son cortège de fléaux, objet premier et avoué du poème. Ce détournement final du contenu diégétique initial, qui fait la part belle à l'aimantation de l'avenir propre à la pensée marxiste (le mot « avenir » apparaît huit fois dans le chant), agit comme révélateur rétrospectif de l'existence discrète, tout au long du texte, sous la trame narrative tissée à partir du fil messianique, d'une doublure métapoétique destinée à commenter la fable. Ce contrepoint d'inspiration matérialiste concurrence fréquemment la lecture littérale du référent religieux, qu'il contribue souvent à subvertir. Relevons quelques-unes de ses manifestations, prémices de l'apothéose finale de l'Homme victorieux des idoles une fois « le ciel exorcisé ».

²⁸³ « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 850.

²⁸⁴ *Dictionnaire des religions* [1984], article « Révélation », Raoul Poupard dir., PUF, rééd. coll. Quadrige, Dicos poche, 1993, p. 1718.

²⁸⁵ Reynald Lahanque, *Le Réalisme socialiste en France (1934-1954)*, *op. cit.*, p. 439.

Dès le chant 2, « Prière pour faire pleuvoir qui se dit une fois l'an sur le seuil de Brocéliande à la margelle de la fontaine de Bellenton », s'opère à la faveur de la scène de prière représentée, rite mi-religieux mi-païen, une démystification assez sacrilège de la position d'exception des dieux, ravalés au rang de « gens comme vous et moi »²⁸⁶. Demandant quels dieux prier, Aragon y reprend dans un premier temps le thème bien connu de la faiblesse de l'homme en proie à l'incertitude, fondement de toute la tradition médiévale de prédication par la crainte visant à asseoir l'autorité du Seigneur. Dans le *Dies irae*, hymne liturgique d'inspiration apocalyptique exprimant la colère de Dieu au dernier jour, ce thème est exprimé par une question très proche de celle que pose notre auteur : « Quel protecteur vais-je implorer, quand le juste est à peine en sûreté ? » (*Quem patronum rogaturum, cum vix justus sit securus ?*). Mais si Aragon restitue effectivement le désarroi du fidèle ne sachant vers qui diriger ses prières, reprenant à peu de choses près l'interrogation familière des croyants rongés par un doute qui, suivant l'image d'Épinal de la religion catholique, est censé constituer un chemin escarpé vers une foi fortifiée, ce doute fonctionne ici comme signe avant-coureur de l'anéantissement de la dévotion due à Dieu, remplacé à bon compte par « le premier venu » :

*Quels dieux prierais-je avec vous suppliants en sueur
Sous vos chapeaux de feutre
Quels dieux qui ne soient sourds contre notre incrédulité séculaire
Qui sont les dieux qui gardent les écluses
Qui font passer les péniches de la malchance à l'appel des bateliers [...]
C'est l'enfer à moins que vous ne me donniez un nuage
Vous je ne sais qui démons peut-être ou tout bonnement gens comme vous et moi
Car un jour viendra qui pourrait être proche
Où la pluie et le beau temps seront aux mains capricieuses du premier venu
Homme homme précisément par ce pouvoir sur le ciel²⁸⁷*

La pétition d'égalité sous-jacente aux expressions « gens comme vous et moi » et « premier venu » entre violemment en contradiction avec la révérence due au sacré en tant qu'il est supposé concentrer l'unique, le sans pareil. La conception durkheimienne de la religion comme « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites »²⁸⁸, pose fermement cette distinction. Par

²⁸⁶ « Prière pour faire pleuvoir qui se dit une fois l'an sur le seuil de Brocéliande à la margelle de la fontaine de Bellenton », *Brocéliande*, op. cit., p. 838.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, coll. Quadrige, 1960, p. 65.

définition, le sacré se cabre contre le traitement analogique : l'objet sacré, en exigeant la séparation d'avec le profane, proscrit la comparaison. Même l'incarnation plurielle du sacré qui est la marque du paganisme et de la mythologie grecque ou romaine regimbe contre le nivellement démocratique du « comme ». Un dieu ne saurait être assimilable à un autre, et certainement pas à un homme.

Mais la substitution de la toute-puissance de l'homme à celle de Dieu fait parfaitement sens dans une lecture placée sous l'égide du matérialisme marxiste, dont on sait qu'il engage à remplacer les idoles de la religion, chimères opprimant le peuple, par l'individu prométhéen qui, libéré de ses chaînes, se confronte en toute autonomie à la mission de transformation du monde qui lui est assignée. Parvenu à la pleine conscience de son essence, l'homme dépouille l'état antérieur dans lequel il « n'[avait] pas encore pris possession de lui-même » et met fin à l'aliénation que représente la religion, tant il faut considérer suivant Marx que « [p]lus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même »²⁸⁹. En inversant le pouvoir du ciel sur l'homme en pouvoir de l'homme sur le ciel (« homme homme précisément par ce pouvoir sur le ciel »), Aragon effectue bien la « révolution copernicienne »²⁹⁰ que suppose la leçon de Marx, attaché à replacer l'homme au centre du système. Son texte fondateur sur la critique de la religion, célèbre pour son assimilation de la religion à un « opium du peuple », l'*Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, l'exprime très clairement au moyen de la métaphore de la gravitation :

*La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme désillusionné parvenu à l'âge de raison, pour qu'il grave autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel. La religion n'est que le soleil illusoire qui grave autour de l'homme tant que l'homme ne grave pas autour de lui-même.*²⁹¹

On peut interpréter dans la même perspective l'adaptation que fait Aragon de l'Évangile de Matthieu (XXIV, 29-30) au chant 5, qui voit apparaître après le Jugement de Dieu, en lieu et place du Fils de l'homme, l'homme lui-même (« Et l'homme sortira

²⁸⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844. Premier manuscrit*, Éditions sociales, 1972, p. 58.

²⁹⁰ Norbert Lenoir, *Marx et la double structure de la religion. De l'opium du peuple au fétichisme de la marchandise*, Éditions Cécile Defaut, coll. Petite bibliothèque de l'athéisme, p. 64.

²⁹¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Éditions Entremonde, 2010, p. 11.

de l'écorce à ce bruit »²⁹²). S'il peut évidemment s'agir d'une transposition exigée pour les besoins de la cohérence de la fable en contexte de contrebande, elle entre éloquentement en résonance avec la critique de la religion opérée par Marx.

La place donnée au peuple au chant 3 consono également résolument avec la pensée de Marx : dans la configuration du poème, le peuple prend la place de Dieu. En écho au « roi de Navarre » faisant appel à « Dieu [son] Sauveur », référence vraisemblable à Henri IV qui rappelle l'intertexte des guerres de religion des *Tragiques*, Aragon revendique une adaptation aux temps présents pour proclamer :

*Tout résonne aujourd'hui d'une étrange façon
Mon Sauveur soit mon peuple et sur la croix des rimes
Que reprenne pour lui cette tierce chanson*²⁹³

Une lecture suggestive voit la référence proprement stylistique à la « croix des rimes » glisser subrepticement dans le poème l'image saisissante d'un peuple crucifié. Le peuple vient ici significativement se substituer à Dieu, opération qui peut aisément s'interpréter comme une sacralisation du peuple, dont on sait qu'il est, dans la vulgate marxiste, l'entité qui une fois consciente d'elle-même et organisée en Parti, mettra fin à la lutte des classes.

Après ces quelques jalons qui peuvent avoir échappé au lecteur inattentif ou peu averti, l'infiltration du discours du matérialisme marxiste se fait très sensible au chant 7. On comprend alors expressément quelle est la « connaissance » dont peut s'autoriser pour Aragon le messianisme prophétique de *Brocéliande*. On retrouve la figure de l'Homme-Dieu, doublée du renversement de l'idéalisme en matérialisme scientifique, d'où le recours au vocabulaire mathématique des « calculs », des « problèmes » et des « hypothèses » :

*La fable y refléurit sous le nom d'hypothèse
Ouvre l'Olympe au peuple et lui montre qu'il est
L'Hercule au pas de qui les sirènes se taisent*

*Faisant sur l'infini les calculs qu'il lui plaît
L'Homme y paît les troupeaux turbulents des problèmes*

²⁹² « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est prisonnier », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 845.

²⁹³ « Vestiges du culte solaire célébré sur les pierres plates de Brocéliande », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 840.

Et renversant le ciel que les dieux étoilaient

*Il marque l'univers au sceau de son emblème*²⁹⁴

L'empyrée de l'Olympe ouverte au « nouvel Hercule » qu'est le peuple témoigne éloquemment de sa promotion au rang de Dieu de substitution. La majuscule à « Homme » par opposition à la minuscule à « dieux » vient corroborer l'idée d'un renversement hiérarchique entre l'Homme désormais souverain, apposant sur le monde le « sceau de son emblème », signe du pouvoir symbolique dont il est nanti, et les dieux destitués des cieux.

S'il en était besoin, le choix du verbe « renverser » suffirait à alerter le lecteur et à le mettre sur la piste des écrits de Marx, dans lesquels l'image prégnante du renversement joue un rôle significatif (idée du renversement de la dialectique de Hegel, métaphore du renversement de l'image rétinienne, etc.). Le recours au verbe « reflleurir » fait également sens pour tout lecteur familier du texte canonique de Marx cité plus haut, dans lequel il stipule que les « fleurs imaginaires » qui ornaient les chaînes de la religion doivent désormais être remplacées par une « fleur vivante » :

*Le dépassement de la religion comme bonheur illusoire du peuple est l'exigence de son bonheur réel. [...] La critique a arraché à la chaîne [de la religion] ses fleurs imaginaires non pas pour que l'homme porte alors cette chaîne sans fantaisie ni consolation, mais pour qu'il s'en débarrasse et cueille la fleur vivante.*²⁹⁵

Aragon exhorte lui-même ses lecteurs à renverser la domination de toutes les idoles considérées comme des ballons de baudruche gonflés des craintes des hommes. C'est que la religion, création concrète de l'homme, « ne tire pas son existence du ciel, mais de la terre », pour reprendre les mots de Marx²⁹⁶. Le poème d'Aragon ne dit pas autre chose :

*Je démonte pour vous ces démons mécaniques
Voyez leur sourcil d'ombre est fait de vos soucis
Et votre force fait leur force tyrannique*

²⁹⁴ « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 850.

²⁹⁵ Marx, *op. cit.*, p. 11.

²⁹⁶ Marx, Lettre à Ruge, 30 novembre 1842, *Correspondance*, Éditions sociales, 1977, tome 1, p. 274.

*Il n'appartient qu'à vous de les chasser d'ici
Impossible est un mot banni de notre terre
Ce que vous redoutez est à votre merci²⁹⁷*

Conformément au titre donné au chant 7, Aragon programme dans ces vers l'exorcisme du ciel, il en amorce le processus en engageant ses lecteurs à le mener à terme, à l'achever. Pratique religieuse ou magique, l'exorcisme renvoie directement à des rites concrets très codés attestés dans l'histoire de l'Église et consistant à chasser les démons du corps des possédés à l'aide de formules et de cérémonies. L'étymologie du verbe « exorciser », issu du bas latin ecclésiastique, atteste de cet ancrage. Soumettant la religion elle-même aux pratiques conjuratoires de l'Église, Aragon promeut l'autonomie de l'homme en l'assurant de sa capacité à se débarrasser, sans le concours d'une quelconque instance tutélaire, de ces « démons mécaniques » : « il n'appartient qu'à vous de les chasser d'ici », clame-t-il. C'est donc en faisant fond sur une démarche éminemment blasphématoire qu'il peut prétendre promettre aux lecteurs un « ciel exorcisé ». L'Homme doué des pouvoirs de la science règne ici sans partage :

*Car jamais le soleil n'était monté si haut
Car les hommes jamais n'eurent les yeux si clairs
Dans le ciel radieux chante la radio*

*Le héros foudroyé reconnaît dans l'éclair
Sa science [...]*

On peut souligner la glorification sans nuance de ce monde débarrassé de ses idoles dans un poème que l'intertexte du discours matérialiste semble gratifier quasi automatiquement d'une indéniable dimension de célébration, et pointer avec Reynald Lahanque le « recours à des images stéréotypées (le soleil, les yeux clairs, le ciel radieux) »²⁹⁸. La réduction du champ sémantique comme le passage au style apodictique sont ainsi la conséquence inéluctable d'une emprise étroite du référentiel marxiste sur le texte.

Il faut noter ici que si les dieux tombent, la place demeure intacte, prête à être investie par un nouveau support de sacralité, qu'il soit le peuple ou l'homme. La

²⁹⁷ « Le Ciel exorcisé », *op. cit.*, p. 850.

²⁹⁸ Reynald Lahanque, *op. cit.*, p. 440.

dimension théologique n'est donc pas nécessairement éradiquée avec la mort de Dieu, comme le laisse entendre l'interrogation de Gilles Deleuze dans sa lecture de la critique nietzschéenne du nihilisme : « A-t-on tué Dieu quand on a mis l'homme à sa place, et qu'on a gardé l'essentiel, à savoir la place ? »²⁹⁹. Les soubassements religieux du culte de l'homme que l'on trouve assez invariablement dans le communisme étaient revendiqués comme tels par Gramsci, qui notait en 1916 que le socialisme était « précisément la religion qui [devait] tuer le christianisme », éclairant ainsi sa pensée :

*Religion dans le sens où le socialisme est lui aussi une foi qui a ses mystiques et ses théoriciens ; religion parce qu'il a substitué au Dieu transcendant des catholiques la confiance dans l'homme et ses meilleures énergies comme unique réalité spirituelle dans les consciences.*³⁰⁰

Brocéliande et la « religion de l'homme » qu'il promet représentent ainsi l'une des formes que peut prendre le marxisme dans l'Histoire, via la glorification des Résistants, militants et martyrs. Rappelons au passage que le marxisme est lui-même héritier du mythe révolutionnaire de « l'homme nouveau », figure de la régénération dans un monde en gésine et cœur originel de la religion révolutionnaire, ainsi que le démontre Mona Ozouf dans *L'homme régénéré*³⁰¹.

La confiance en l'homme sensible dans *Brocéliande* est donc fonction de la croyance en la validité de la doctrine marxiste, et la prophétie s'autorise de la connaissance prêtée par le matérialisme historique conçu comme « science des formations sociales », appellation faisant du Parti communiste un « ayant-droit de la science », selon les termes de Georges Lavau³⁰². Rappelons la place éminente accordée à l'Histoire par Marx, au point qu'il pouvait affirmer dans *L'idéologie allemande* : « Nous ne connaissons qu'une seule science, la science de l'histoire »³⁰³. S'il valorise les sciences, le matérialisme marxiste revendique en effet la scientificité pour lui-même, faisant du mouvement dialectique promu au rang de loi du mouvement général des

²⁹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, coll. « Philosophes », 1965, p. 18.

³⁰⁰ Gramsci, *Chroniques turinoises*, cité par Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 82-83.

³⁰¹ Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, Gallimard, 1989, pp. 116-157.

³⁰² Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, Fayard, 1981, p. 163.

³⁰³ Cité dans l'article « Histoire », *Dictionnaire critique du marxisme*, Gérard Bensoussan et Georges Labica dir., PUF, 1982, p. 539.

sociétés son axiome cardinal. Cette prétention au statut de science qui pouvait encore en rester chez Marx au stade d'hypothèse philosophique est sciemment accentuée par ses successeurs, et son absorption ultime par le Parti communiste l'érigera en dogme. Lénine écrivait en 1902 dans son traité politique *Que faire ?* :

Le matérialisme de Marx fut la plus grande conquête de la pensée scientifique. Au chaos et à l'arbitraire qui régnaient jusque-là dans les conceptions de l'histoire et de la politique, succéda une théorie scientifique remarquablement achevée et harmonieuse, qui montre comment, d'une forme d'organisation sociale, surgit et se développe, par suite de la croissance des forces productives, une autre forme plus élevée. Comment, par exemple, le capitalisme naît de la féodalité.

Et le communisme du capitalisme, pourrait-on ajouter, ce dont Octobre 1917 apporte d'une certaine manière la *preuve* – dira-t-on si l'on adopte le vocabulaire de la science –, la *révélation* – si c'est celui de la religion.

b. Octobre, révolution et Révélation

Le triomphe du communisme en URSS, pays du « socialisme réel », projette le fondement révélé de la foi socialiste dans un pays, la Russie tsariste, en faisant de l'image de l'URSS « l'origine et la fin du projet révolutionnaire »³⁰⁴, selon la formule de Marie-Claire Lavabre dans son ouvrage sur la mémoire communiste. La supposée réussite de la construction du communisme au pays d'Octobre valide ainsi le marxisme comme science tout en le fortifiant comme croyance. Elle assigne un avenir aux sociétés qui n'ont pas encore atteint ce stade de maturation, faisant désormais du temps « le lieu d'investissement de l'utopie »³⁰⁵.

La réalisation du socialisme vaut ici comme avènement : assimilable en quelque sorte au Mystère de l'Incarnation, à la Révélation que constitue la venue du messie, archétype de la manifestation de Dieu dans la sphère mondaine, la Révolution d'Octobre marque l'aube d'une ère nouvelle. Une telle lecture qui dote l'espérance révolutionnaire d'une dimension eschatologique est notamment le fait du théoricien et militant socialiste Henri de Man qui, en 1927, identifie dans le mythe de la Révolution un « si formidable

³⁰⁴ Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, 1994, p. 238.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 238.

générateur d'émotions qu'il faut y voir le pendant des visions eschatologiques de l'Apocalypse, de la fin du monde, du Jugement dernier, du Royaume de Dieu, etc. »³⁰⁶. La dimension sacrée de cette Révolution en particulier est également soulignée par Emilio Gentile dans son ouvrage sur *Les Religions de la politique* :

*Nourrie d'enthousiasme eschatologique marxiste et de croyances millénaristes propres à la tradition russe, la révolution bolchévique fut [...] un facteur déterminant de la sacralisation de la politique.*³⁰⁷

Au centre du « fonds commun et quasi chrétien »³⁰⁸ des systèmes mythiques et symboliques exprimant la dimension purement affective du mouvement socialiste, Octobre considéré comme Révélation nécessite témoignage, à l'instar des manifestations divines dans le monde profane déclinées dans la Bible pour les fidèles à des fins d'édification. Dans cette perspective, le récit de la geste bolchévique peut être considéré comme jouant le rôle des Écritures saintes en effectuant une sorte de hiérophanie du marxisme, manifestant au grand jour son apothéose, dans une configuration à laquelle le millénarisme-messianisme proprement russe confère une profondeur supplémentaire.

Or, au moment où commence la Seconde Guerre mondiale, le témoignage de cette révélation vient d'être écrit : le marxisme-léninisme vient en effet de cristalliser en se constituant en corps de doctrine pour les militants, de se figer en catéchisme via la publication, à la fin de l'année 1938 en URSS et quasi simultanément en traduction dans 28 langues, du *Précis d'histoire du Parti communiste (bolchevik) de l'URSS*. Stéphane Courtois explique qu'un investissement conséquent est « consenti au printemps 1939 par le PCF pour diffuser massivement et faire étudier de manière approfondie par ses cadres *L'Histoire du Parti Communiste (bolchevik) de l'URSS* traduite du russe et qui est une sorte de guide du militant, illustré par 'l'histoire' »³⁰⁹. Édité à Paris par le Bureau d'Éditions en mars 1939, tiré dès juin à près de 500 000 exemplaires au total dans le

³⁰⁶ Henri de Man, *Au-delà du marxisme* [1927], Seuil, 1974, p. 130.

³⁰⁷ Emilio Gentile, *op.cit.*, p. 94.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Stéphane Courtois, *Les Communistes français*, p. 61. Cité par Corinne Grenouillet, *Lecteurs et lectures des « Communistes » d'Aragon*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, coll. Annales littéraires, 2000.

monde³¹⁰, il est ainsi promu au rang d'ouvrage de référence par toutes les écoles communistes et considéré par Thorez comme devant « devenir le livre de chevet de chaque militant ». Aragon y fait fréquemment allusion dans *Les Communistes*, où le *Précis* est présenté comme le bréviaire de nombreux personnages qui s'y réfèrent dans l'adversité. « Quand on a un livre comme ça, on comprend tout... par comparaison... et aussi ce qu'il faut faire ! » affirme Raoul Blanchard à un Jean de Moncey désorienté par le cours des événements. « On a eu de bons professeurs » constate encore Rose Ducellier, évoquant l'exemple des bolcheviks, ajoutant qu'« on dit que c'est Staline lui-même qui l'a écrit, ce livre-là ».

S'il retrace bien l'histoire du Parti communiste en URSS, ce manuel, loin de se cantonner à une approche purement narrative des événements, vise en effet une ambition plus haute : produire des leçons à partir des faits, faire accoucher cette histoire d'enseignements érigés en éléments de connaissance, comme en témoigne l'une des formules récurrentes de l'ouvrage, « l'histoire du Parti nous apprend... ». Il s'agit bien évidemment aussi de formaliser le canon marxiste-léniniste, donc de fixer une orthodoxie, si l'on en croit Stéphane Courtois et Marc Lazar qui y voient une « 'bible' stalinienne »³¹¹, comme déjà Annie Kriegel avant eux. La métaphore biblique est également utilisée par Georges Labica dans un commentaire dans lequel il assimile le contenu du *Précis* au Décalogue remis par Dieu à Moïse : « trois colonnes soutiennent les nouvelles tables de la loi », écrit-il ainsi, « le matérialisme dialectique, essence de la philosophie, les forces productives comme moteur de l'histoire, le parti comme dépositaire du savoir absolu et de son application »³¹².

La formalisation du canon marxiste-léniniste en tant que doctrine constituée joue ainsi sur deux tableaux, celui de la science et celui de la religion : adossée à la prétendue scientificité de la conception marxiste de l'histoire, elle vaut aussi d'une certaine façon comme texte sacré. Comme le note Roger Caillois, on se trouve « devant un système

³¹⁰ Nous nous référons à l'article éclairant de Marie-Cécile Bouju, « L'histoire dans la culture militante communiste en France 1921-1939 », Les Cahiers du CRHQ n°3, *Livres d'Histoire, lectures de l'Histoire*, 2012, Centre de Recherche d'Histoire Quantitative.

³¹¹ Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, PUF, coll. Thémis Histoire, 2000, p. 165.

³¹² Georges Labica, *Le Marxisme-léninisme*, Éditions Bruno Huisman, 1984, p. 15.

philosophique adopté par un parti politique qui le tient tout uniment pour la vérité révélée : en sorte qu'en adhérant à ce parti, on contracte du fait même l'obligation de croire à la doctrine qu'il professe officiellement »³¹³.

Évidente, la dimension édifiante de l'ouvrage est battue en brèche par le texte lui-même, qui se défend de tout dogmatisme en invoquant le caractère pratique d'un « guide » ou d'un « manuel » censé éclairer les militants au quotidien dans le difficile exercice de la lutte des classes. Le caractère sacré du *Précis* ne peut ainsi se dire que sur le mode de la dénégation :

*On ne peut considérer la théorie du marxisme-léninisme comme un recueil de dogmes, comme un catéchisme, comme un Credo, et les marxistes comme des pédants farcis de textes. [...] S'assimiler la théorie marxiste-léniniste, c'est s'approprier la substance de cette théorie et apprendre à en tirer parti quand il s'agit de résoudre les problèmes pratiques du mouvement révolutionnaire dans les diverses conditions de la lutte de classe du prolétariat.*³¹⁴

Si la dimension archéologique qui sous-tend la rédaction du *Précis* ne fait aucun doute, sa vocation essentielle, cependant, est bien téléologique, dans le droit fil des écrits de Révélation. La connaissance du plan de Dieu pour l'humanité que transmettent les prophètes éclairés par l'Esprit saint est ici remplacée par la science de l'accouchement d'une société nouvelle, savoir accessible à tous dès lors qu'on s'est « assimilé la théorie marxiste-léniniste ». Le mouvement rétrospectif premier de l'ouvrage est constamment pris en écharpe, réintégré, absorbé, emporté dans la dynamique prospective. Selon la formule de Georges Lavau, « [l']esprit de parti travaille l'histoire et, à l'autre bout du circuit, l'histoire ainsi produite fortifie l'esprit de parti »³¹⁵.

Mais revenons à *Brocéliande*, premier texte des années de guerre à la tonalité réellement prophétique et, ce n'est pas anodin, premier texte où le marxisme, quoiqu'en passager clandestin, joue un rôle fondamental. Si Aragon est en mesure, à l'issue de ce poème, de promettre à ses lecteurs un « ciel radieux », dans une construction vectorisée débouchant de manière très concertée sur l'émancipation de l'homme à l'égard des

³¹³ Roger Caillois, « Description du marxisme » (1950), in *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1974, p. 108.

³¹⁴ *Histoire du PC(b) de l'URSS*, Société du Bureau d'Édition, 1939, p. 122.

³¹⁵ Georges Lavau, *op. cit.*, p. 243.

bourreaux transitoires comme des dieux éternels qui l'oppriment, c'est probablement que, loin de la valse-hésitation entre euphorie et dysphorie sensible dans *Les Yeux d'Elsa*, il peut désormais – ou plutôt à *nouveau* – parler d'une voix habitée par la Révélation d'Octobre, et s'autoriser de la confiance qu'elle lui donne en un déroulement historique dont l'aboutissement heureux est malgré tout programmé, garanti par le « mariage d'une philosophie de l'histoire avec son objet » que constitue le marxisme aux yeux de Georges Labica³¹⁶.

Compte tenu des turbulences de l'Histoire pendant les années de guerre, il convient en effet plus que jamais de rester attentif aux circonstances, ce qu'Aragon n'a du reste cessé sa vie durant de réclamer. *Brocéliande* est l'un des textes pour lesquels s'applique à la lettre cette recommandation qu'il faisait au lecteur en 1967 : « Je ne crois pas qu'on puisse comprendre quoi que ce soit de moi, si l'on omet de dater mes pensées ou mes écrits »³¹⁷. Ce poème dont la rédaction date de l'été 1942 est en effet un texte d'après l'opération Barbarossa, qui marque le 22 Juin 1941 le retournement d'Hitler contre Staline, d'après l'entrée en guerre de l'URSS aux côtés des Alliés, traduite sur le terrain par la bataille de Stalingrad entamée mi-Juillet 1942, véritable tournant de la Seconde Guerre mondiale. Cet engagement permet de revenir sur des attermoissements propres à nourrir le doute sinon la défiance dans l'esprit des militants les plus fidèles. Habités à se considérer comme le fer-de-lance de la lutte antifasciste pendant la deuxième moitié des années 30, profondément déstabilisés par l'alliance contre-nature avec l'Allemagne nazie, les communistes français peuvent à nouveau voir dans l'Union soviétique le pays de la grande aurore à l'Est, et dans un Parti même réduit à une existence clandestine, même dissout, hors-la-loi, le garant de valeurs humanistes à opposer à la barbarie. Ceci n'est assurément pas étranger aux accents prophétiques de *Brocéliande*, dont on a vu qu'ils devaient davantage à l'infiltration du discours marxiste qu'à une quelconque foi de nature religieuse, quand bien même ils en empruntent certaines références pour les besoins de la contrebande comme pour ceux de l'expressivité et de l'efficacité symboliques.

³¹⁶ Georges Labica, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁷ *La Fin du 'Monde réel'*, *op. cit.*, OR, tome IV, 1967, p. 624.

C'est donc la clarification de la position de l'URSS sur l'échiquier politique mondial qui a vraisemblablement permis de ranimer l'espoir du militant Aragon, qui peut à nouveau se prévaloir de la grande Révélation collective d'Octobre 1917. Révélation qu'il n'a pas personnellement vécue, mais à laquelle font écho un certain nombre d'épiphanies personnelles dont il est aisé de retrouver la trace dans son œuvre. Assimilables à ce que la théologie chrétienne nomme la « révélation personnelle », selon laquelle chacun ici-bas peut recevoir individuellement des communications de Dieu pour être guidé dans sa vie, ces moments d'illumination vécus à même l'extase ou reconfigurés *a posteriori* comme tels sont le propre des récits de conversion au communisme, notamment chez les transfuges de classe dont l'adhésion ne va pas de soi.

c. Les épiphanies personnelles d'Aragon

Aragon identifie lui-même dans ce qu'il qualifie d'« à peine une histoire, seulement un tableau, une sensation passagère »³¹⁸, la préhistoire de sa prise de conscience politique : il s'agit de l'épisode de Voelklingen, relaté dans *La Semaine sainte* au prix de l'introduction par l'auteur de « l'anachronisme de sa propre vie »³¹⁹ dans le roman. Hiver 1919 : dans la Sarre occupée par l'armée des vainqueurs chargée de mater les grèves dans les mines de charbon produisant pour la France, le jeune médecin-auxiliaire de 22 ans assiste à une scène qui l'amène à se ranger mentalement du côté des ouvriers allemands refusant de descendre dans la mine. « Plus tard, bien plus tard, j'ai eu l'impression que cette nuit avait pesé lourd dans ma destinée »³²⁰, écrit Aragon en 1958. Ce souvenir est appelé dans le roman pour faire écho à la scène de la conjuration de « la nuit des arbrisseaux », dans laquelle le personnage de Théodore Géricault, jeune peintre d'origine bourgeoise appartenant aux mousquetaires du Roi, assiste incognito à un rassemblement de Républicains qui l'ébranle. L'expérience que fait Géricault est celle de « quelque chose de plus fort que la vie », et alors qu'il s'opère en lui « une sorte de changement profond », il a peur que l'enchantement cesse, comme au théâtre, et craint

³¹⁸ *La Semaine sainte*, « La Nuit des arbrisseaux », *OR*, tome IV, p. 965.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 964.

³²⁰ *Ibid.*, p. 966.

« une fois le rideau retombé » de « retrouver ses idées d'avant, ses croyances habituelles »³²¹.

D'abord présentée comme nécessaire à la captation de l'attention (« on accepte que les choses soient comme on vous les montre, pour pouvoir continuer à suivre la pièce »³²²), donc rattachée à la suspension de l'incrédulité qu'exige tout spectacle imaginaire, l'adhésion absolue réclamée à Géricault par ce qu'il perçoit comme la représentation d'une fable se mue peu à peu en croyance d'une autre sorte. Transcendant la déréalisation de la scène initialement assimilée à une fiction, ce qui atteint finalement le jeune peintre dans ce colloque c'est « une volonté de tous trouver en commun quelque chose, quoi, on ne le savait pas, mais une vérité en tout cas, infiniment précieuse à chacun, et qui jusque-là leur avait manqué à tous »³²³. C'est cette quête d'authenticité qui suscite l'adhésion de Géricault.

Il ne s'agit plus alors de croire à une fiction, de parvenir à se convaincre de la réalité d'une illusion, mais de se hausser collectivement au niveau d'une vérité enfin dévoilée. Quittant le royaume de l'art et l'artifice d'une dramaturgie visant à berner le spectateur, on aborde un univers autrement plus grave, le monde réel, avec ses vérités demeurées jusque-là inexplicablement cachées aux yeux du jeune homme. Éprouvant le besoin de prendre parti, brûlant de faire savoir aux conjurés « qu'il est des leurs »³²⁴, il « souhait[e] désespérément continuer à croire ». Géricault a fait la découverte de l'existence des « autres » qu'il voit « pour la première fois », lui qui « pour la première fois se trouve devant autre chose que lui-même »³²⁵.

Besoin de croire et prise de conscience politique vécue comme une révélation sont ainsi intimement liés. Miroir de l'épisode de Voelklingen, l'expérience initiatique de Géricault agit véritablement comme une illumination, et signe notamment la découverte

³²¹ *Ibid.*, p. 963-964.

³²² *Ibid.*, p. 510.

³²³ *Ibid.*, p. 969.

³²⁴ *Ibid.*, p. 971.

³²⁵ *Ibid.*, p. 970.

à la fois éblouie et intimidante de son appartenance à une communauté, celle d'un peuple, dans laquelle il est « prêt à [...] demander, à [...] mendier sa place » :

*Non pas dans la cohue des demi-solde, la curée de ceux qui se jugeaient frustrés, la chasse aux places. Mais bien dans cette immense masse sans nom qui paye au bout du compte de son sang, de sa vie, de son travail la lutte des puissants.*³²⁶

Dans le parcours initiatique d'Aragon, on peut ajouter à la scène de Voelklingen transposée en « nuit des arbrisseaux » son premier séjour en URSS en 1930, et plus particulièrement la visite organisée qu'il fait avec Sadoul du chantier du barrage en construction sur le Dniepr, ouvrage qu'il célébrera dans *Le Roman inachevé* (« Ô grand barrage d'espérance [...] »), dont l'édification par la jeunesse soviétique lui aura laissé des instantanés indélébiles, comme l'image de cette jeune fille levant les yeux vers les visiteurs, « grande fille couleur de pierre au fond de la pile d'un pont/ qui creusait la boue et le fleuve »³²⁷. Évoquant ce barrage construit à l'instigation de Staline pour domestiquer la nature, Philippe Forest dans sa récente biographie nous conforte dans notre lecture en qualifiant cette vision d'« épiphanie », faisant de l'ensemble du séjour en URSS l'occasion de ce qu'il appelle « la révélation russe d'Aragon »³²⁸. De l'avis même de Sadoul qui l'accompagnait, au Dnieprostroï, « la vie d'Aragon prit un tournant décisif »³²⁹.

Il est significatif que le bouleversement total de l'être vécu par le poète surréaliste à l'occasion du séjour de 1930 soit restitué dans *Le Roman inachevé*, en 1956, par une formulation qui préfigure presque mot pour mot ce qu'Aragon écrira deux ans plus tard, dans *La Semaine sainte*, de l'expérience de Géricault lors de la « nuit des arbrisseaux ». À Moscou, le jeune poète a « pour la première fois sur lui senti des yeux humains », tout comme à Amiens le jeune peintre a « pour la première fois » fait la découverte de l'existence des autres. Singulier et vertigineux jeu d'échos, dans lequel les expériences se télescopent, fiction et mémoire se répondent, les « arbrisseaux » de 1958 transposant l'expérience fondatrice de Voelklingen, tandis que le mouvement d'anamnèse engagé

³²⁶ *Ibid*, « Sur les routes », p. 1002.

³²⁷ « Cette vie à nous », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 226.

³²⁸ Philippe Forest, *Aragon*, Gallimard, coll. NRF Biographies 2015, p. 343.

³²⁹ Georges Sadoul, *Aragon*, Seghers, coll. Poètes d'aujourd'hui, 1967, p. 12.

dans *Le Roman inachevé* fait remonter à la surface le séjour de 1930, qui fonctionne dans l'itinéraire d'Aragon comme une révélation seconde, décisive celle-là, huit ans après la première, imparfaite ou insuffisante. Le poème de 1956 restitue le long travail préparatoire de songerie visant à dilater l'âme aux mesures du rêve de ce « pays la moitié de l'année enfoui sous la neige » qui précède la découverte effective de l'URSS envisagé comme Terre promise : c'est le rôle de la lecture des « bouquins au parfum d'interdit » trouvés « Quai de Jemmapes » (où étaient situées les éditions de La Vie ouvrière), qui parlent « un langage austère et grisant comme un renoncement des poètes/ Le vocabulaire abstrait d'une expérience inconnue ». Le jeune homme qui « lisai[t] tout cela sans bien comprendre » en attend « la vérité des Évangiles », et l'écrivain d'âge mûr se retournant sur lui peut constater qu'il « avai[t] commencé Lénine à la façon de Raymond Lulle ou saint Augustin »³³⁰.

Le séjour de 1930 est bien glosé dans le poème de 1956 comme une « révélation », sans pour autant que la dimension pseudo religieuse pourtant évidente en soit explicitement assumée. En effet, reversée sur la scène physique, l'opération psychique à l'œuvre est davantage décrite comme une métamorphose engageant le corps de celui qui en fait l'expérience : « Tout comme si j'en avais reçu la révélation physique/ Du sourd à qui l'on apprend ce que c'est que la musique/ Du muet à qui l'on apprend un jour ce que c'est que l'écho »³³¹. Ce n'est que par l'évocation de « miracles » que le religieux refoulé fait retour. Rappelons que la révélation, si elle est d'abord acte de connaissance et secondairement discours, implique aussi le miracle, qui selon Saint Augustin en est comme la confirmation³³².

Dans une moindre mesure, et transposés à des personnages de roman, la grève de Cluses pour Catherine dans *Les Cloches de Bâle*, la manifestation du Pré-Saint-Gervais pour Armand dans *Les Beaux quartiers* jouent un rôle similaire de découverte bouleversante, propre à les aiguiller sur la voie de l'engagement politique. Marie-France Boireau, dans son ouvrage intitulé *Aragon romancier de la grande guerre et penseur de*

³³⁰« Les Mots qui ne sont pas d'amour », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 187.

³³¹ « Cette vie à nous », *op. cit.*, p. 226.

³³² Sylvie Barnay, *La Parole habitée*, *op. cit.*, p. 139.

l'Histoire, parle significativement de la « conversion »³³³ d'Armand. La dimension sotériologique de cet engagement réclame un assujettissement absolu de l'être, et c'est ainsi qu'on peut considérer avec François Furet l'adhésion au communisme comme « l'investissement psychologique total dans l'Histoire, pour réaliser le salut de l'humanité et le salut de l'homme »³³⁴.

Dans la genèse de l'initiation politique d'Aragon préparée par la prise de conscience encore balbutiante de 1922 (Voelklingen), la « révélation russe » de 1930 aura donc joué un rôle décisif, rôle encore accentué par l'épisode de Karkov qui voit le jeune surréaliste brûler ses vaisseaux, dans la plus grande confusion des objectifs et des enjeux, à l'égard de ses amis d'antan. Exclusive de toute autre orientation possible, libre désormais d'investir et d'ensemencer tout l'espace psychique et affectif, la conversion devient définitive. Après le séjour soviétique, promu au rang d'émissaire de la foi socialiste, de missionnaire actif, de zélé, bientôt doté de la tribune que lui offre *Ce soir*, Aragon se livrera d'autant plus facilement à la passion de croire que la montée du péril fasciste simplifie à l'extrême l'appréhension de la période, l'atmosphère d'urgence requérant l'inlassable énergie du prosélyte. La nécessité impérieuse de « prendre parti » non plus seulement pour une cause mais contre un danger perçu comme croissant donne une caution politique irrévocable à la révélation initiale. « Partisan qui ne dispose pas de lui-même, de son temps et du lieu où il se trouve »³³⁵, c'est ainsi qu'Aragon ne cessera dans les années 30 d'apostropher dans son journal les « hommes de peu de foi » qui se détournent de la grande lumière à l'Est, seule à même selon lui de renvoyer le fascisme et le nazisme aux ténèbres dont ils sont issus. Et ce sont probablement la force de la révélation de 1930 et sa fidélité à cette révélation qui le soutiennent par-delà le Pacte germano-soviétique contre l'évidence de la trahison de Staline dans les années difficiles du début de la guerre – qui le soutiennent et qui l'engagent.

³³³ Marie-France Boireau, *Aragon romancier de la grande guerre et penseur de l'Histoire*, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Littérature, 2013, p. 243.

³³⁴ François Furet, *Inventaires du communisme*, Éditions de l'EHESS, coll. Audiographies, 2017, p. 42.

³³⁵ Lettre à André Gide du 19 novembre 1932, *OP*, tome V, p. 338.

V.L'engagement du croyant : du témoignage au martyre

1. Le témoignage, condition d'accomplissement de la Révélation

Politique ou religieuse, la Révélation engage celui qui la reçoit. Joseph Doré souligne, à l'article « Révélation » du *Dictionnaire des religions* de Paul Poupard, sa dimension injonctive et comme programmatique, en spécifiant que « la Révélation s'accomplit comme histoire »³³⁶. Il précise en effet que la réception de la Révélation de Dieu ne saurait être décorrélée de sa transmission, dans un paradigme selon lequel elle n'est jamais dissociée d'une parole à ré-exprimer, ce qui constitue les siècles d'après Jésus-Christ en ère de la réception effective du message divin. D'où l'idée d'une génération privilégiée parce qu'inaugurale en ce qui concerne la diffusion de la parole, la « génération apostolique »³³⁷. D'où également le fait que le phénomène de la Révélation, en faisant de l'homme le dépositaire de la parole de Dieu, fonctionne aussi, par la reconnaissance de la place spécifique dévolue au fidèle, comme assignation à une mission, celle du témoignage, relais indispensable pour une réception accomplie, entière, du message. On peut faire un parallèle avec la Révolution bolchevique considérée comme Révélation initiale, en attente de la confirmation/effectuation que représenterait la propagation de la foi dans le communisme à d'autres pays que l'URSS pour atteindre à une réception effective de la parole et de la promesse d'Octobre 1917.

Si l'âge apostolique est dans la religion catholique celui de la première génération du témoignage autour de l'incarnation divine dans la figure de Jésus-Christ crucifié, le simple fidèle constitué en « destinataire » et « partenaire » de Dieu, selon les mots de Joseph Doré³³⁸, est engagé à titre personnel dans l'action que suppose le déploiement de la Révélation dans le temps. Le sens du témoignage s'infléchit au cours du temps : acceptant volontairement de *témoigner* de la mort du Christ en participant à ses souffrances lors des persécutions, jusqu'à la mort, les témoins deviennent des martyrs pour leur communauté. Manifestation superlative de la foi, le martyr est en réalité une

³³⁶ *Dictionnaire des religions, op. cit.*, p. 1717.

³³⁷ *Ibid.*, p. 1716.

³³⁸ *Ibid.*, p. 1718.

hypothèse présente en puissance dans l'idée même de témoignage, comme le rappellent les Écritures : « Tous doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la Croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Église » (LG 42 ; DH 14). Revendication qui peut être totale, l'exigence du témoignage constitue également une promesse de Salut :

*Vu comme destinataire de la Révélation que Dieu veut faire de lui-même, l'homme apparaît d'abord comme finalisé par le Salut que Dieu lui propose du même coup, et qui n'est rien de moins que la participation à la vie divine par-delà la mort même.*³³⁹

C'est précisément cette perspective de Salut offerte par la vie éternelle qu'évoque Aragon dans *Brocéliande* quand il postule que « la gloire n'eut jamais autant de prétendants », pour parler de ceux qui se sacrifient au combat. Qu'ils soient d'anonymes « fils de France » ou des militants communistes que les portraits esquissés par l'auteur rendent aisément identifiables, on retrouve à l'œuvre le motif de l'offrande de la vie par fidélité à la foi, d'abord présentée comme foi en la patrie.

*Écoutez l'ombre dit des noms comme des mûres
Noirs mais entre nos dents de vrais soleils fondants
Chacun d'eux qu'on taisait l'avenir le murmure*

*Chacun d'eux à l'appel de France répondant
Chacun d'eux a l'accent qu'il faut au sacrifice
La gloire n'eut jamais autant de prétendants*

*L'étoile luit plus haut que les feux d'artifice
Ô Mère c'est en vain lorsque le cœur te fend
Qu'on voudrait te cacher le compte de tes fils [...]*

*Pareils à ceux jadis à qui l'on fit des temples
Pareils à ceux naguère aux monuments inscrits
Eux qui nourris de toi sont morts à ton exemple*

*Et n'ont rien regretté le jour qu'ils ont péri
Puisqu'ils dirent ton nom sous la grêle des balles
Préférant de mourir que vive la patrie*³⁴⁰

³³⁹ *Ibid.*, p. 1719.

³⁴⁰ « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est fait prisonnier », *Brocéliande, op. cit.*, p. 844-845.

Soulignons dans cette vision la « levée en masse » des fils de France répondant à l'appel, disposés au sacrifice de leur vie au nom d'une valeur supérieure, la cause de la patrie, avec comme promesse de rétribution la reconnaissance de l'avenir, qui suppose que leur supplice soit connu, que leur nom soit publié au grand jour et non pas tu (« chacun d'eux qu'on taisait l'avenir le murmure »). Pour que les suppliciés puissent être en instance de canonisation, ce qu'évoquent les « temples » aussi bien que les « monuments », englobant d'un même mouvement sacralité religieuse et sacralité civile de la République, pour qu'ils puissent prétendre effectivement à la « gloire », il faut que ceux qui partagent leur foi relaient leur calvaire. Ainsi, il faut des témoins aux témoins superlatifs que sont les martyrs. Cruciale devient alors la question de qui « témoigne pour le témoin ».

2. Chaîne testimoniale et « chaîne-sans-fin » des machines à écrire : « Les martyrs »

Dans cette optique, le témoignage ne peut se concevoir autrement que comme chaîne, chaque maillon portant le poids de la pérennité de la transmission de la parole : devoir écrasant, auquel on ne saurait se soustraire sous peine de faillir à la Révélation initiale et de manquer à la communauté des fidèles. C'est le sens extrêmement fort qu'a vraisemblablement revêtu pour Aragon la rédaction début 1942 du texte qu'il signe de la formule « Pour les martyrs, leur Témoin », plus connu par la suite sous le titre *Les martyrs*, qui relate l'exécution des otages de Châteaubriant.

Endosser ce rôle n'est pas allé sans mal, comme il le confessera quatre ans plus tard en 1946 dans une sorte de « roman du témoin »³⁴¹ intitulé « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », publié au premier volume de *L'Homme communiste*. Il y précise dans quelles conditions et au prix de quelles affres il a écrit le texte d'hommage aux martyrs, non sans avoir au préalable tenté de se dérober à la tâche en la confiant à des écrivains qu'il jugeait mieux à même de la remplir. Lorsqu'il reçoit aux premiers jours de 1942, par l'intermédiaire d'un passeur, un certain « Jean », une liasse de documents

³⁴¹ Nous empruntons la formule à Luc Vigier : « Ombres portées : le scribe, le témoin et le passeur dans *L'Homme communiste* d'Aragon (1946) », in *Esthétique du témoignage*, sous la direction de Carole Dornier & Renaud Dulong, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005, p. 278.

constituée des « témoignages directs des hommes de Châteaubriant sur l'exécution des otages d'Octobre 1941 »³⁴², elle est additionnée d'un « mot bref » qui le désigne nommément comme maillon suivant de la chaîne :

*Il y avait avec les documents un mot bref. Fais de cela un monument. Un mot bref pour moi. Un ordre. Je reconnaissais cette écriture. Frédéric.*³⁴³

S'il considère d'emblée la demande comme une assignation, c'est en partie parce que Frédéric, c'est Jacques Duclos, chef du PC clandestin – soit la représentation « temporelle » du communisme et de la fidélité à la Révélation de 1917. Sur le plan symbolique, l'ordre vient donc d'en haut (l'allégeance à Frédéric valant ici comme incarnation de la dimension verticale de la foi, avec la notion d'autorité sous-jacente qui lui est associée). Aragon l'exprime sans détour :

*Frédéric, c'était notre chef à tous. Celui qui de quelque part en France depuis la première heure portait la responsabilité la plus haute, celui qui envoyait tous les Jean, tous les André.*³⁴⁴

Mais l'injonction est également latérale, elle est à entendre comme demande implicite posthume émanant des martyrs, frères dans la foi. La dualité de cette exhortation est parfaitement comprise et restituée par celui qui la reçoit :

Il fallait pourtant le faire. À cause du petit mot de Frédéric, mais aussi pour les raisons qui avaient fait écrire ce petit mot à Frédéric. Pour tout l'espoir de ceux qui avaient, comment, on ne sait par quel prodige, fait passer par-delà les barbelés, les miradors, les fusils de Châteaubriant, ces témoignages, ces appels. C'étaient eux qui l'exigeaient de moi, comme Frédéric.

Fais de cela un monument.³⁴⁵

Aragon perçoit intimement l'ampleur de la responsabilité qui lui échoit. Il est en effet doublement convié à figurer dans le processus de transmission : en tant que destinataire et dépositaire de la Révélation d'Octobre, suivant une chaîne diachronique dont la scène de déploiement est l'Histoire et dont l'émissaire transitoire est « Frédéric »,

³⁴² « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », *L'Homme communiste*, Le Temps des cerises, 2012, pp. 101-111, citation p. 102.

³⁴³ *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

mais aussi dans la chaîne synchronique très réelle des combattants clandestins du présent dispersés sur tout le territoire français, en hommage à ces nouveaux martyrs dont le partage de la foi l'engage à se faire le témoin. L'injonction de Duclos dont la force de coercition est sensible au plan stylistique en ce qu'elle scande le texte (« Fais de cela un monument ») est également nourrie, il le sait, par les « appels » à la fois désarmés et impérieux des martyrs et de leurs témoins initiaux, rédacteurs des documents et « passeurs » ayant permis à ces archives sacrées de sortir du camp.

Le témoignage vécu comme profession extérieure de la foi et transmission de ce qui relie les Chrétiens par le truchement d'une chaîne testimoniale déployée à travers le temps et l'espace se métamorphose ainsi dans le creuset d'une Histoire apocalyptique en « chaîne-sans-fin »³⁴⁶ des militants. Aragon a une conscience très nette de l'existence et de la nécessité de cette chaîne, tout comme du courage de chacun des maillons qui la constituent en amont de lui, qu'il s'agisse des « martyrs » en tant que tels ou de ceux qui relayèrent leur supplice, qu'il qualifie de « premiers desperados de la presse clandestine ».

Étayage horizontal de sa propre foi dans le combat, le collectif des « croyants », de tous ceux qui n'ont « pas douté », parfois au péril de leur vie, fonctionne comme mise en demeure d'agir, comme assignation à venir prendre sa place dans le processus, afin que la chaîne amont se continue en chaîne aval. La fidélité l'exige (« Est-ce que chaque minute perdue, chaque hésitation n'était pas une trahison ? »³⁴⁷). Mais l'insistance de l'auteur sur l'absence de doute de ceux qui ont constitué la chaîne amont tranche vigoureusement avec l'expression rétrospective de sa propre désorientation, de son sentiment d'illégitimité, de sa crainte à l'idée de « toucher à cette chose sacrée ». Cette angoisse se manifeste physiquement par une « sueur » face au caractère écrasant de la mission qui lui échoit :

Ils sont comme cela, les communistes. Ils ne doutent de rien. Jamais je n'ai ressenti comme ce jour-là le poids d'une responsabilité historique. Étais-je l'homme qui pouvait de cela, de cette chose énorme, inouïe et confuse, de cet amas

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 106.

*de témoignages, de ces cris par miracle jusqu'à moi parvenus, tirer le marbre nécessaire [...] ?*³⁴⁸

S'il convient de relativiser l'écart qu'Aragon veut manifestement béant entre l'assurance de l'« homme communiste », archétype dont il s'emploie à faire la louange, et sa propre indécision, on ne peut malgré tout nier la réalité de son désarroi à la lecture des « mots déroutants et disproportionnés »³⁴⁹ de Frédéric. Une volonté hagiographique certaine à l'égard des combattants de l'ombre, évidemment imputable au contexte d'écriture de 1946, amène certes le thuriféraire à battre sa coulpe pour mieux glorifier son objet, mais le sentiment d'insuffisance auquel cette mise en scène contrastée permet de donner voix est trop récurrent chez notre auteur pour qu'on mette sa sincérité en cause.

Ce qu'on entend alors à demi-mot dans ce récit, si l'on accepte d'aller au-delà d'une lecture idéologique le réduisant au panégyrique de l'homme communiste, c'est l'aveu douloureux d'une inconsistance, d'une difficulté à agir, d'une incapacité à se croire suffisamment digne, d'une impuissance à *y croire*, au fond. Une fois appréhendée l'opposition tranchée entre « les communistes » et la voix qui dit « je », la conclusion logique de cette confession est en effet la suivante : puisqu'il a douté, l'auteur ne peut prétendre au brevet de communiste authentique qu'il décerne *de facto* aux autres militants. S'il peut toujours donner le change, il sait qu'il passe en fraude. Spontanément, de prime abord, il *n'y croit pas*, ou *pas assez* ; il lui faut pour y parvenir le soutien à caractère injonctif, quasi coercitif, de la chaîne de tous ceux qui n'ont pas douté, et dont le dernier maillon ne doute pas de lui en particulier puisqu'il le sollicite personnellement. La confiance, y compris en soi, ne semble ainsi pouvoir procéder que des autres.

Ils sont comme cela, les communistes. Ils n'avaient pas douté, à Châteaubriant, sous les yeux des gardes, les Boches dans ce camp, ils n'avaient pas douté que s'ils écrivaient, ce qu'ils écrivaient serait porté, pris, utilisé, se transformerait en une énorme clameur... Du fond de l'enfer, ils n'avaient pas douté de la parole humaine, des mots écrits, de ce pouvoir de la vérité contre quoi se brisera le fascisme... Ils n'avaient pas pris le temps de douter. Frédéric non plus. Quelque part, un homme ou une femme, sur du papier pelure, avait tapé, dans sa planque, longuement, tout ce matériel de sanglots et de courage, d'horreur et de grandeur. Un homme ou une femme qui ne s'était pas demandé si

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

*ce travail long, rebutant, dangereux [...], si ce travail n'était pas fait en vain. Je connaissais plus ou moins les étapes de ce travail... Politzer, puis Danielle, puis André, puis Jean... Ni Politzer, ni Danielle, ni André ni Jean n'avaient douté de l'utilité de ce travail. N'avaient douté de moi non plus. Ils attendaient de moi, comme Frédéric, comme ceux de Châteaubriant... Les communistes ne doutent de rien. [...] Il ne me restait qu'une chose à faire : ne pas me poser de question, travailler. Un monument...*³⁵⁰

3. Naissance d'un témoin : croyance et filiation

a. Assignation à témoigner et dépassement du sentiment d'imposture

Ainsi que le note Luc Vigier, Aragon paraît dans l'ensemble de ce récit rétrospectif « toujours venir vers le point fixe qu'est le témoin en gésine, le témoin en attente qui sera bientôt pris dans la dynamique de la transmission »³⁵¹. Les enjeux d'« Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier » sont somme toute assez vertigineux : valant avant tout pour Aragon comme attestation de paternité en écriture des « Martyrs », le texte restitue l'imposition d'une assignation (« Fais de cela un monument ») en même temps qu'il retrace l'itinéraire d'une assumption (« Il ne me restait qu'une chose à faire... »). Acte d'une métamorphose, récit de l'engendrement du témoignage par la force des circonstances, pour reprendre un terme cher à l'auteur, cette confession met en lumière la dimension généalogique de la foi.

On pourrait en effet presque considérer les maillons successifs de la chaîne des militants comme s'engendrant les uns les autres dans un mouvement génératif souvent tâtonnant et hasardeux, les pères restant généralement dans l'ignorance de l'identité de leur progéniture, mais parfois beaucoup plus délibéré voire autoritaire comme avec le couple Duclos – Aragon, où le père désigne lui-même celui qu'il reconnaît comme son fil et qu'il veut son héritier en droite ligne (contrairement à ce dont tente de se convaincre Aragon en imaginant qu'il pourrait n'être qu'un vecteur de transmission des documents de première main vers des destinataires plus dignes, plus qualifiés). Le rappel à intervalles réguliers de l'intimation du chef du PC clandestin au fil du récit, au-delà d'une évidente fonction de légitimation par l'origine visant à établir *a posteriori* le « scribe » dans son

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

³⁵¹ Luc Vigier, « Ombres portées : le scribe, le témoin et le passeur dans *L'Homme communiste* d'Aragon (1946) », *op. cit.*, p. 279-280.

droit avec Frédéric/Duclos comme instigateur et garant idéologique, épouse dans le texte l'acceptation progressive par l'auteur d'une certaine forme de filiation, écartée de prime abord parce que vécue comme écrasante, avant d'être pleinement assumée.

Suivant cette hypothèse de lecture, on peut assimiler à un refus d'héritage le mouvement premier de renonciation au legs des martyrs placé en sa garde par Duclos, sous l'effet de ce qui ressemble fort à un sentiment d'illégitimité (« Si j'avais peur, c'était de ne pas être l'homme qu'il fallait. Pourquoi moi ? »³⁵²). Bien que nommément désigné et parfaitement conscient de l'être personnellement quoiqu'il prétende le contraire, Aragon préfère en effet d'abord « passer la main » et transmettre le matériau brut assorti du mot de Duclos à trois autres auteurs « considérés par tous comme de grands écrivains »³⁵³, dans un geste de désistement qui en dit long sur l'existence intérieure d'un certain procès en imposture instruit contre soi-même, quelle que soit la cause jugée. En effet, et contrairement à ce que pourrait laisser imaginer notre analyse confrontant la supposée assurance des communistes aux doutes de l'auteur, ce n'est pas en tant que communiste de pacotille qu'il récite le bienfondé du choix de Duclos (les hommes de lettres auxquels il songe pour le remplacer n'étant pas communistes) mais en tant qu'écrivain d'envergure insuffisante. Dévorant, comme indépendant de tout objet, il semble que le sentiment d'illégitimité trouve sa pâture quels que soient les démentis que peut lui opposer la réalité. Il semble aussi qu'en l'absence de forces contraires capable de le battre en brèche, il soit susceptible d'écraser le sujet en se configurant en destin.

« Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », clame le titre du récit de 1946 : on comprend d'autant mieux désormais la dimension intime de la fierté rétrospective d'Aragon à avoir surmonté le doute natif qui l'habite pour venir prendre sa place dans la chaîne testimoniale. Revenir sur le mouvement initial qui l'avait fait se dessaisir d'office de la mission confiée par Frédéric/Duclos, c'est accepter la filiation en tentant de s'en montrer digne plutôt que se désister d'emblée en invoquant une erreur sur la personne. C'est consentir à faire ses preuves et non s'enfermer dans l'illégitimité en se décrétant « mauvais fils ». C'est enfin braver l'imposture vécue comme fatalité en répondant avec

³⁵² « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », *op. cit.*, p. 106.

³⁵³ Il s'agirait d'André Gide, André Malraux et Roger Martin du Gard.

ses moyens personnels à l'ordre paternel, dont il s'agit peut-être de comprendre qu'il peut y entrer du jeu, que l'on peut le traiter avec quelque distance sans pour autant démeriter.

- b. Un texte hybride, entre *monument* et *document* : la superposition du judiciaire au religieux

C'est probablement le sens du questionnement d'Aragon quant à la mise en œuvre de la réponse à l'injonction de Duclos, qu'il choisit d'aborder à sa façon, en donnant la priorité à la prise en compte des contraintes pratiques liées à la réalisation effective de la transmission :

Un monument... ce serait ou ce ne serait pas un monument. J'allais faire un montage, mettre de l'ordre, éviter les redites, rétablir la chronologie de ces journées, suivre les étapes du martyre... Ce serait toujours trop long. Comment faire ? Après tout, tant pis, celui ou celle qui avait tapé pour moi les documents n'avait pas reculé devant la peine. D'autres à leur tour... Les machines à écrire, une idée, pourquoi ne pas essayer de transmettre ce texte de machine à écrire en machine à écrire à travers tout le pays ? (C'est de cette expérience que sortit un peu plus tard le système des étoiles, renouvelé de la chaîne-sans-fin, que nous devions appliquer à tout le travail illégal des intellectuels des trente-sept départements méridionaux).³⁵⁴

Aragon relègue expressément au second plan l'exigence de hiératisme contenue dans l'ordre du chef du PC clandestin, substituant à la grandeur du « monument » attendu la modestie du « montage ». En un sens, c'est parce qu'il est sensible à la dimension sacrée propre au document d'archive, monument à l'état sauvage, qu'il récuse le sacré de construction annexé à l'intentionnalité commémorative du « monument » voulu par Duclos³⁵⁵. Il privilégie le témoignage au sens le plus concret du terme, choisissant de relater des faits, au présent de narration (« Ce même 20 Octobre, les troupes allemandes prennent la garde du camp [...] »³⁵⁶), non sans perdre de vue la dimension implicitement argumentative du témoignage au-delà de son sens « quasi empirique » consistant à « rapporter ce qu'on a vu ou entendu » – dimension qui permet d'entendre aussi ce terme en un sens « quasi juridique », selon la distinction établie par Ricœur dans sa conférence

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 108.

³⁵⁵ Pour une réflexion sur le document comme monument, nous renvoyons à l'analyse de l'historien Jacques Le Goff, « Documento/ monumento », *Encyclopedia Einaudi*, Turin, ed. G. Einaudi, vol. V, p. 38-48. Cité par Paul Ricœur, *Temps et récit II*, Le Seuil, 1985, p. 174.

³⁵⁶ « Les Martyrs », *L'Homme communiste*, *op. cit.*, pp. 113-132, citation p. 116.

de 1972 sur « L'herméneutique du témoignage ». Aragon semble parfaitement conscient de ce que Ricœur formalise sans ambages superflus : « l'action de témoigner a un rapport intime avec une institution : la justice ; un lieu : le tribunal »³⁵⁷.

À la scène religieuse se superpose ainsi, sans pour autant s'y substituer, la scène judiciaire : appelé à la barre par Duclos, Aragon produit un « témoignage » qui, quoiqu'indirect, n'en a pas moins pour vocation de fonctionner comme pièce à charge à verser au dossier de l'armée allemande, avec comme chef d'accusation principal celui de la barbarie. L'ampleur rhétorique de certains passages des « Martyrs » montre que leur auteur outrepassé largement les fonctions du simple témoin – qu'il n'est que par vicariance, n'ayant ni vu ni entendu ce qu'il rapporte – mais aussi que, contrairement à ce qu'il affirmera après coup en évoquant un travail borné à l'organisation du discours (le « montage »), il fait bien plus que coudre ensemble les témoignages épars qu'il reçoit. Écoutons-le plutôt invoquer, à l'appui de l'impossibilité qu'il y a selon lui à se cantonner à un exposé factuel, la situation d'exception dont l'armée allemande porte selon lui la responsabilité :

On ne peut s'en tenir à l'exposé nu des faits. Depuis qu'il y a des guerres, les belligérants ont considéré comme otages des hommes, des notables désignés d'avance pour porter les conséquences des actes de leurs concitoyens contre l'ennemi. Ici c'est après l'acte que sont choisis de prétendus otages et parmi les hommes qui ne peuvent matériellement en être solidaires. Quels hommes ? Des notables dont la perte aura un caractère retentissant ? Non ! Des hommes qui portent le poids de leurs idées, qui sont choisis par ceux-là qui prétendaient assurer l'ordre, leurs ennemis politiques qui y trouvent l'occasion de vengeances personnelles. Parmi eux, il y a des étudiants, des ouvriers. Quelques-uns sont presque des enfants. Ce n'est plus le bourgmestre qui répond de ses concitoyens comme jadis. – Otages ? Non. – Martyrs ? Oui.³⁵⁸

Tout à la fois procureur et avocat de la défense, Aragon s'inscrit très nettement dans la configuration de parole du procès, qu'il exploite à plein. Et si, à en croire Ricœur, le « témoignage est une des preuves que l'accusation ou la défense avancent en vue d'influer sur la sentence du juge »³⁵⁹, le ton et la posture de censeur endossés assez

³⁵⁷ Paul Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », [1972] 1994, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Le Seuil, coll. La couleur des idées, p. 109.

³⁵⁸ « Les Martyrs », *op. cit.*, p. 116.

³⁵⁹ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 110.

magistralement par l'auteur dans cet extrait évoquent une distribution des rôles dans laquelle il n'est pas loin de s'approprier, symboliquement du moins, l'instance du jugement. En deçà du monument attendu, au-delà du témoignage prétendu, le texte produit par Aragon fonctionne donc comme un *pas de côté* par rapport à l'injonction de Duclos, dont il déjoue l'autorité en frayant une voie originale.

Ce que l'auteur nomme la « conspiration des machines à écrire » met l'accent sur la chaîne aval, au-delà de lui, sur le devenir d'un texte dont la postérité remarquable justifie, au plan historique et non plus seulement personnel, le choix du titre de 1946, « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier ». La « chaîne testimoniale » qu'Aragon a accepté de poursuivre s'est métamorphosée en chaîne physique fonctionnant comme instrument de maillage du territoire français. Indubitable victoire sur soi, l'hommage aux martyrs est indissociablement un éclatant pied-de-nez à l'ennemi, et le fait qu'Aragon voie dans cette expérience précoce les prémices du système des étoiles entérine le rôle déterminant de la rédaction de ce texte et de l'usage qui en a été fait.

L'expérience de l'écriture des « Martyrs » éclaire ainsi d'une lumière franche la fonction de l'inscription dans une lignée quand il s'agit de croyance – inscription qui est le fondement même de la chaîne testimoniale. Tentant d'affiner la définition de la religion posée par les fondateurs de la sociologie, définition essentiellement axée sur le sacré et la constitution en Église, Danièle Hervieu-Léger ajoute comme critère supplémentaire la revendication d'une filiation, précisant qu'il ne s'agit pas uniquement d'alléguer une continuité de pratiques et de croyances mais bien de se réclamer de ceux qui vont ont précédé dans la foi. Sans cette inscription volontariste dans une lignée, pas de témoignage possible, et la métamorphose d'Aragon en témoin vaut aussi pour lui comme acceptation du défi de la filiation, alors même que sur ce terrain la progression lui est rendue extrêmement difficile par le trucage généalogique dont il a été l'objet.

Reprenant les mots du théologien suisse Pierre Gisel, Hervieu-Léger fait de la conscience et de la reconnaissance d'une origine l'une des caractéristiques du croyant : « Croire, c'est se savoir engendré »³⁶⁰. Or la fiction familiale a nécessairement rendu la

³⁶⁰ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 119. Voir Pierre Gisel, *L'Excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*.

notion d'origine extrêmement flottante pour le jeune Aragon, fils biologique d'une « sœur » et d'un « parrain » que le reniement des liens du sang réduit à se raccrocher à une identité de papier, avec pour tout état civil « alphabétiquement dans un livre [son] nom comme une bouée »³⁶¹. Accéder à la possibilité de croire, c'est vraisemblablement pour lui tout uniment souffrir l'imposition d'une origine extérieure à lui-même, donc accepter de se dessaisir au moins momentanément du fantasme et du vertige solipsiste de l'auto-engendrement par les mots, et enfin bénéficier d'un étai jusque-là défaillant en identifiant des pères à sa mesure, ou à la mesure desquels il lui reviendra de se hausser.

On retrouve à l'œuvre l'ambivalence entre soutien rassurant et modèle écrasant étudiée dans bien des configurations relationnelles de l'auteur avec autrui. Souvenons-nous notamment du rôle de « grand astreignant » que Victor Hugo a pu remplir auprès de lui... On comprend également que suivant ce dispositif, fortifier la foi revient à affermir une assise identitaire instable en consolidant une articulation généalogique mise à mal par le désastreux « montage » parental. En ce sens, répondre à la demande de « Frédéric », c'est inévitablement dans un premier temps risquer la perte d'un père potentiel, ce qui peut éclairer le mouvement instinctif de l'auteur préférant passer son tour, mais aussi, une fois le défi relevé avec un succès et une efficacité pratique inespérés, accéder à une revalorisation narcissique qui, pour être complète, n'attend que l'officialisation du lien Duclos – Aragon hors du cercle des initiés, soit la revendication publique simultanée par le « scribe » de l'injonction du chef du PC clandestin et de la paternité des « Martyrs ». Avec « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », c'est chose faite.

VI. Les martyrs, relais symboliques : entre reconnaissance, canonisation réticente et fantasme identificatoire

On comprend que la confession rédigée en 1946 éclairant les conditions d'écriture des « Martyrs » narre l'histoire d'une mise en mouvement, et il n'est pas anodin que le recueil *Les Yeux d'Elsa* présente une unité si problématique si l'on songe qu'une partie des poèmes qui le composent a été écrit avant que « ceux de Châteaubriant » ne convient

³⁶¹ « Le Premier », *Les Poètes, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 428.

Aragon, par la force de leur foi, à venir prendre son rang parmi les hommes qui ne doutent pas. « Je vous entends voix des victimes/ Vous en qui j'ai cru »³⁶², écrit-il un peu plus tard au chant 6 de *Brocéliande*, « La Nuit d'août ». Il y met expressément en relief l'action galvanisante des martyrs sur le croyant en proie aux affres du doute, ainsi que le laissent entendre deux vers très explicites directement adressés aux persécutés, évoquant « le doute à [leurs] pieds évanoui » et « la pause de la peur au pas de [leurs] paroles »³⁶³.

Extériorisant par le sacrifice l'expérience qui leur est propre d'une foi portée à son incandescence, les martyrs font par leur supplice œuvre généreuse. Comme le note Edmond Barbotin, prêtre et théologien, le témoignage est à envisager comme don en ce qu'il « suppose une expérience privilégiée consentie au témoin, refusée aux autres et dont celui-là veut étendre à ceux-ci le bénéfice »³⁶⁴. Écrivant depuis l'intérieur du cercle de la foi, Barbotin pose le caractère intrinsèquement transitif et discursif du geste du martyr.

1. Une incarnation absolue de la foi

Si Aragon est personnellement en dette à l'égard des hommes de Châteaubriant, c'est parce que la radicalité de leur engagement lui a (re)donné la possibilité de croire : fonctionnant comme relais symboliques de la foi dans le communisme dont ils portent témoignage jusque dans la mort, ils incarnent dans le réel une conviction vécue sans reste, avec une capacité d'adhésion absolue à la cause qu'ils défendent, une aptitude à « faire corps » inégalable. Ils répondent en ce sens très exactement à la définition du martyr selon Ricœur :

*Le témoin est capable de souffrir pour ce qu'il croit. Quand l'épreuve de la conviction devient le prix de la vie, le témoin change de nom : il s'appelle un martyr.*³⁶⁵

Le martyr est ainsi celui qui, acceptant d'aller jusqu'au sacrifice de sa vie, annihile toute distance entre lui et sa foi – et c'est là le sens de l'expérience privilégiée à laquelle

³⁶² « La Nuit d'Août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 847.

³⁶³ *Ibid*, p. 847.

³⁶⁴ Edmond Barbotin, « Le sens existentiel du témoignage et du martyr », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 35, fascicule 2, 1961, p. 177.

³⁶⁵ Paul Ricoeur, « L'herméneutique du témoignage », *op. cit.*, p. 136.

fait référence Edmond Barbotin. La dimension totale qui est celle du témoignage est d'ailleurs pointée avec acuité dans son article, en ce qu'il pose une nette distinction entre l'aspect purement intellectuel de la preuve et le dispositif du témoignage qui, faisant fi de la sempiternelle dichotomie entre le corps et l'esprit, veut que la pensée engage aussi le corps :

À la différence de la preuve qui apporte des raisons, à la différence du simple « rapport » qui n'engage que des dons d'observation ou la compétence technique de l'auteur, le témoignage risque la personne même en garantie de sa véracité.³⁶⁶

Si l'offrande de la vie « valide » pour ainsi dire le témoignage, le don le plus précieux que les suppliciés font au reste des fidèles n'est pourtant pas celui de leur dépouille, le corps faisant exclusivement fonction de marqueur d'absolu. C'est en effet de manière seconde, par la « médiation »³⁶⁷ du sacrifice, que le renoncement à la vie opère sur le plan symbolique comme soutien de la foi chez le fidèle désorienté. C'est en tant qu'offrandes sacrificielles que ces morts se mettent à *signifier* – c'est-à-dire à *devenir* et à *faire* signe pour les autres croyants. C'est donc sur le caractère sacré conféré à l'exécution des otages que se fonde la valorisation, la transfiguration, la conversion de leur souffrance en gloire. Hors de l'orbe protectrice des *sacra*, tout s'effondre, les « martyrs » redeviennent des hommes fusillés injustement dans une carrière – des morts pour rien.

2. Dette, légitimation : des économies circulaires

Intervient alors dans l'économie globale des échanges, en regard du don, le nécessaire acquittement corollaire de la dette, dette dont Aragon a parfaitement conscience et qu'il restitue dans « La Nuit d'août » avec une singulière pénétration quant à sa mission en tant que poète dans la fabrique du sacré. C'est à lui qu'il revient en effet de consacrer et de célébrer ces morts pour en faire des martyrs, intronisation indispensable à leur investiture dans un cadre où tout prend autre sens. « Vous craignez que j'oublie ô mes amis le prix payé... » Oublier ce prix « signifierait, écrit Reynald Lahanque, que le

³⁶⁶ Edmond Barbotin, *op. cit.*, p. 178.

³⁶⁷ Reynald Lahanque, *op. cit.*, p. 444.

poète refuse d'entrer dans l'économie de la dette instaurée par le sacrifice, et donc qu'il récuse la valeur symbolique du sang versé »³⁶⁸. Traversé par les « voix des victimes » auxquelles il est indéfectiblement « lié » par le « sang » de leur « sacrifice », Aragon évalue avec un lyrisme contenu l'étendue de sa dette :

*Je vous entends voix des victimes Vous venez
À l'heure où se vend la vengeance à la criée
Réclamer votre dû Vous craignez que j'oublie
Votre droit sur le grain mûrissant sur l'août glorieux
Vous craignez que j'oublie ô mes amis le prix payé
Et le sol arrosé de votre sacrifice
Et le refus qui féconda cette terre troublée
Le doute à vos pieds évanoui Le poids de vos fers sur les sillons incrédules
Vos bouches de soleil dans le silence imposé
La pause de la peur au pas de vos paroles
Vos derniers mots parés des prestiges de la mort
Vous craignez que j'oublie aveuglément ce qui me lie
À vous ce qui me lie à votre sang versé
Vous craignez le bonheur des survivants et leur folie
Le ciel adouci sans raison sur la maison mal balayée
Et le peuple content de nouvelles statues
Fussent les vôtres vainement aux faux dieux substitués
Je vous entends voix des victimes*

*Vous en qui j'ai cru*³⁶⁹

Aragon fait ici preuve de *reconnaissance* aux deux sens du terme : en manifestant à l'égard des morts la gratitude de l'obligé d'une part (d'où l'insistance sur le *lien*), et en les caractérisant comme des martyrs, en les identifiant comme tels d'autre part. Sans que le mot « martyr » soit jamais prononcé au chant 6, contrairement au chant 5 où le poète célèbre les « fils de France » dont il s'agit de reconnaître enfin « le martyr secret dans la mort indiscreète »³⁷⁰, il présente néanmoins les « victimes » en faisant fond sur l'imagerie habituellement associée à cette figure emblématique de la religion chrétienne des premiers siècles : insistance sur le sang versé qui féconde la terre (« le sol arrosé de votre sacrifice »), focalisation sur les dernières paroles (« vos derniers mots parés des prestiges de la mort »), allusion aux « fers »...

³⁶⁸ Reynald Lahanque, *op. cit.*, p. 443.

³⁶⁹ « La Nuit d'Août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 847.

³⁷⁰ « De l'arbre où ce n'est pas Merlin qui est fait prisonnier », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 844.

Le sang répandu renvoie à la formule de Tertullien, bien connue des croyants pour qui elle fonctionne comme un leitmotiv : *Sanguis martyrurum, semen Christianorum*, « le sang des martyrs est la semence des Chrétiens ». Vigoureusement mise en relief par cette sentence, la puissance d'évangélisation des martyrs est soulignée par Aragon quand il évoque « le refus qui féconda cette terre troublée ». De fait, c'est bien le pouvoir de propagation ou de fortification de la foi propre au phénomène du martyr qui est au cœur du récit que fait Aragon des effets du sacrifice sur lui, que ce soit dans « Les Martyrs » ou dans *Brocéliande* (« vous en qui j'ai cru »).

Le mouvement par lequel il institue les victimes en martyrs lui permet réciproquement de se poser en instance de légitimation, tant il est vrai que, selon la religion chrétienne et suivant la formule de Saint Augustin, répétée quasi rituellement dans nombre de ses *Lettres* aussi bien que dans ses *Sermons* ou son commentaire des *Psaumes*, ce n'est pas le supplice qu'il endure mais la cause qu'il défend qui fait le martyr : *Martyrem non facit poena sed causa*³⁷¹. En aucun cas justiciable d'un extrême dans la souffrance, l'accession au statut de martyr suppose avant tout une cause considérée comme juste. C'est donc à un subtil dispositif de légitimation réciproque que l'on a affaire, dans une économie qu'on pourrait qualifier de circulaire. La promotion des victimes au rang de martyrs rejaillit par ricochet sur l'instance qui les a consacrées, dont elles fortifient le capital symbolique en confirmant l'autorité, processus dont on a pu examiner les bénéfices sur le plan psychique à l'occasion de notre étude des « Martyrs ».

3. Célébrer sans écraser : raison affective contre raison idéologique

Mais le souci profond d'Aragon semble ici être autre, et le mouvement sinueux du chant 6 rend compte d'une position bien plus complexe que ce que cette analyse assez mécanique de l'économie du sacré pourrait laisser supposer. La relation de l'auteur au « modèle anthropologique »³⁷² que constitue le martyr est encore en 1942 profondément ambivalente, et le refus d'accéder de manière littérale à l'injonction de Duclos (le

³⁷¹ Saint Augustin, entre autres *Psaumes* XXXIV, II ; *Sermons* CCLXXXV, 2 ; CCCXXV, 2.

³⁷² Formule utilisée par Isabelle Heullant-Donat et Charlotte Castelnau de l'Étoile, « Le martyr, état des lieux », in *Le Martyr(e), Moyen-Âge, temps modernes* (Belissa et Cottret, dir.), éditions Kimé, coll. Le sens de l'histoire, p. 20 : « La réalité historique de la violence subie au nom d'idéaux religieux et politiques a sans doute contribué à transformer le martyr en modèle anthropologique ».

« monument ») comme le traitement des figures des victimes dans *Brocéliande* en est le signe. L'adresse aux disparus (« Je vous entends voix des victimes ») manifeste l'expression d'un rapport plus familial aux morts que les exigences de la canonisation ne le voudraient. Par ailleurs, le fait que le « bonheur des survivants » ne vienne pas compenser la mort des suppliciés, qui le craignent et y voient un signe d'oubli, semble indiquer qu'il demeurera toujours un reste dans l'opération de passe-passe censée convertir toute souffrance présente en félicité à venir. Tout ne saurait donc être racheté dans la gloire finale de l'apothéose de la cause. Pire, la statufication des victimes, programmée par le poème, est présentée comme contraire à leurs vœux : « Vous craignez [...] le peuple content de nouvelles statues/ Fussent les vôtres vainement aux faux dieux substituées »³⁷³. Sous la plume du poète, les morts eux-mêmes redoutent le corollaire du martyre qu'est l'incarnation glorieuse dans la statue – autre forme d'oubli. Oubli qui n'est pas effacement mais oblitération, écrasement de l'individu par le monument. Le refus de l'étouffement de la trajectoire individuelle sous la chape de marbre d'une gloire posthume qui en est dans le meilleur des cas la négation, dans le pire la trahison, parcourt toute l'œuvre d'Aragon, et ce en dépit d'un engagement ultérieur massif en faveur de la « légende », en bonne conformité avec les besoins du Parti.

Ce souci de fidélité à l'égard de victimes qui restent avant tout des hommes dans leur singularité propre amène le poète à restaurer leur présence vivante dans des vers où il les convoque l'un après l'autre, insistant sur les aspects concrets de leur vie comme sur certains traits distinctifs permettant de les caractériser physiquement :

Je vous entends voix des victimes

*Vous en qui j'ai cru
Non je n'ai pas perdu mémoire de toi courbeur de fer
Qui d'un seul mot savais faire retourner toute une rue
De toi non plus homme calomnié qui portais sur la vie
Tes yeux clairs d'aiguilleur à l'approche des roues
Je n'ai pas perdu ta mémoire à toi non plus philosophe aux cheveux roux
Ni la tienne avant l'âge blanchi d'avoir dédaigné le repos
Ni la mémoire de celui-ci qui chanta comme un cygne
Et semblait un prince fait de cette argile de Phénicie
Dont on n'a jamais retrouvé depuis l'antiquité le secret de finesse³⁷⁴*

³⁷³ « La Nuit d'Août », *Brocéliande*, *op.cit.*, p. 847.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 847-848.

Proche de l'ekklêsis homérique, l'évocation vise à ramener les morts à la vie, non à les statuer. Se dégagent en effet du tutoiement et de ces portraits pris sur le vif une proximité qui va à l'encontre de la barrière naturelle qui sépare le croyant du canonisé, ainsi qu'un sentiment d'individuation qui récuse l'anonymat dans le pluriel du martyr subi collectivement. Aragon aura à cœur en 1945 de restaurer jusqu'au nom de chacune de ces « voix », chose qui lui était impossible, censure oblige, en 1942. C'est dans un texte écrit en avril 1945, extrêmement retors mais capital pour la compréhension de sa stratégie de poète en temps de guerre, « De l'exactitude historique en poésie », qu'il distingue de manière très ferme entre les besoins de ce qu'il nomme la « légende » d'une part, et « l'histoire » de l'autre – l'enrôlement de l'histoire au service de la légende ayant été largement dicté par les circonstances :

*Pour [les commentateurs de l'avenir], il est, me semble-t-il [...], bon de fixer que, dans La Nuit d'août, les victimes auxquelles il est fait allusion, sont, à suivre la loi d'ordre d'énumération théâtrale qui est l'ordre d'entrée en scène, Timbaud, Semard, Politzer, Sampaix, Péri. Parce qu'il y a leur légende, à quoi les poètes contribuent. Mais qu'exemplaire, et défiant la légende, leur histoire demeure qui ne m'appartient pas. Leur histoire avec de vraies prisons, avec du vrai sang qui coule, avec des tortures où les chairs se déchirent et les os crient, avec le feu, qui tue, des fusils allemands.*³⁷⁵

L'insistance sur l'adjectif « vrai » témoigne d'une volonté de rétablir l'épaisseur d'une réalité là où la légende, quelle que puisse avoir été son utilité par ailleurs, tire les faits du côté de la fiction. On note que la contamination par la légende s'insinue malgré tout dans sa dénégation même, ce dont témoigne un vocabulaire qui fait la part belle au théâtre, à bonne distance sémantique de la réalité que l'auteur met son point d'honneur à défendre. C'est qu'un autre type de distance, temporelle celle-là, a fait son œuvre inéluctable d'assignation au registre du symbolique.

Revenons maintenant aux « Martyrs », rédigés six mois avant « La Nuit d'août » environ, pour comprendre que, du témoignage au poème, du texte clandestin au recueil autorisé, du tract anonyme écrit à la hâte à l'œuvre mûrie tout l'été 42, ce sont les mêmes questions qui, par-delà d'évidentes différences, travaillent le rapport d'Aragon à ceux qu'il présente invariablement comme des martyrs. Au cœur de l'entreprise d'intronisation, c'est la même réticence, la même résistance à l'écrasement des

³⁷⁵ « De l'exactitude historique en poésie », *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 866.

singularités par le sacré, la même défiance à l'égard d'une exploitation systématique du capital symbolique des victimes. Sans doute l'année 1942 figure-t-elle à cet égard comme un moment charnière dans le parcours d'Aragon, engagé en première ligne sur la voie étroite d'une célébration qui ne soit pas une trahison, avec en arrière-plan la question nécessaire mais dirimante de la fidélité – fidélité qui, s'agissant des morts, prend le nom de piété.

Si le tribut réclamé à l'auteur par les hommes de Châteaubriant comme par les victimes communistes qu'il convoque dans « La Nuit d'août » combine aussi intimement devoir de croire et devoir de mémoire, devoir de se souvenir et devoir d'agir, c'est en effet que la question de la piété y est centrale. Dans ce sentiment se mêlent indissociablement amour et foi, reconnaissance intime et dimension ecclésiale, hommage à l'ami Timbaud et allégeance à la cause commune – cette cause au nom de laquelle Frédéric/Duclos exige un « monument ». Or Aragon précise dans « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier » :

*Je voulais seulement dire que le nom de Timbaud parmi ceux des otages de Châteaubriant devait être ma raison directe, ma raison individuelle d'accepter la tâche qui m'incombait. Voilà.*³⁷⁶

C'est dit : la raison affective soutient la raison idéologique. La remarque d'Aragon intervient en conclusion d'une longue note de bas de page consacrée à Timbaud, comme si cet aveu, faisant trop peu de cas du collectif, ne pouvait figurer qu'en contrebande dans le récit. La question de la fidélité est, on le comprend, extrêmement délicate : ce que veut la piété à l'égard des morts n'épouse pas toujours exactement ce qu'imposerait la fidélité à l'égard du Parti – quand bien même ces morts sont des « partisans ».

Il y a là un hiatus sur lequel le militant se doit de faire silence, mais qui fait retour dans les productions de l'écrivain. D'où une position ambivalente par rapport à la célébration de martyrs qu'Aragon s'emploie à la fois, paradoxalement, à émanciper de la sphère mondaine et à y reconduire, à canoniser et à restituer à leur humanité essentielle, ce dont témoignent les mouvements contradictoires qui animent tant « Les Martyrs » que « La Nuit d'août ».

³⁷⁶ « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », *op. cit.*, p. 103-104.

Le caractère hybride du texte d'hommage aux morts de Châteaubriant rend très précisément le malaise d'Aragon face à ce qui s'apparente à un conflit de loyautés. Jouant sur plusieurs tableaux, ce document délimite implicitement la position exacte de l'auteur quant à une demande de canonisation immédiate à laquelle il se refuse pour l'heure à adhérer totalement : restant au niveau des faits même s'il prend la liberté d'en orienter lourdement l'interprétation (« – *Otages ? Non. – Martyrs ? Oui.* »), il récuse la geste délibérément hagiographique à vocation édifiante réclamée par Frédéric, en ce qu'elle ancrerait automatiquement le vécu des fusillés du côté de la légende. Là où Frédéric/Duclos attendait l'esthétisation du « grand style », Aragon fournit un texte dont il se félicitera par la suite qu'il ait été perçu comme « mal écrit », allant jusqu'à citer certains militants regrettant qu'il n'en fût pas l'auteur, militants qui, dit-il, lui firent revoir sa copie – sans savoir que c'était la sienne. La souffrance des fusillés n'a que faire des ors de la littérature. Et le souci d'authenticité qui semble à la fois guider et inhiber Aragon dans son entreprise est conforme à une certaine éthique du témoignage, conçu comme antilittéraire par nature car réfractaire à l'enjolivement, antichambre de la récupération.

Ce n'est assurément pas à un homme qui choisit de faire silence sur les atrocités du conflit de 1914-1918 que ces questions pouvaient être étrangères. Si Aragon s'abstint, de concert avec André Breton, de témoigner de son expérience au retour du front, il a néanmoins expressément clarifié son refus de considérer la guerre comme matière à sublimation dans un article de 1935, « Beautés de la guerre et leurs reflets dans la littérature »³⁷⁷. Il faut interpréter le silence des deux jeunes surréalistes une fois démobilisés comme une réponse radicale et vraisemblablement désespérée à la difficile question de l'éthique du témoignage. Et, des décennies plus tard, quand enfin Aragon s'exprime, dans *Le Roman inachevé*, sur cette expérience précoce de la guerre, c'est le même refus de transformer les morts en statue qui prévaut. Le rappel des victimes de 14-18 revient en effet dans certains vers épars du *Roman inachevé* : « Déjà vous n'êtes plus qu'un mot d'or sur nos places/ Déjà le souvenir de vos amours s'efface/ Déjà vous n'êtes plus que pour avoir péri »³⁷⁸. Dans le « crépuscule des mythes »³⁷⁹ que représenta la

³⁷⁷ Aragon, *Chroniques de la pluie et du beau temps*, Les Éditions Françaises Réunies, Paris, 1979. Initialement publié dans *Europe*, déc. 1935, republié dans le n° 421-422, mai-juin 1964.

³⁷⁸ « La Guerre et ce qui s'ensuivit », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 152.

³⁷⁹ « Classe 17 », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 145.

Première guerre mondiale pour le jeune homme qui « apprenai[t] l'anatomie » « lorsqu'on mourait à Vimy », le récit héroïque est présenté comme un deuxième assassinat :

*J'avais l'homme abstrait pour domaine
Or les récits des Thérémène
Fallait-il deux fois qu'on les tue
Transformaient les morts en statues
De toujours les grands mots m'irritent
Et ces millions d'Hippolyte
Ils étaient sur leurs chars et moi
J'avais quatre-vingts francs par mois³⁸⁰*

Une réflexion historiographique sur la constitution d'une telle éthique peut permettre d'éclairer d'une lumière complémentaire la position d'Aragon tout en donnant une meilleure appréhension de son soubassement historique, le creuset de la guerre ; on renverra sur ce point aux analyses fondatrices de Jean Norton Cru dans *Témoins* (1929) et à la méthode critique qu'il établit en l'appliquant précisément aux récits issus de la Grande Guerre dont il recense, classe et compare plus de trois cents spécimens. Ayant passé près de trois ans au front, participé à la bataille de Verdun, Cru fonde son ouvrage monumental, « essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants édités en français de 1915 à 1929 », sur le rejet de l'esthétisation consécutif à sa propre expérience du conflit (« je considère comme un sacrilège de faire avec notre sang et nos angoisses de la matière à littérature »³⁸¹). Quoiqu'Aragon ne semble pas avoir goûté particulièrement l'étude de Cru, la défiance à l'égard de la mythisation de la guerre dont elle procède ne l'aura sans doute pas laissé indifférent. On imagine également qu'en signant « Pour les martyrs, leur Témoin », il ne pouvait ignorer l'intertexte constitué par la *Vie des martyrs* de Georges Duhamel, texte publié en 1917, basé sur le vécu d'hommes happés par la machine de mort que fut la Première Guerre mondiale, « témoignage » d'un médecin au cœur du conflit.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

³⁸¹ Jean Norton Cru, *Du Témoignage* [1930], Éditions Allia, 2008, Notice, p. 117. Voir aussi *Témoins. Essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants*, édités en français de 1915 à 1928, Abbeville-Paris, Imprimerie Paillard – Les Étincelles, 1929.

C'est à l'aune de cette position éthique qu'il faut entendre le regret exprimé par le scribe de ne pouvoir « tout citer, chaque récit »³⁸², et sa difficulté à tailler dans la masse des témoignages qu'il choisit autant que possible de faire figurer à même son texte, *in vivo*, dans un collage hasardeux qui confère une place prééminente à la diversité des parcours, des vies, afin de ne pas écraser les individus sous la légende, les chemins personnels sous l'exemplarité. « Il faudrait parler de ces vingt-sept hommes », dit simplement Aragon, avant de se lancer dans un exposé circonstancié de leurs situations respectives au sens le plus concret du terme (emploi occupé, famille laissée derrière soi, etc.).

C'est donc aux hommes vivants que l'écrivain tâche avant tout de rendre hommage, indépendamment de la valeur symbolique dont les dote une mort exemplaire, indépendamment de leur « valeur d'échange » en tant que martyrs – aspect dont semble davantage relever la préoccupation de Duclos. Ce souci de l'homme émaille l'œuvre d'Aragon de manifestations objectives de résistance au « classement par l'Histoire » et à l'écrasement du vivant par le devoir mémoriel de commande.

En refusant de s'en tenir au monument exigé, Aragon résiste encore début 1942 à la réduction de l'individu à sa mort au service d'une cause – et que la « récupération » se fasse au nom du Parti ne semble pas, alors, changer grand-chose à l'affaire. Il reste en cela fidèle au jeune homme qu'il fut, réfractaire à l'enrôlement dans ce que Marcel Gauchet après d'autres nomma la « religion civile du sacrifice ». Or Gauchet fait de cette « figure du sacrifice de soi » au nom de la Patrie, très prégnante lors de la Première Guerre mondiale une « formidable école de servitude volontaire »³⁸³ dans laquelle il voit l'un des terreaux des totalitarismes à venir. Son évocation des soldats de 14-18, tels que la République a voulu les façonner, incarne assurément tout ce qu'Aragon comme Breton ont voulu rejeter à leur retour du front :

Ils cessent d'être simplement les sacrifiés de la patrie en danger ; ils deviennent aux yeux de tous aussi bien qu'à leurs propres yeux, ceux qui se sacrifient délibérément pour le salut de la patrie et qui trouvent dans ce don d'eux-

³⁸² « Il faudrait tout citer, chaque récit, car ils s'éclairent l'un l'autre », « Les Martyrs », *op. cit.*, p. 121.

³⁸³ Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*, Gallimard, 2010, p. 40.

*mêmes, là est le point crucial, la confirmation, l'accomplissement de leur existence d'individus.*³⁸⁴

Cette « religion civile » tant honnie des jeunes surréalistes, récusée avec la plus grande vigueur après la Grande Guerre, est précisément ce dont Aragon fit progressivement son lit au cours des années d'Occupation. Autres circonstances, autres enjeux... mais aussi, probablement, assujettissement progressif à une pensée qui accepte de subordonner l'homme à un absolu qui le dépasse, absolu qui voit se confondre temporairement idéal communiste et défense de la patrie. Le « Chant du départ », chant révolutionnaire écrit par Chénier comme hymne à la liberté de la Patrie contre les despotes étrangers puis utilisé pendant la Première Guerre mondiale pour galvaniser les soldats, est ainsi évoqué par Aragon dès février 1942 dans « Les Martyrs », l'auteur se faisant le porte-parole des fusillés :

*Après La Marseillaise, il y a le Chant du départ et comment lire, dans ce texte d'un homme simple, sans en avoir les yeux humides, cette remarque : « Qu'ils sont beaux, ces vers : Un Français doit vivre pour elle ! Pour elle un Français doit mourir. » Puis vient L'Internationale. Et une voix seule, jeune, fraîche, entonne la Jeune garde.*³⁸⁵

Ce paragraphe qui voit s'égrener comme les grains d'un même chapelet deux chants patriotiques liés à la Révolution française et le chant révolutionnaire écrit par Pottier lors de la Commune de Paris, hymne communiste par excellence, montre bien le glissement d'Aragon. Il y a là comme un basculement dans sa position, ce qu'il récusait avec la plus grande vigueur pour 14-18 étant précisément ce dont il fait le lit en 42.

Entre document et monument, « Les Martyrs », opuscule au genre indéfinissable, porte la contradiction interne à son terme, et ce grand écart est l'aspect le plus manifeste de l'obéissance paradoxale d'Aragon à Duclos : c'est dans un finale en point d'orgue qu'on voit l'injonction du chef du PC clandestin faire retour, et l'auteur renoncer clairement à l'exhaustivité et l'objectivité liées au document pour verser dans le lyrisme

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

³⁸⁵ « Les Martyrs », *op. cit.*, p. 121. Sur le rôle de la « levée en masse » dont la Révolution française a donné le signal, et sur l'État moderne comme susceptible d'être caractérisé par le concept de « guerre totale », on se reportera avec profit à Vincent Descombes, « Pour elle un Français doit mourir », *Critique*, n°366, 1977, pp. 998-1027. Sa réflexion sur la nature « *virtuellement* totalitaire » de tout État moderne (*op. cit.*, p. 1000) offre un arrière-plan saisissant à la trajectoire d'Aragon, des années immédiatement postérieures à la Grande Guerre aux exhortations à « mourir que vive la patrie » lors de l'Occupation.

simplificateur propre au monument. Se résolvant à ne pas reprendre intégralement les derniers mots des fusillés à leur famille (« c'est avec un déchirement que l'on s'arrête de reproduire ces documents poignants, qu'on doit pourtant se permettre d'y choisir, de se borner à quelques lignes quand ces mots sont le sang et la vie de nos martyrs »³⁸⁶), il coupe court au montage quelque peu répétitif qu'il avait entrepris de réaliser de ces paroles pour s'autoriser à les « résumer » par le message d'adieu de celui qui occupera par la suite dans la geste communiste comme dans son œuvre la fonction de martyr exemplaire : Gabriel Péri. On quitte alors définitivement « l'exactitude historique » et le document sur les otages de Châteaubriant : en effet Péri, député communiste de Seine-et-Oise, membre du Comité central du PCF, journaliste en charge de la politique étrangère à *L'Humanité*, n'est pas fusillé à Châteaubriant le 22 octobre 1941 mais au Mont Valérien le 15 décembre 1941, après plus de six mois de captivité. Introduire Péri dans l'hommage permet en revanche à Aragon de se conformer *in fine* à la demande de Duclos en terminant en apothéose sur les derniers mots du député, empruntés à Paul Vaillant-Couturier et passés depuis à la postérité, Vaillant qui appelait à préparer des « lendemains qui chantent »³⁸⁷. Enrôler dans « Les Martyrs » cette figure politique essentielle au PCF des années 30, c'est donc bien abandonner le domaine du strict témoignage pour mettre la célébration au service de l'action, suivant les attentes de Duclos.

Loin de résoudre la tension entre document et monument, le mouvement sinueux des « Martyrs » rend sensible l'ambivalence de la position d'Aragon à l'égard de l'entreprise de canonisation attendue de lui, tandis que prétéritons et palinodies trahissent ses réticences et son inconfort face à une exécution littérale de l'ordre qui lui est adressé.

4. Le modèle anthropologique du martyr, idéal inaccessible au poète

Ambivalente, la position d'Aragon face à la question du martyr l'est à un tout autre titre. « La Nuit d'août » pose en effet comme en passant une question sans doute plus grave qu'on voudrait le croire : « Saurais-je un jour comme vous mourir ? »³⁸⁸. Cette interrogation fait immédiatement suite à l'évocation physique des disparus Timbaud,

³⁸⁶ « Les Martyrs », *op. cit.*, p. 130-131.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁸⁸ « La Nuit d'août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 848.

Semard, Politzer, Sampaix, Péri, sur le mode de l'ekklêsis. On se souvient qu'un poème des *Yeux d'Elsa*, « Plus belle que les larmes », donnait déjà corps à l'hypothèse du sacrifice du poète pour la France :

*Qu'importe que je meure avant que se dessine
Le visage sacré s'il doit renaître un jour
Dansons Ô mon enfant dansons la capucine
Ma patrie est la faim la misère et l'amour*³⁸⁹

Le poème de *Brocéliande* va plus loin, en ce qu'il pose une rivalité latente entre les figures du rossignol et du martyr, le rossignol ne pouvant proclamer sa foi autrement que par le chant qui, même prophétique, ne saurait atteindre la force de conviction du sang versé qui, selon la sentence canonique de Tertullien, fertilise la terre de la croyance. « Ah que je vive assez pour être ce chanteur/ [...] Ah que je vive assez pour l'instant d'en mourir »³⁹⁰, poursuit le poète-rossignol, comme aimanté par le modèle anthropologique du martyr.

On peut ainsi considérer le phénomène du martyr comme l'horizon et le fantasme de la parole aragonienne, qui s'épuise dans un désir mimétique à tenter d'atteindre la force de consécration, la puissance d'évangélisation, la valeur de preuve de la foi liée au sacrifice – mais aussi, premier motif de convoitise pour l'homme de mots, la dimension performative innée au supplice enduré pour la cause. Il faut en effet comprendre qu'en contexte de persécution, le martyr est par excellence celui dont le dire est un faire, puisque le croyant qui refuse d'abjurer sa foi, de dire « le mot qui le délivre »³⁹¹, pour reprendre l'objurgation adressée selon Aragon à Péri dans sa cellule, encourt automatiquement la mort. Or, à partir de septembre 1941, on entre véritablement pour les Communistes dans une phase de durcissement de la répression consécutive à la vague d'attentats perpétrés par le PC clandestin à la fin de l'été, série initiée par celui de Pierre Georges (futur colonel Fabien) au métro Barbès. Après une brève période où les forces d'Occupation se sont contentées de désigner comme otages des notables pour les consigner quelques heures sans acte de violence à leur encontre, les représailles allemandes se focalisent en effet prioritairement sur les Communistes, les Résistants et les Juifs. Suite à la série d'actes

³⁸⁹ « Plus belle que les larmes », *Les Yeux d'Elsa*, *op. cit.*, p. 789.

³⁹⁰ « La Nuit d'août », *op. cit.*, p. 848.

³⁹¹ « Ballade de celui qui chanta dans les supplices », *La Diane française*, *OPC*, tome I, p. 1007.

terroristes dont officiers et infrastructures allemandes sont l'objet, le code des otages publié à l'instigation d'Hitler par Otto von Stülpnagel, commandant militaire de la Wehrmacht en France, désigne clairement les cibles de la répression, en demandant l'établissement de listes de noms constituées en fonction des priorités suivantes :

a) les anciens élus des organisations communistes et anarchistes, ainsi que les permanents ;

b) les personnes qui se sont adonnées à la diffusion de l'idéologie communiste par la parole ou par les actes, par exemple par la rédaction de tracts (intellectuels) ;

c) les personnes qui ont montré par leur comportement qu'elles étaient particulièrement dangereuses (par exemple, agresseurs de membres de la Wehrmacht, saboteurs, receleurs d'armes) ;

d) les personnes arrêtées pour distribution de tracts ;

e) les personnes arrêtées récemment à la suite d'actes de terreur ou de sabotage en raison de leurs relations avec l'entourage des auteurs supposés desdits actes.³⁹²

Dès lors, une traque systématique s'instaure. En cas de capture, au même titre que le chrétien affirmant sa christianité avant 311 après JC, le communiste persévérant dans son adhésion au Parti se condamne lui-même par la valeur performative que revêt une proclamation qui, compte tenu de l'évolution des circonstances, quitte le statut purement constatif pour engager des effets dans le réel. À l'inverse, la dimension performative dans ce contexte est telle qu'il pourra suffire d'abjurer sa foi pour échapper à la condamnation à mort à laquelle revient l'appartenance au Parti, l'apostasie devenant condition de la vie sauve. C'est le sens du marché offert à Péri dans sa cellule par Pierre Pucheu, ministre de l'Intérieur de Pétain, qui lui propose d'intervenir en sa faveur auprès de la Gestapo s'il désavoue les actes terroristes menés par le PC clandestin. Mettant en scène dans la « Ballade de celui qui chanta dans les supplices » la tentative de faire de Péri un renégat, Aragon rend parfaitement compte du rôle cardinal de la parole en tant que revendication ou reniement de la foi :

*On dit que dans sa cellule
Deux hommes cette nuit-là*

³⁹² Jean-Marc Berlière, Franck Liaigre, *Le Sang des communistes, les bataillons de la jeunesse dans la lutte armée – Automne 1941*, Fayard, coll. Documents, 2004, pp. 167-192.

*Lui murmurait « Capitule
De cette vie es-tu las*

*Tu peux vivre tu peux vivre
Tu peux vivre comme nous
Dis le mot qui te délivre
Et tu peux vivre à genoux »*³⁹³

Pour le martyr, vie et mort se jouent ainsi sur un mot. La force irrévocable dévolue ici au verbe ne peut qu'en imposer à l'homme de lettres. Même si la guerre consacre une écriture fondée sur l'idée d'une action du langage dans l'histoire, écriture dont la dimension pragmatique est revendiquée avec vigueur dans bien des textes de la période, on reste malgré tout enfermé dans un dire, au déficit d'incarnation manifeste. *A contrario*, comme le note Edmond Barbotin, chez le témoin « la chair se fait parole et la parole se fait chair »³⁹⁴. Le corps supplicié parle, accédant par là à une signification transcendante, tandis qu'à l'inverse le langage dépouille son innocuité en se traduisant matériellement via la sanction des stigmates et de la mort.

L'abolition de toute distance entre le croyant et sa foi fait ainsi du martyr, selon les termes du théologien, « un homme-signe, un homme devenu parole, une personne identifiée à une signification qu'elle s'est librement donnée »³⁹⁵. Une telle assomption est inaccessible au poète – il demeurera toujours un reste, l'être ne pouvant s'abolir totalement dans le verbe. Sa parole reste donc marquée au coin d'un manque d'incarnation comme de transcendance, et l'on retrouve dans le fantasme d'identification aux martyrs deux pulsions aragoniennes bien connues : le besoin de faire corps avec son objet, qu'il soit de foi ou d'amour, mais aussi ce « goût de l'absolu » qui est à Bérénice viatique et malédiction à la fois.

La conception du martyr comme voie d'accès privilégié à l'absolu est posée avec clarté par Edmond Barbotin dans son article sur le sens existentiel du témoignage : la liquidation de la personne du témoin revient selon lui en effet à la suppression de « l'individu qui est en elle et qui entravait encore son message », de sorte qu' « en

³⁹³ « Ballade de celui qui chanta dans les supplices », *op. cit.*, p. 1008.

³⁹⁴ Edmond Barbotin, « Le sens existentiel du témoignage et du martyr », *op. cit.*, p. 180.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 177.

rompant ses attaches temporelles, on délivre en elle l'absolu »³⁹⁶. D'où la dimension de « révélation », au sens apocalyptique ou eschatologique du mot, de certaines morts exemplaires. Seul le martyr « paré des prestiges de la mort », comme Aragon le souligne dans « La Nuit d'août », peut absolutiser ainsi la valeur qu'il défend et, champion hors catégorie de sa foi, accéder en retour à l'éternité symbolique du « signifié suprême qu'est la valeur »³⁹⁷. Le théologien expose méthodiquement ce mouvement de consécration réciproque, de la valeur par le témoignage d'une part, du témoin par l'excellence de la valeur d'autre part :

Vaincu en apparence, en réalité victorieux, le témoin devient signification pure ; il se situe désormais au-delà de toutes les impuretés de l'ordre empirique et apporte à la valeur une sorte de consécration définitive. Aux yeux des hommes, une valeur n'est vraiment telle, c'est-à-dire un absolu de mérite et de droit, que lorsqu'un homme est mort pour elle : seule une réalité absolue peut susciter l'hommage d'un sacrifice absolu. Aussi un témoin est-il toujours plus puissant mort que vivant.

*En retour la valeur consacre à jamais son témoin. [Il] n'est aucun achèvement supérieur à celui du martyr quant à la force et à l'universalité de signification. [La] mort donne à la personne du témoin et à son message sa plus grande expressivité. Il semble qu'après avoir suscité son témoin et l'avoir conduit au trépas, la valeur le ressuscite spirituellement, l'assume et l'éternise.*³⁹⁸

Champion consacré de sa foi par l'incarnation totale qu'il en offre, le martyr fait sa cause victorieuse. Pour jouer à armes égales avec lui sur ce terrain, la mort manque au poète – mort paradoxalement vécue dans ces circonstances comme action superlative. Dans le domaine de la force d'évangélisation également, l'écrivain est contraint d'en rabattre par rapport au supplicié dont le sacrifice revêt une dimension pragmatique très forte. Mise en œuvre du croire, le martyr en est aussi en quelque sorte la *mise en preuve*. Comme le note Michel de Certeau, il existe un lien souterrain extrêmement fort entre croire, dire et faire, dire et faire fonctionnant comme des prolongements, des applications nécessaires du croire :

Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants. Par là il noue un dire à un faire. [...] Sous cet angle, la formule indiquant

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 182.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

*au croyant sa position pourrait être : Tu le crois si tu le fais, et si tu ne le fais pas, tu n'y crois pas.*³⁹⁹

Ne *faisant* pas au sens strict du terme, le poète peut toujours être suspecté – ou *suspecter*, plus vraisemblablement – de ne pas *y croire* (ou de ne pas *y croire suffisamment*). Revenant sur le contexte d'écriture des « Martyrs » tel qu'il est restitué par l'auteur dans « Il n'y a rien au monde dont je sois plus fier », on comprend d'autant mieux désormais le mélange d'angoisse et de fébrilité qui saisit Aragon à la réception des documents envoyés par Duclos, documents assortis d'une injonction à écrire qui pose significativement le *faire* en visée ultime du processus (« *Fais* de cela un monument »). Sommation reprise de manière moins autoritaire mais tout aussi pressante par Elsa Triolet, dont les « Qu'est-ce que tu vas faire ? » scandent le récit.

*« Qu'est-ce que tu vas faire de tout cela ? » me dit Elsa. Je répondis : « Je n'en sais rien. » Jean était reparti. Nous avons parlé poésie ensemble. Peut-être que lui avait douté de moi. Faire un monument... « Qu'est-ce que tu vas faire ? » me dit Elsa. « Parce qu'il faut faire quelque chose... » Eh oui, c'était bien mon avis. Mais toucher à cette chose sacrée. Je relisais les documents. J'en avais la sueur.*⁴⁰⁰

Trois fois revient l'apostrophe d'Elsa « Qu'est-ce que tu vas faire ? », deux fois l'injonction « Il faut faire quelque chose »... La fierté d'Aragon quant au devenir d'un texte promu au rang d'outil de mobilisation contre l'opresseur en France comme à l'étranger grâce au succès d'une diffusion qui anticipait sur les « étoiles » à venir montre bien que c'est sur la scène de la pragmatique qu'il entend désormais évaluer son écriture. Elle confirme également la dimension d'épreuve de vérité revêtue par la rédaction de cet hommage.

La mise en demeure d'agir fonctionne en partie comme assignation à prouver son engagement via l'inscription dans une temporalité immédiate, le « séance tenante »⁴⁰¹ de l'action, qui entre assez nettement en conflit avec le rapport que le croire entretient traditionnellement avec la durée, rapport basé sur ce que Michel de Certeau nomme un

³⁹⁹ Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^{ème} au XV^{ème} siècle. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École Française de Rome, p. 367.

⁴⁰⁰ « Les Martyrs », *op. cit.*, p. 106.

⁴⁰¹ Cynthia Fleury, *La Fin du courage*, *op. cit.*, p. 41 : « Le courageux est celui qui comprend que le cogito moral se pratique *séance tenante*. »

*différé*⁴⁰², sensible à la fois dans la relation à autrui et dans le déploiement dans le temps – d'où une insistance assez marquée dans la religion catholique notamment sur des valeurs comme l'endurance, la patience, voire l'humilité. L'injonction à l'action est également à l'opposé de ce que Vladimir Jankélévitch nomme « l'idéal des idéologues », « avenir lointain et dont l'échéance est indéfiniment renvoyée à après-demain »⁴⁰³.

A contrario, la sommation à prendre le temps à bras le corps est le leitmotiv des Résistants. « *Hic et nunc*, voici la devise de l'homme vivant », écrit Pierre Emmanuel dès 1939 dans un article pour *Fontaine*⁴⁰⁴. Quant à Gabriel Péri, il termine ainsi sa *Lettre d'adieu*, à la veille de sa fusillade : « Je crois toujours, cette nuit, que mon cher Paul Vaillant-Couturier avait raison de dire que 'le communisme est la jeunesse du monde' et 'qu'il prépare des lendemains qui chantent'. Je vais préparer tout à l'heure des 'lendemains qui chantent'. Je me sens fort pour affronter la mort. Adieu, et que vive la France ! ». Dans la lecture que Péri fait de Vaillant, il faut être particulièrement attentif, au-delà de la reprise littérale, à l'actualisation de l'énoncé initial via le *je* et le *tout à l'heure*. Le député communiste condamné à mort répond en son nom propre, au présent, de la vérité générale énoncée sur le mode gnomique par Vaillant. Ainsi que le note Jankélévitch dans sa réflexion sur le courage comme vertu, passer à l'action revient peut-être à se formuler que « cette chose qu'il faut faire, c'est moi qui dois la faire »⁴⁰⁵.

Alors, comment pour Aragon sortir par le haut – et autrement que par la mort – de l'insoluble rivalité avec les martyrs ? En acceptant le rôle du « témoin », voire de l'apôtre, comprenant qu'en portant la nouvelle du sacrifice des suppliciés, il assure auprès d'eux une fonction certes ancillaire mais capitale, sans laquelle la puissance d'expressivité de leur calvaire s'évanouirait. Mieux : en dépassant ce rôle, pour devenir l'artisan actif d'une véritable liturgie en faveur de la foi proclamée. Ou comment surenchérir sur l'injonction de Duclos...

⁴⁰² Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », *op.cit.*, p. 363.

⁴⁰³ Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰⁴ *Fontaine*, n°5, août-septembre 1939, cité par Marie-Thérèse Eychart, notice du *Musée Grévin*, *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1526.

⁴⁰⁵ Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 228.

C'est le sens que prend le délaissement du document au profit du monument, avec la clôture en apothéose sur la figure de Gabriel Péri, un Péri comparé à Jésus face à Ponce-Pilate par notre auteur, qui conclut ce qui devait initialement se cantonner à un hommage aux martyrs de Châteaubriant par la *Lettre d'adieu* évoquée plus haut, dont il infléchit significativement les derniers mots : après avoir cité Vaillant comme le faisait Péri, il supprime de sa lettre l'actualisation de la formule à la première personne (« Je vais préparer tout à l'heure des 'lendemains qui chantent' »), passant directement des mots de Vaillant à la toute fin de la lettre (« Je me sens fort pour affronter la mort. Adieu, et que vive la France ! »), pour terminer son hommage global aux martyrs par une injonction à la cantonade : « Péri nous a dicté notre devoir : préparons des lendemains qui chantent ! ». Aragon exploite ici à plein, comme il le fera dans tout le cycle de Gabriel Péri, l'une des fonctions essentielles du martyr qu'est la fonction ecclésiologique.

Faisant de ceux de Châteaubriant, des savants du Musée de l'homme comme des étudiants qu'on retrouve « à toutes les étapes du martyrologue de l'intelligence française »⁴⁰⁶ des vecteurs de cohésion collective, l'émanation symbolique de la France résistante et du PC clandestin en lutte contre l'occupant, l'auteur militant illustre avant l'heure les mots de Jean-Paul II selon lesquels le témoignage rendu au Christ jusqu'à effusion de sang est le « patrimoine commun » des fidèles⁴⁰⁷. Prêt désormais à entrer véritablement « dans la forge du sacré », Aragon n'aura de cesse de circonscrire et de célébrer le patrimoine commun de la France debout.

⁴⁰⁶ « Le crime contre l'esprit », in *L'Homme communiste*, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁰⁷ Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994.

Troisième partie : Dans la forge du sacré : l'ère effervescente

L'année 1942 constitue un tournant décisif pour notre auteur : prenant avec « Les Martyrs » sa place d'écrivain dans la chaîne testimoniale, il accepte par la même occasion l'adoubement de Duclos, non sans ambivalence puisqu'il suit encore la voie étroite d'une éthique du témoignage réticente à l'écrasement total de l'homme par la statue. *Brocéliande* lui permet incidemment de poursuivre par le poème sa réflexion sur la dette contractée à l'égard des suppliciés, auxquels il offre avec « La Nuit d'août » une sorte de tombeau paradoxal, dérogeant à la dimension monumentale réclamée par le genre en tutoyant avec familiarité les victimes. Pour autant, le recueillement élégiaque est une tonalité mineure du texte, et ce passage représente un moment isolé dans un poème narratif fortement vectorisé, à vocation prophétique et programmatique, débouchant sur la libération de l'homme et la célébration de l'avenir. En écrivant *Brocéliande*, Aragon est délibérément et définitivement entré dans la « forge du sacré », avec une conscience très vive de la nécessité de puiser aux ressources du mythe pour aider les Français à se hausser au niveau des exigences de l'heure.

I. Attitude croyante et force motrice

On a constaté en analysant la dimension prophétique de ce recueil combien le référentiel religieux qu'il exploite était matériau bon conducteur, pour être l'émanation du fonds culturel le plus archaïque, le plus commun, le plus inconscient. Sans imposer un contenu de pensée proprement religieux au sens des religions instituées, il s'agit pendant ces années difficiles de faire fond sur ce que seule la croyance au sens large semble pouvoir offrir : une capacité de mobilisation et une force motrice inégalées. On se réfère ici aux analyses fondatrices de Durkheim dans son œuvre majeure, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, où il caractérise la foi comme étant « avant tout chaleur, vie, enthousiasme, exaltation de toute l'activité mentale, transport de l'individu au-dessus

de lui-même »⁴⁰⁸. Généralisant son propos en 1914 dans un article où il commente son propre livre, « Le Sentiment religieux à l'heure actuelle », il s'interroge sur la nature des « idéaux religieux » dans leur acception la plus large pour reprendre une distinction fondamentale :

*La religion n'est pas seulement un système d'idées, c'est avant tout un système de forces [...]. La vie religieuse implique l'existence de forces très particulières. [R]appelant un mot connu, je me contenterai d'en dire que ce sont ces forces qui soulèvent les montagnes. J'entends par là que quand l'homme vit de la vie religieuse, il croit participer à une force qui le domine, mais qui, en même temps, le soutient et l'élève au-dessus de lui-même. [...] En un mot, la caractéristique de la religion, c'est l'influence dynamogénique qu'elle exerce sur les consciences.*⁴⁰⁹

*[La] vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore, c'est un homme qui peut davantage.*⁴¹⁰

Si Durkheim valorise le sentiment religieux au sens large, c'est pour « l'élan à agir » qu'il suscite, pour l'incitation au dépassement qu'il représente. On quitte le domaine de la pensée ou de la connaissance pour gagner le plan pragmatique : c'est donc pour les résultats qu'il permet d'atteindre, pour sa fonction existentielle aussi, qu'il faut selon Durkheim lui accorder le plus grand intérêt. Le philosophe empiriste William James suit le même chemin, invoquant dans *La Volonté de croire* la « légitimité de l'attitude croyante »⁴¹¹, qu'il réhabilite au vu de son impact sur le réel, la croyance débouchant spontanément, selon lui également, sur l'action. On soulignera que James accepte le besoin de croire en tant que tel sans éprouver la nécessité de maquiller les options offertes à la croyance des atours de la rationalité. Consécutive à un grave effondrement intérieur, une dépression qui lui imposa une révision fondamentale de son mode de relation au monde, sa réflexion sur l'attitude croyante témoigne d'une conscience profonde du lien

⁴⁰⁸ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], PUF, coll. Quadrige, 1960, p. 607.

⁴⁰⁹ « Le Sentiment religieux à l'heure actuelle », *Archives de sociologie des religions*, n°27, 1969, p. 74-75.

⁴¹⁰ *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 595.

⁴¹¹ William James, *La Volonté de croire* [1916], Éditions Les Empêcheurs de tourner en rond, 2005, p. 39.

qui unit l'ordre de la foi à celui de l'action. Position mature résultant d'un difficile cheminement intérieur, sa défense de la croyance est ainsi bien loin de la complaisance coupable aux apparences ou à l'illusion incriminée pour sa prétendue légèreté par toute une pensée occidentale par ailleurs imbuë d'une quête de vérité dont les effets inhibiteurs sont évidents.

Propre à la pensée empiriste, l'accent mis sur le résultat est nécessairement au cœur de toute écriture soucieuse de ses effets sur le réel. James insiste significativement sur ce qu'il nomme le *terminus ad quem* de sa pensée, par opposition aux penseurs classiques qui valorisent essentiellement le *terminus a quo* : « Nous n'avons pas à chercher d'où provient l'idée mais où elle conduit », écrit-il, considérant « qu'un arbre se connaît à ses fruits »⁴¹². C'est précisément cette ambition qui semble avoir guidé Aragon, ambition qui consonne avec le souci d'efficacité pratique inhérent à la pensée marxiste, tout comme la « chaleur » évoquée par Durkheim préfigure dans le registre de la métaphore ce qu'un penseur comme Ernst Bloch a pu nommer dans *Le Principe Espérance* le « courant chaud » du marxisme, faisant référence à la dimension affective inhérente à l'engagement communiste et à ce qu'il nomme le « pathos du but », sans lequel la pensée marxiste se réduirait selon lui à un économisme.

Faisant preuve avec *Brocéliande* d'un syncrétisme parfois étourdissant au service de ce « pathos du but » qu'il s'agit de susciter chez le plus grand nombre, animé par le double défi de dépasser les clivages et de déjouer la censure, Aragon puise à tous les répertoires pour alimenter ce qu'Emilio Gentile dans *Les Religions de la politique* qualifie à la suite de Durkheim d'« état psychologique d'effervescence par lequel un individu se transcende lui-même en s'immergeant dans la collectivité à travers la foi dans des croyances communes ». Loin de constituer un réconfort fallacieux et facile en période troublée, un refuge solipsiste dans un univers de chimères, les « croyances communes » qu'Aragon entreprend d'y fortifier ont bien pour terminus le temps présent, et la nécessité d'y inscrire une action qui soit « dépassement de soi », au sens d'exploit individuel comme de renoncement aux intérêts égoïstes. Dans cette acception, le recours au mythe n'est aucunement évasion, révolte contre le « moment historique », comme le pointe

⁴¹² *Ibid.*, p. 52.

Mircea Eliade⁴¹³ et contrairement à ce qu'y voient parfois ses détracteurs qui considèrent son ancrage dans le passé comme une échappée, la manifestation d'une sécession d'avec l'Histoire. Au contraire, il fonctionnera comme dispositif à même de fournir un appui identitaire permettant à ceux qui y adhèrent de « se laisser dicter par lui, consciemment ou inconsciemment, les conduites pratiques de l'existence », selon les mots de Philippe Lacoue-Labarthe⁴¹⁴. Le détour par le mythe peut donc être, paradoxalement, le chemin d'une réinscription dans l'Histoire.

II. Un programme : les mythes « remis sur leurs pieds »

C'est une démarche consciente et tout à fait concertée qu'Aragon met en œuvre au service de cette entreprise : il l'explique avec une grande netteté en revenant sur son questionnement d'alors dans l'exposé rétrospectif qu'il fournit une fois la guerre terminée pour expliquer son parcours, « De l'exactitude historique en poésie ». Ce long essai dont les nombreux méandres recèlent des trésors d'analyse autoréflexive offre également une étude philosophique certes embryonnaire mais d'une très haute tenue sur la nature des liens existant entre mythe et Histoire, où l'on voit Aragon fouler un terrain qui sera ultérieurement défriché et balisé notamment par Hans Blumenberg, théoricien du mythe comme préfiguration.

Écoutons donc la leçon d'Aragon, en prêtant la plus grande attention aux différents ingrédients de son programme, qu'il présente comme le « plan » qu'il s'est « proposé de développer » :

[...] aux mythes de la race opposer les images de la Nation, reprenant ainsi, dans un autre domaine, la leçon donnée par Maurice Thorez à une des assises de mon parti, à Montreuil, à la veille de la guerre. Sans doute ne peut-on considérer que comme mythiques ces personnages et ces lieux où la fantaisie à l'histoire se mêle et se démêle sans cesse dans une bonne part de notre littérature médiévale, que tous les peuples d'Europe, Allemands en tête, ont pillée. Mais mythiques au sens initial français du mot, qui ne préjuge pas de l'emploi nazi des mythes. Et si Tristan, le français Tristan de Laonnois, relève du mythe, et sa lutte contre le Morhaut d'Irlande, et le boire d'amour, et l'histoire des deux Yseult,

⁴¹³ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, coll. Idées, 1957, p. 34.

⁴¹⁴ Philippe Lacoue-Labarthe, « De Hölderlin à Marx : mythe, imitation, tragédie », *Labyrinthe*, n° 22, mars 2005.

*tout comme Roland, Lancelot, Perceval ou Renaud, il n'en demeure pas moins qu'ils sont de notre héritage, et qu'en eux il nous appartient de nous reconnaître, de reconnaître le courage et les hauts faits de la France et de son peuple, d'éclairer ces images anciennes de la réalité moderne de l'héroïsme français. Les mythes remis sur leurs pieds ont force non seulement de faire rêver, mais de faire agir, de donner à l'action et aux songeries de chez nous cette cohésion, cette unité qui paraissaient alors, en 1941, si hautement désirables.*⁴¹⁵

Une lecture vigilante nous permet de repérer les aspects les plus saillants de la stratégie aragonienne, qui dénote d'une appréhension assez spontanée du terrain sur lequel les choses se jouent et des contraintes à prendre en compte pour faire naître et nourrir la foi tant attendue. Nul doute que, par-delà un goût natif pour le mythe dont témoigne l'œuvre surréaliste, le militantisme des années 30 ait sensibilisé notre auteur à la forme propre à la pensée mythique mise au service du politique, quand bien même son exploitation n'était alors pas ouvertement revendiquée.

Faisons de cet extrait une manière de feuille de route pour exposer la démarche d'Aragon. On note d'abord, en suivant l'ordre du texte, que l'accent portera sur la notion de « Nation », la démarche s'inscrivant dans l'approfondissement du virage français pris par le PCF. On observe ensuite que le vocable « mythe » fonctionne de manière générique et comme par défaut (« sans doute ne peut-on considérer que comme mythiques », etc.), l'auteur semblant se résoudre avec difficulté à recourir au terme, fortement connoté péjorativement par l'emploi dévoyé qu'en a fait l'ennemi, dont on comprend qu'il a presque réussi à en confisquer l'usage. La préemption nazie (« les mythes de la race ») pèse si lourd qu'Aragon ne prétend lui opposer au premier chef que des « images » (« les images de la Nation »), avant d'assumer de disputer aux Nazis le terrain du mythe. La mention de personnages et de lieux souligne quant à elle la nécessité de faire entrer dans la forge du sacré des référents tant humains que géographiques. D'emblée ces éléments considérés comme mythiques sont présentés comme ressortissant à un ensemble composite nourri de chassés-croisés successifs entre « histoire » et « fantaisie », donc sujet à la variation, à l'amplification, à l'évolution. Apparaît à cette occasion la dimension joueuse du mythe, le rapport non contraignant qu'il entretient à la fois avec lui-même et avec son référent historique avoué – jeu qui le rend éminemment malléable, voire

⁴¹⁵ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 864.

manipulable en fonction des objectifs qu'on lui assigne (Aragon distinguant ici assez spécieusement entre un « sens initial français du mot » et « l'emploi nazi des mythes »).

On comprend également qu'il doit en partie sa force de mobilisation au rapport qu'il entretient avec la temporalité, notamment avec des époques présentées comme matricielles ou héroïques, et à la capacité de réinscription dans une lignée qu'il est à même de fournir à un collectif en déshérence. Invitant le groupe meurtri à se mirer dans la vignette offerte par un passé plus glorieux, il l'incite à se hausser jusqu'à lui. En ce sens, le mythe recoud ce qui dans le temps a pu faire déchirure, tout comme il fédère dans le présent les forces dispersées pour leur donner « cohésion » et « unité ». Et, significativement, il n'oppose pas rêve et action mais les combine, Aragon faisant de l'action la fille naturelle du rêve, non de la réflexion logique ou de la connaissance.

Enfin, si le mythe est ainsi dit par Aragon « remis sur ses pieds », outre dans la perspective de correction de l'usage qu'en faisaient les Nazis, c'est probablement en référence à la nécessité avancée par Marx de remettre l'image « sur ses pieds » pour accéder à l'entendement de la réalité débarrassée de l'idéologie, le processus de la connaissance ne pouvant opérer selon lui que par le prisme d'un renversement de l'ordre du monde. Les métaphores issues des sciences naturelles et des sciences physiques convoquées par Marx, celle de l'image rétinienne et de la lentille optique, illustrent le fonctionnement de cette dynamique, qui subordonne la connaissance à une sorte de retournement⁴¹⁶. Il n'est pas impossible que cette allusion à la lettre même de l'œuvre de Marx fonctionne comme une profession rétrospective d'orthodoxie marxiste à destination de tous ceux qui, dans son camp même, ne partageaient pas les vues d'Aragon quant aux stratégies d'engagement qui devaient être celles de l'intellectuel communiste.

1. Un pari subversif

Il est temps maintenant de nous attarder davantage sur les différents aspects du « plan » à la fois vigoureux et original que nous venons brièvement de déclinier.

⁴¹⁶ « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient, et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vue directement physique. » (Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1968, p. 88.)

Soulignons d'abord que ce programme, extrêmement circonstancié et parfaitement cohérent dans son fonctionnement, n'est évidemment pas le fruit de la génération spontanée, mais l'aboutissement de toute la réflexion d'Aragon depuis le début de la guerre et, plus en amont, de son questionnement sur la marge d'action de l'écrivain dans la lutte antifasciste, et sur les « armes » à disposition du poète aux heures sombres de l'Histoire. La question n'a rien de nouveau – c'est celle d'Hölderlin, qu'Aragon reprendra avec amertume dans *Blanche ou l'oubli* : « Wozu Dichter in dürftiger Zeit ? » Ce fil conducteur alimente aussi bien « La Rime en 1940 », « Arma virumque cano » que « La Leçon de Ribérac », les trois essais des années de guerre, mais c'est bien dès les années 30 que cette interrogation a infusé la pensée de l'auteur, notamment suite à la lecture d'un article de Brecht pour la préparation du numéro 32 de *Commune* (avril 1936), « un des textes qui, en ce temps-là, ont joué pour [lui] un rôle [qu'il n'a] jamais avoué », écrira-t-il en 1977 dans *L'Œuvre poétique*, dans un court hommage intercalé entre ses propres discours et productions de l'année 36, « Rolland et Brecht. Pour ne pas quitter avril »⁴¹⁷. Il reconnaît avoir songé longtemps à l'article de Brecht, plus tard, sous l'Occupation de la France par les armées de celui que le dramaturge avait dû fuir, se demandant « comment faire ? comment dire ? au besoin, comment mentir pour dire le vrai ? », désespérant de ne pouvoir demander alors à l'auteur allemand « comment tromper ceux qui sont la force pour donner la force à ceux qui ne savent pas que la force est en eux ». Mais citons l'extrait de Brecht qu'Aragon donne à lire dans *L'Œuvre poétique* :

Quiconque veut, de nos jours, combattre le mensonge et l'ignorance doit surmonter au moins cinq difficultés.

*Il doit avoir le courage d'écrire la vérité, bien qu'elle soit partout étouffée, posséder la clairvoyance pour la reconnaître, bien qu'elle soit partout camouflée, connaître l'art d'en forger une arme et savoir choisir ceux entre les mains desquels elle peut devenir efficace ; il doit aussi avoir la ruse de leur transmettre la voix de la vérité. Ces difficultés sont énormes pour ceux qui écrivent sous le règne du fascisme, mais elles subsistent également pour ceux qui ont été chassés ou qui ont fui, ainsi que pour les écrivains des pays de libertés démocratiques.*⁴¹⁸

⁴¹⁷ « Rolland et Brecht. Pour ne pas quitter avril », *OP*, tome VII, p. 97.

⁴¹⁸ *Ibid.*

Préfigurant toute la réflexion sur la contrebande, ou « art de faire naître les sentiments interdits avec les paroles autorisées »⁴¹⁹, cet article est d'une importance capitale pour qui veut comprendre le recours massif aux mythes et le jeu avec « l'exactitude historique » qu'Aragon s'autorise aux plus sombres heures de la défaite. Tôt confronté à l'oppression, Brecht aura pu tenir lieu d'éclaireur.

Cet appui est d'autant plus important que, dans le contexte des premiers temps de l'Occupation, ni le recours aux mythes ni la pratique de la contrebande ne vont de soi : il importe de le rappeler pour restituer toute leur audace à l'initiative et à la trajectoire d'Aragon, banalisées par leur succès. Gardons-nous de l'illusion rétrospective de l'évidence d'un tel choix. Le mythe, on l'a vu, a été capturé, capté par l'ennemi, à tel point que le mot même paraît douteux, ce dont témoigne la prose sinueuse d'Aragon. Quant à la contrebande, c'est-à-dire le principe de publications qui fassent le pari conjoint de l'expression de la vérité et de la diffusion légale dans l'optique de toucher la plus grande audience possible, elle est très loin de faire l'unanimité dans les rangs des intellectuels communistes de la zone occupée, au motif que « littérature légale veut dire : littérature de trahison », comme le proclame l'éditorial du premier numéro de *La Pensée libre* publié en février 1941⁴²⁰. Pour avoir fait paraître des poèmes dans des journaux « autorisés », Aragon est suspect dans son propre parti, ce que révèlent certaines archives soviétiques préconisant de le surveiller.

2. Politzer/Aragon, courant froid contre courant chaud

Sur la question du mythe comme sur celle de la publication, légale ou non, la position d'Aragon est très exactement antagoniste de celle de Georges Politzer, philosophe matérialiste qu'il vient rencontrer avec Elsa Triolet à Paris à l'été 1941 afin de tenter de mettre en œuvre une politique cohérente de Résistance des intellectuels dans les deux zones. De fait, c'est à Politzer qu'Aragon expose le programme d'exploitation des mythes que nous venons de citer, et s'il rappelle qu'il attendait anxieusement l'avis

⁴¹⁹ Aragon, *La Lumière de Stendhal*, *op. cit.*, p. 114.

⁴²⁰ « [...] Toutes les publications légales qui existent en France sont ou bien l'émanation directe des autorités d'occupation, ou bien elles ne paraissent que sous son contrôle et sous sa direction. [...] une seule pensée peut s'exprimer en France légalement : la PROPAGANDE en faveur de la soumission » (« Notre Combat », éditorial, *La Pensée libre*, n° 1, février 1941, pp. 1-7).

de « ce philosophe qui ne séparait jamais la pensée de l'action »⁴²¹ quant au projet qui était le sien de se réapproprier la « valeur incantatoire pervertie »⁴²² que les Allemands avaient donnée au fonds mythique, c'est que le philosophe rationaliste était à la fois l'un des adversaires les plus farouches de l'idée de publication légale et l'un des analystes les plus critiques de la pensée mythique⁴²³.

Rappelons que Georges Politzer est avec Jacques Decour et Georges Solomon l'un des fers-de-lance de la Résistance universitaire, dont il crée l'un des premiers réseaux dès septembre 1940, et qu'il est aussi à l'initiative de la parution de *L'Université libre* (dénonçant l'emprisonnement du scientifique Paul Langevin) et de *La Pensée libre*, qui figurent au nombre des premières publications résistantes de la France occupée. Il a publié avant-guerre dans le premier numéro de *La Pensée* (avril-mai-juin 1939) un article remarqué contre le fascisme et le « nouveau mythe » du racisme, « La Philosophie et les mythes », dans lequel il dénonce vigoureusement la « transposition des rapports réels en rapports fantastiques » à l'œuvre dans la mystique nazie, stigmatisant le germe régressif présent selon lui dans toute pensée construite sur le mythe. Face au « fait brutal d'un retour offensif de l'obscurantisme »⁴²⁴, il prône le recours à la philosophie rationaliste alimentée par la pensée scientifique, dans la lignée de Descartes et des Philosophes des Lumières, et se place sous l'égide du geste fondateur de Platon chassant le poète de la Cité, au livre III de *La République*.

Précisons afin de replacer la querelle du mythe dans une perspective historique que le refus formulé par le philosophe de voir *philosophia* devenir *ancilla fabulae* après avoir été *ancilla theologiae* est représentatif de tout un courant de pensée inspiré par une lecture un peu étriquée de Platon, qui focalise sur la disqualification originelle du mythe comme anti-rationnel ainsi que sur l'opposition frontale entre *muthos* et *logos*. Là où Aragon distingue très nettement entre « les mythes, ces honnêtes ressorts du théâtre

⁴²¹ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 864.

⁴²² *Ibid.*, p. 865.

⁴²³ Sur l'analyse des forces en présence dans le champ littéraire et de leurs relations complexes au début des années d'Occupation, on se reportera avec profit à l'ouvrage de Gisèle Sapiro, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Arthème-Fayard, 1999.

⁴²⁴ Georges Politzer, « La Philosophie et les mythes », *La Pensée*, n° 1, avril-mai-juin 1939, pp. 15-38. Consultable sur *Interdisciplinarité*, Paul-Éric Langevin, < <http://interdisciplinarite.blogspot.com/2015/08/la-philosophie-et-les-mythes-par.html> >.

intellectuel que porte en lui tout rêveur », et la « fortune politique » qui les a rendus suspects, les Nazis s'étant « emparés d'eux pour en faire des leviers politiques, des trompe-l'œil du peuple, des feux de naufrageurs pour les nations »⁴²⁵, Politzer, lui, voit dans le mythe lui-même un mode de pensée intrinsèquement vicié.

Le combat mené par Politzer contre la propagande nazie par le mythe culmine après un discours prononcé à Paris fin novembre 1940 par l'idéologue nazi Alfred Rosenberg, dans la salle des séances de la Chambre des Députés, discours plus tard publié sous le titre de « Sang et or ». Politzer publie ainsi au numéro un de *La Pensée libre* un article intitulé « L'obscurantisme au XXème siècle » dans lequel il dénonce « les prophéties de M. Rosenberg », déconstruisant en philosophe matérialiste la rhétorique de celui qu'il nomme « l'impresario-du-Mythe-immémorial-qui-éclaire-de-sa-flamme-à-nouveau-jaillie-le-sens-caché-des-millénaires »⁴²⁶, dans l'objectif clairement revendiqué d'en rendre manifeste le fond mythique sous les prétentions scientifiques et rationnelles.

Aragon ne manque pas d'en faire état dans « De l'exactitude historique en poésie », évoquant son « cher Georges Politzer », dont il ne pouvait imaginer à l'été 1941 qu'il serait fusillé au Mont Valérien en mai 1942 – d'où la place qu'il occupe avec Timbaud, Semard, Sampaix et Péri dans le cortège des victimes de « La Nuit d'août », sous la figure du « philosophe aux cheveux roux ». Le poète salue « l'homme au monde qui avait le mieux dénoncé le mensonge des mythes hitlériens, de leur utilisation pour la domination de l'homme par la brute » et, imputant à l'un le titre de l'autre dans une erreur lourde de sens, il rend hommage à son « admirable pamphlet *Sang et or*, où est démontée la machine des nuées dont les bourreaux essayaient d'entourer leurs échafauds »⁴²⁷.

Ce panorama dressé, on perçoit mieux la dimension subversive de l'orientation choisie par Aragon, dans l'absolu comme au sein de son propre Parti qui, quoiqu'en ordre très dispersé en 1941 encore, est loin de miser sur le mythe. On pourrait identifier dans cette opposition entre deux orientations exclusives l'une de l'autre, assez

⁴²⁵ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 863.

⁴²⁶ Georges Politzer, « L'obscurantisme au XXème siècle » [1941], *La Pensée libre*, n° 1, < <https://www.marxists.org/francais/politzer/works/1941/obscurantisme.htm> >, page consultée le 13 mai 2016.

⁴²⁷ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 863.

schématiquement certes mais non sans une certaine vérité, l'incarnation du « courant froid » et du « courant chaud » du marxisme, et ce n'est pas le moindre des mérites d'Aragon d'avoir fait le pari du mythe « remis sur ses pieds », et d'avoir compris que les forces de l'imaginaire, bien dirigées, étaient plus motrices que les arguments de la seule raison. Le discrédit rationaliste qui pèse sur le mythe est une constante au fil de l'Histoire, on l'a dit, et il est assez significatif de constater que les acteurs de cette disqualification échangent parfois leurs places au gré des circonstances dans un effet de tourniquet révélateur de l'enjeu réel du rejet du mythe : la confiscation de la posture d'autorité que confère le savoir. Est alors qualifié de mythe, indépendamment d'un contenu spécifique, tout ce qui procède d'un rapport au monde à la fois moins autoritaire, moins exclusif et moins soucieux de sa propre légitimation. Paul Ricœur explique ainsi que le refus rationaliste du mythe, d'abord endossé par les apologistes chrétiens à l'égard du paganisme, attitude encore accentuée une fois la religion normée et corsetée par la théologie, se retourne contre le christianisme lui-même avec le rationalisme des Lumières au XVIIIème siècle, puis le positivisme au XIXème. Inscrite dans cette filiation dont elle est l'héritière, la critique marxiste du mythe prolongerait cette entreprise d'« exorcisme du mythe par la raison »⁴²⁸.

Par son parcours, Politzer était tout indiqué pour porter cette critique, son cheminement en faisant assez spontanément un représentant du « courant froid » du marxisme. Jeune révolutionnaire hongrois émigré en France où il passe l'agrégation de philosophie, professeur de lycée, il s'inscrit par ses publications des années 30 dans le rejet de la philosophie idéaliste pour finir par opter, en tant que membre du PCF, pour l'économie politique, branche alors considérée comme la plus prestigieuse dans la hiérarchie interne du Parti. *A contrario*, la réhabilitation par Aragon aux heures sombres de l'Histoire de France de ce que Blumenberg nommera bien des années plus tard « la raison du mythe »⁴²⁹ témoigne de son rejet du dogmatisme basé sur l'absolutisation du *logos* comme voie exclusive d'accès au sens, position cohérente à un double niveau en ce qui le concerne : d'une part parce qu'elle l'inscrit dans le droit fil de la revalorisation surréaliste du mythe par rapport aux prétentions hégémoniques de la raison (on pense à

⁴²⁸ Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, 3. Le Seuil, coll. La couleur des idées, 2013, p. 186.

⁴²⁹ Hans Blumenberg, *La Raison du mythe*, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2005.

la fin de la « Préface à une mythologie moderne »), et d'autre part par tout ce qu'elle suppose de prescience innée des besoins propres à « l'attitude croyante » – disposition qui lui était vraisemblablement plus spontanément accessible qu'à Politzer.

Pour « donner la force à ceux qui ne savent pas que la force est en eux », il semble plus efficace de proposer le mythe plutôt que d'imposer la raison, d'en appeler aux projections imaginaires des lecteurs et de recenser parmi elles celles qui sont susceptibles de porter le ferment d'une action à venir, plutôt que de recourir à un cheminement présenté comme intégralement rationnel et construit pour ainsi dire de l'extérieur, hors sol, sans prise en considération de l'état affectif, psychique, intellectuel, du récepteur. Il s'agit d'identifier, pour une stratégie de mobilisation optimale, ce que le philosophe William James nomme des « hypothèses vivantes » :

Nous appellerons hypothèse tout ce qui est proposé à notre croyance ; et nous distinguerons parmi les hypothèses celles qui sont en quelque sorte vivantes de celles qui sont mortes. [...] La vitalité ou le défaut de vie d'une hypothèse n'expriment point des propriétés intrinsèques, mais un rapport entre l'hypothèse et chaque penseur individuel, elles se mesurent à la volonté d'agir qu'elles provoquent. Dire d'une hypothèse qu'elle possède le maximum de vie, c'est dire qu'elle dispose à agir irrévocablement. Pratiquement, cela s'appelle une croyance ; mais il y a déjà quelque tendance à croire partout où il y a quelque tendance à agir.⁴³⁰

Élire des hypothèses vivantes suppose donc de parvenir à analyser les projections mentales d'un collectif, à délimiter le fond fantasmatique infra-rationnel qui les baigne comme une eau-mère afin de lui proposer, selon la formule de Claude Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, des arrangements qui « actualisent des possibles »⁴³¹. À la dimension autoritaire du savoir se substitue l'aspect éminemment relationnel, dialogique de l'option proposée à la croyance, qui ne trouve son incarnation complète qu'une fois reçue et « dépassée » par l'adhésion du récepteur. C'est à cette entreprise que s'attelle Aragon.

Il faut préciser que lorsqu'il fait le voyage de Paris pour rencontrer Politzer et lui soumettre son « plan », affirme-t-il en 1946, il a déjà largement commencé à mettre en œuvre le programme de promotion de la France par le mythe qu'il lui expose. En

⁴³⁰ William James, *La Volonté de croire*, op. cit., p. 40.

⁴³¹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 49.

témoignent aussi bien nombre de poèmes des *Yeux d'Elsa* que la théorisation formulée dans « La Leçon de Ribérac ou l'Europe française » quant au rôle de la France au XII^e siècle comme modèle pour l'Europe – essai qu'il qualifie en 1946 de « tentative de réclamer notre héritage à la fois de l'histoire et des légendes »⁴³² et qu'il utilise dans sa discussion avec Politzer puisqu'il précise le lui avoir apporté à l'appui de son argumentation. Son plan est alors approuvé par le philosophe, à en croire le poète, non sans commentaire ou infléchissement, Politzer conseillant à Aragon d'approfondir le thème du « héros français », à peine esquissé dans « La Leçon de Ribérac ». Aragon veut rétrospectivement voir dans cet échange l'une des matrices de *Brocéliande*, de nombreux poèmes de *La Diane française* comme de « La Conjonction Et », essai sur lequel nous reviendrons. C'est donc bien une sorte de dialogue ou de « conversation » (Aragon) qui se noue alors entre les deux hommes – échange qui, s'il semble avoir été fécond bien au-delà de la discussion de juillet 1941, a vraisemblablement débuté, par articles interposés, très en-deçà.

En effet, la disqualification du mythe, que l'on peut percevoir comme un « effet secondaire » de l'affirmation de la préséance de la philosophie par rapport à la littérature, n'est pas le seul point d'achoppement entre les deux hommes. Sur le mythe, on l'a vu, Aragon semble à la fois contrer et dépasser Politzer. Mais leurs divergences théoriques en la matière se répercutent sur leur rapport à l'Histoire, dont on sait le rôle fondamental chez Marx en tant qu'outil réflexif de prise de conscience de soi pour les peuples.

3. « Europe française » et lecture mythique de l'Histoire

Au-delà du *topos* représenté par l'*Historia magistra vitae* cicéronien, interprété dans son acception étroite comme la nécessité d'imiter les grands hommes, si l'Histoire est bien « préceptrice », c'est qu'elle peut faire penser et faire agir, au présent, donc fonctionner comme modèle spéculatif ayant un rôle à jouer dans la confection de l'avenir. Ainsi que le note Reinhardt Koselleck dans *Le Futur passé*, il n'y a Histoire « que lorsqu'on remarque l'enchaînement secret de ce qui fut et de ce qui sera et que l'on

⁴³² « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 864.

apprend à composer l'Histoire à partir de l'espoir et du souvenir »⁴³³. Le mouvement rétrospectif de recapture historique est donc d'une importance capitale aux heures sombres de la destinée des peuples, afin de leur permettre de puiser dans leur réserve de modèles propre des schèmes d'action convaincants, à même de fonctionner comme nouveaux vecteurs de cristallisation identitaire collective.

Si, en bons marxistes, Aragon et Politzer partagent sans aucun doute cette conception de l'Histoire, leurs divergences se traduisent néanmoins dans leurs choix respectifs de ce que l'on pourrait nommer la matrice historique de la grandeur de la France. En effet, si l'on étudie le contenu de « La Leçon de Ribérac ou l'Europe française », article initialement paru dans *Fontaine* en juin 1941 avant d'être repris dans *Les Yeux d'Elsa*, à l'aune d'un essai antérieur de Politzer, « La Philosophie des Lumières et la pensée moderne », écrit en juillet 1939 à l'occasion du 150^{ème} anniversaire de la Révolution française, célébré en grande pompe par le PCF suivant le virage national alors de saison, on s'aperçoit qu'Aragon parvient, en faisant remonter au XII^{ème} siècle la « gloire » de la France, à surenchérir sur le philosophe dans l'ordre de l'ancienneté du prestige national. Là où Politzer mettait en valeur, à la suite d'Engels, la « brillante école de matérialistes français qui firent du XVIII^e siècle en dépit de toutes les victoires terrestres et navales remportées par les Allemands et les Anglais, un siècle éminemment français, avant même qu'il fut couronné par la Révolution française », et soulignait en la matière le rôle « d'héritiers véritables et de seuls continuateurs, au sens historique du mot »⁴³⁴ des communistes, Aragon fait remonter la généalogie du rayonnement national au statut particulier de la France dans la deuxième moitié du XII^{ème} siècle, illustré par le génie de sa littérature par-delà les déchirures linguistiques et territoriales mais aussi par les valeurs propres au héros courtois qu'il présente comme ancêtre des Lumières.

La France connut cette gloire, cet orgueil immense d'envahir poétiquement l'Europe, c'est alors qu'elle fut pour la première fois la France

⁴³³ Reinhardt Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 310.

⁴³⁴ Georges Politzer, « La Philosophie des Lumières et la pensée moderne » [1939], *Études marxistes*, n° 2, 1^{er} trimestre 1989, < https://www.marxists.org/francais/politzer/works/1939/phi_lumieres.htm >.

*européenne, comme elle devait le redevenir au dix-huitième et au dix-neuvième siècle par l'expansion de la philosophie des Lumières.*⁴³⁵

Le tour de force est triple : ajouter six siècles d'existence à la lignée prestigieuse dont les hommes du temps présent peuvent s'enorgueillir de descendre, remontant toujours plus loin dans l'assignation de l'origine glorieuse; élargir l'assiette de la réception par le choix d'une époque certes moins connue mais aussi plus fédératrice car moins sujette aux appropriations politiques partisans, donc permettre à davantage de lecteurs de se reconnaître dans l'héritage ; substituer à une référence d'ordre philosophique un legs de nature essentiellement poétique, tant au niveau de la forme (Aragon voyant dans le XIII^e siècle le creuset de la langue française) que des thématiques (le héros épique, la morale courtoise).

Là où le point historique d'aimantation choisi par Politzer risque potentiellement d'exclure (les non communistes notamment), celui qu'élit Aragon intègre, embrasse : Politzer assigne, Aragon transcende. Là où le philosophe cherche à légitimer, le poète veut faire rêver, la voie qu'il emprunte misant sur le « viatique nécessaire et grisant »⁴³⁶ de ce qu'il nommera dans *La Mise à mort* « l'énorme trésor des fictions par quoi depuis toujours rêvent les hommes »⁴³⁷. La différence – ou la concurrence – des références originelles rejoue donc la querelle du mythe sur le terrain de l'Histoire, à moins plus vraisemblablement qu'elle ne décline sur le terrain même du mythe, en l'espèce du choix de l'origine fantasmatique, la rivalité philosophie/littérature.

On est bien ici en effet au carrefour de l'Histoire et de la légende, sur ces terres improbables où « la fantaisie à l'histoire se mêle et se démêle sans cesse », pour citer Aragon exposant son « plan ». Fonctionnant fréquemment comme récit des origines disant « comment quelque chose est né », le mythe n'est pas sans entretenir un commerce étroit avec le temps. Il revêt bien souvent selon les spécialistes une fonction d'instauration. Et si, à en croire Paul Ricoeur, « il n'y a mythe que si l'événement fondateur n'a pas de place dans l'histoire, mais dans un temps d'avant l'histoire »⁴³⁸, dans

⁴³⁵ « La Leçon de Ribérac ou l'Europe française », *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 811.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *La Mise à mort*, « La digression renversée ou le miroir comme roman », *OR*, tome V, *op. cit.*, p. 202.

⁴³⁸ Paul Ricoeur, Encyclopédie Universalis, article « Mythe ».

quelque *in illo tempore* magnifié, la lecture emphatique du siècle des Lumières qui est celle de Politzer suffit à le faire sortir du cours prosaïque de l'Histoire, donc à l'inscrire dans un hors-temps fabuleux, d'autant plus mythique que son apport aurait été selon lui « escamoté » (« La réaction a tout fait pour escamoter les idées qui dominent le siècle des Lumières »⁴³⁹). Par ailleurs, comme le souligne encore Eliade, « c'est essentiellement le rapport de notre temps avec ce temps qui constitue le mythe », un mythe vivace relevant peu ou prou, en tant que dispositif de croyance, de « l'hypothèse vivante » définie par William James. Au-delà de son contenu intrinsèque propre, le mythe fonctionne donc comme dispositif de mise en relation. La filiation établie par Politzer entre les philosophes matérialistes et les communistes, dont il fait les prétendants exclusifs à l'héritage des Lumières, est ainsi en elle-même révélatrice d'un processus de mythification.

La référence élue par Aragon semble évidemment satisfaire davantage aux besoins de la fonction, le caractère lointain et presque fantastique de l'ère médiévale incarnant mieux que le XVIIIème siècle pour un récepteur profane ce « temps d'avant l'histoire » propre aux récits des origines. En saluant cette « période extraordinaire » comme celle où « toutes les valeurs qui domineront, créeront l'expression occidentale, jusqu'à l'époque moderne, surgissent en France, dans ce creuset merveilleux où tant de fois les invasions vinrent mêler leurs laves »⁴⁴⁰, le poète forge un mythe fondateur particulièrement convaincant: l'accent mis sur la dimension inaugurale est doublé du caractère prodigieux de l'époque élue comme matricielle. Il ratifie totalement la définition de Mircea Eliade :

*Le mythe raconte une histoire sacrée ; il raconte un événement qui a eu lieu dans un temps immémorial, le temps fabuleux des commencements. Autrement dit le mythe raconte comment une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution...*⁴⁴¹

Au-delà de son contenu intrinsèque de mythe fondateur, Aragon fait de la « France européenne » du XIIème siècle, « pays divisé, et par la langue, et dans sa terre », « encore épuisé par les folles saignées des Croisades, qui seules remettaient d'accord des princes ennemis contre les ennemis de l'Est lointain », un miroir idéal pour la France déchirée de

⁴³⁹ Georges Politzer, « La Philosophie des Lumières et la pensée moderne », *op. cit.*

⁴⁴⁰ « La Leçon de Ribérac ou l'Europe française », *op. cit.*, p. 810.

⁴⁴¹ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952.

la débâcle. C'est donc également en tant que dispositif de relation que ce mythe s'avère efficace, l'exemple de la gloire poétique de la France et plus particulièrement d'Arnaud Daniel, fleuron de la poésie du XIIe siècle, né à Ribérac où échoue Aragon après l'Armistice, fonctionnant comme une « leçon ». Face à la crise identitaire constituée par la déroute, la reddition et l'Occupation, crise qui débouche sur une fracture du corps physique de la France, il est urgent d'adosser l'identité française à une autre réalité qu'à celle de la défaite ou de la division politique. Aragon insiste tant dans ses poèmes (« Ah coupez en morceaux la France »⁴⁴² ; « À son tour l'ombre se démembré »⁴⁴³) que dans ses essais sur le démembrement du pays, qu'il ressent presque physiquement (« Le malheur m'a pris à la Flandre/ Et m'étreint jusqu'au Roussillon »⁴⁴⁴), et il lui faut parvenir à dépasser le stade de la « Plainte pour le grand descort de France »⁴⁴⁵. Le jeu d'échos entre les deux époques est ainsi pour lui l'objet de ce qui ressemble fort à une obsession (« je ne pouvais me détacher l'esprit de Maître Arnaud »⁴⁴⁶), signe du caractère on ne peut plus vivant de l'hypothèse que constitue pour lui l'identification possible à Arnaud Daniel, qui vaut comme incitation à remembrer la France par la plume pour prendre sa relève. De la figure mythifiée du poète médiéval, Aragon écrit ainsi :

*J'étais saisi de cette idée, quand tout paraissait perdu, elle venait me rendre le courage et la confiance en nos destinées, et c'est à quoi je resterai à jamais reconnaissant à Maître Arnaud Daniel.*⁴⁴⁷

L'Histoire parée des atours du mythe peut ainsi servir de modèle, et c'est en vertu de ce que François Hartog nomme dans *Croire en l'histoire* son rôle de « trait d'union entre passé et présent, mais aussi entre présent et futur »⁴⁴⁸ qu'elle peut être génératrice d'avenir.

⁴⁴² « Richard II Quarante », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 720.

⁴⁴³ « Zone libre », *Le Crève-cœur*, op. cit., p. 721.

⁴⁴⁴ « Pour un chant national », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 782.

⁴⁴⁵ « Plainte pour le grand descort de France », *Les Yeux d'Elsa*, op. cit., p. 777-778.

⁴⁴⁶ « La Leçon de Ribérac », op. cit., p. 810.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ François Hartog, *Croire en l'histoire*, Flammarion, coll. Essais, 2013, p. 13.

III. Le bricolage mythique

Que le tour de force soit aussi en partie un tour de passe-passe, et que le choix du XII^{ème} siècle fonctionne entre autres comme oblitération de la référence exclusive au XVIII^{ème}, tout concourt à le laisser croire, et notamment la formule « l'Europe française » qu'Aragn accole assez cavalièrement au titre « La Leçon de Ribérac » pour étayer l'idée d'un rayonnement précoce de la France à « *l'âge d'or de la littérature française médiévale* » : il s'agit là en effet d'un détournement manifeste, puisque c'est à l'universalité de la langue française dans toute l'Europe au siècle des Lumières que l'expression, quasi consacrée et « idiomatique » selon Marc Fumaroli⁴⁴⁹, fait référence. Par ailleurs, Aragn reconnaîtra lui-même en 1962, par une note qu'il adjoint à l'essai « Sur une définition de la poésie », dialogue épistolaire avec Joë Bousquet publié dans *Poésie 41* (numéro 4, mai-juin 41), que son historique de la rime survalorisait le rôle de la France, entraîné qu'il était alors par le « souci en tout domaine de la revendication nationale »⁴⁵⁰. Enfin, la filiation morale courtoise – philosophie des Lumières ne semble pas évidente, et si la « civilisation de l'amour [...] précède les grandes philosophies de la lumière sur les routes de l'Europe », comme l'écrit à Max-Pol Fouchet un Aragn vraisemblablement grisé par l'hypothèse vivante qu'il vient de découvrir et qui débouchera sur la rédaction de « La Leçon de Ribérac », la relation chronologique de succession n'implique pas nécessairement une relation logique de consécution. Or c'est bien ce que notre essayiste laisse entendre, lorsqu'il fait remonter au XII^{ème} siècle les origines de la Nation française, avec la naissance du roman et de la morale courtoise :

*Cette morale de l'amour est vraiment le prélude des idées qui feront plus tard de la France le flambeau du monde. [...] Elle porta à travers l'Europe une passion de justice, le goût de la chevalerie, de la défense des faibles, de l'exaltation des hautes pensées.*⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Marc Fumaroli, « Quand l'Europe parlait français, Paris était polyglotte », in *D'autres langues que la mienne*, Michel Zink dir., Odile Jacob, coll. Collège de France, 2014, p.131 : « C'est un publiciste du XVIII^e siècle, Louis Antoine Caraccioli [...], qui a inventé l'expression devenue presque idiomatique, *L'Europe française*, pour caractériser l'universalité de notre langue au siècle des Lumières dans toute l'Europe des salons et des cours. L'expression apparaît en 1778 dans le titre de l'un de ses nombreux ouvrages *Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe française*, un essai de description et d'explication de la francophonie des élites européennes depuis le règne de Louis XIV [...]. »

⁴⁵⁰ *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 828.

⁴⁵¹ « La Leçon de Ribérac », *op. cit.*, p. 814.

Peu importe au fond « l'exactitude historique » quand il s'agit de « mettre en scène le combat contre les forces de dissolution » afin « d'inventer l'avenir »⁴⁵², fonction principale du mythe quand il est appliqué au champ politique, la suture des déchirures étant nécessaire tant sur le plan temporel que sur le plan spatial. Le mérite du choix du XIIème siècle est sans doute de permettre de penser l'histoire de France comme une continuité, par-delà la césure de 1789, pour donner corps à ce que le poète nomme l'« éternelle réalité française », permettant au mythe d'une Europe française médiévale de fonctionner comme « appropriation totalisante »⁴⁵³ de tout l'héritage d'une communauté, selon les mots du philosophe et théologien Jean-Paul Audet. C'est aussi l'occasion de mettre en avant des valeurs plus utiles en temps de guerre que celles du XVIIIème et, au prix de quelques contorsions et arrangements avec la réalité historique, de saluer la naissance d'un idiome (« il crée la langue et la forme françaises »⁴⁵⁴). Or la langue reste, on le sait, l'un des emblèmes identitaires les plus forts, en tant que bien propre à une même « communauté », mot « dont la France disloquée, éparpillée, écartelée, ressentait l'obscur besoin », comme le souligne l'article « Poésie et défense de l'homme » publié par le Comité National des Écrivains en 1944 et repris par Aragon dans *L'Œuvre poétique* :

*Tant qu'une nation conserve intacte sa langue et les forces vives de son langage, elle n'est pas rayée de l'Histoire. Ainsi, c'est à nouveau à une véritable « défense et illustration de la langue française » que les poètes se trouvèrent portés à travailler.*⁴⁵⁵

Contre le morcèlement du territoire et la déchirure temporelle que constitue la défaite, « La Leçon de Ribérac » répond parfaitement à la définition du mythe politique comme « instrument de reconquête d'une identité compromise » en situation de « brisure de l'environnement historique » telle qu'elle est établie par Raoul Girardet dans son ouvrage *Mythes et mythologies politiques*⁴⁵⁶. La légèreté dont Aragon y fait preuve à

⁴⁵² Jean-Michel Besnier, article « Mythe » du *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 408.

⁴⁵³ Jean-Paul Audet, « Le mythe dans le double univers du langage et du sacré », *Dialogue*, n°7, 1969, pp. 531-552.

⁴⁵⁴ « La Leçon de Ribérac », *op. cit.*, p. 814.

⁴⁵⁵ « Poésie et défense de l'homme », in *Almanach des Lettres françaises*, publié par le Comité National des Écrivains, 1944, repris dans *OP*, tome X, p. 12-13.

⁴⁵⁶ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques* [1986], Le Seuil, coll. Points/ Histoire, 1990, p. 181.

l'égard de la précision historique préfigure le propos ultérieur de l'essai « De l'exactitude historique en poésie », où l'auteur se fait fort de débusquer les erreurs volontaires contenues dans ses propres poèmes, au préjudice de la vérité historique mais au bénéfice de la force de conviction. Pierre l'Ermitte préféré indûment à Saint Bernard comme prêcheur de la deuxième Croisade, au motif que « c'est le seul prêcheur de croisade universellement connu »⁴⁵⁷ en est un exemple édifiant. Le *terminus ad quem* de l'écriture étant valorisé, l'on comprend fort bien la volonté d'Aragon de privilégier au respect sacro-saint d'une réalité stérile pour l'action la puissance d'emportement d'un imaginaire vivace. Opposant le fonctionnement du mythe au dogme religieux, Hans Blumenberg met en valeur dans *La Raison du mythe* « sa légèreté, son caractère non contraignant et plastique [...], son peu d'aptitudes à la désignation d'hérétiques et d'apostats »⁴⁵⁸. La plus grande licence est donc autorisée, l'aune d'évaluation n'étant pas l'orthodoxie. C'est en effet avant tout le degré de vie encore présent dans les « ingrédients » du mythe qui importe, comme le souligne Aragon dans la réflexion qu'il propose sur le « héros français en 1942 » considéré comme synthèse et aboutissement du « génie de la France », arguant notamment « que Racine par exemple n'est plus rien s'il n'anime plus les Français », pour poursuivre ainsi :

*Que je me refuse à parler du génie de la France comme de l'esprit latin ou du sel attique. Que le français demeure une langue vivante, et que nous ne pouvons, nous autres Français, accepter avec détachement de considérer notre génie comme une chose achevée, et lire du même œil Homère et Victor Hugo.*⁴⁵⁹

1. Le syncrétisme fabuleux de *Brocéliande*

Au carrefour de la mémoire collective et de l'imaginaire aragonien, Brocéliande et les mythes celtes font ainsi fonction de matériaux bons conducteurs (on se souvient de la « forêt magique », « Brocéliande moderne » que représente le métro dans *La Défense de l'infini*⁴⁶⁰). Le formidable potentiel d'évocation de l'Histoire sainte fournit par ailleurs de manière analogique, on l'a souligné, un vecteur d'expression à des maux interdits de

⁴⁵⁷ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 855.

⁴⁵⁸ Hans Blumenberg, *La Raison du mythe*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁵⁹ « La Conjonction Et », *op. cit.*, p. 78.

⁴⁶⁰ Aragon, « L'Instant », en marge de « La Défense de l'infini », *OR*, tome I, *op. cit.*, p. 640.

séjour dans le poème, censure oblige. Le recours aux schémas chrétiens permet également de figurer dans le poème le temps eschatologique propre à l'espérance. En tant que fonds culturel le plus archaïque et le mieux partagé, l'imagerie religieuse est une matière éminemment vivante et ductile pour qui entame une entreprise de « bricolage mythique », puisqu'elle conjugue une présence encore vivace dans les mémoires, une force symbolique inégalée et un fonctionnement d'emblée métaphorique.

La forêt de Brocéliande, et plus précisément la fontaine de Barenton (ou Bellenton), fontaine miraculeuse, fait ainsi office de lieu mythique « où la fantaisie à l'histoire se mêle et se démêle sans cesse », pour reprendre Aragon : trait d'union entre le merveilleux païen et le merveilleux chrétien, son existence est attestée dès le XV^{ème} siècle, et le clergé de Concoret y organise en 1835 une procession pour obtenir la pluie, signe d'un ancrage profond à la fois dans la tradition cléricale et dans la légende. L'exploit d'Aragon, exposé en première partie de notre travail à l'occasion de la réflexion sur le prophétisme, est d'y faire cohabiter merveilleux païen, merveilleux chrétien et matérialisme scientifique, dans un syncrétisme ouvert qui défie toute rationalisation.

Conçu dans une désinvolture totale à l'égard des systèmes clos se voulant hégémoniques, *Brocéliande* fait fond sur des références hétérogènes impropres à toute recomposition en système, à toute résolution dialectique, pour finir par produire un alliage impur qui épouse très précisément la définition de la pensée mythique comme « bricolage intellectuel » que Lévi-Strauss et de nombreux anthropologues à sa suite formalisèrent dans les années 60. On notera que c'est significativement l'expression « trésor d'idées »⁴⁶¹ qui vint initialement à Hubert et Mauss, premiers à avoir l'intuition du paradigme du bricolage mythique. On constatera également que selon Lévi-Strauss, le mode de fonctionnement de ce bricolage s'applique aux religions dites syncrétiques et qu'il est le propre de prophètes ou d'individus qui se proclament tels, au moment spécifique que constitue pour ces religions leur phase de production. On retrouve ainsi la figure du prophète déjà mise en évidence dans notre analyse de l'évolution de la posture d'Aragon au fil des années d'Occupation, mais aussi l'idée d'une entrée dans le religieux par des voies qui se cherchent, et se trouvent ici dans l'urgence en faisant appel aux

⁴⁶¹ Cité par Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op. cit., p. 28.

ressources personnelles et collectives d'un imaginaire foisonnant. Le portrait que brosse Lévi-Strauss du bricoleur engagé dans une démarche de « dialogue » avec les ressources à sa disposition nous semble imaginer de manière particulièrement éloquente les différentes étapes de l'entreprise d'envergure menée par Aragon pendant les années d'Occupation :

Regardons-le à l'œuvre : excité par son projet, sa première démarche pratique est pourtant rétrospective : il doit se retourner vers un ensemble déjà constitué, formé d'outils et de matériaux ; en faire, ou en refaire, l'inventaire ; enfin et surtout, engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose. Tous ces objets hétéroclites qui constituent son trésor, il les interroge pour comprendre ce que chacun d'eux pourrait « signifier » [...].⁴⁶²

Excitation liée à un mouvement rétrospectif (on pense à Aragon « trouvant » la piste Arnaud Daniel) ; dialogue noué avec les sources afin de les comprendre et, si possible, les acclimater, les acculturer ; caractère hétéroclite des matériaux qu'il s'agit de faire fonctionner ensemble... voici recensés les principaux aspects du mode opératoire du poète cherchant à « composer » avec ce qu'il a comme avec le temps qui est le sien. Comme le souligne par ailleurs Lévi-Strauss, la contrainte préside à l'opération, la règle étant une certaine contingence des données de départ :

Le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main.⁴⁶³

Pour le poète « condamné au silence », cette contingence est fonction des circonstances et le répertoire auquel il lui est loisible de puiser se trouve nettement limité par les bornes de la censure (intervient ici la nécessité de la « ruse » évoquée par Brecht dès 1936). Contrainte qui fonctionne visiblement, comme souvent chez Aragon, comme injonction à réaliser l'impossible : comment en effet évoquer autrement le poème *Brocéliande*, caractérisé par un syncrétisme étourdissant, véritable monstre sur le plan théorique puisqu'il réussit à greffer le marxisme scientifique sur la mythologie celte et chrétienne ? Des référents fonctionnant habituellement comme autosuffisants et exclusifs

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 26.

l'un de l'autre sont ainsi appelés à cohabiter, dans une configuration dont l'unité ne va pas de soi, le discours autoritaire et doctrinal du matérialisme s'accommodant mal du caractère flottant, non consistant, profondément malléable du fonds merveilleux par ailleurs convoqué. Le tour de force d'Aragon tient à son refus de faire rentrer dans le rang ou de subordonner l'un à l'autre ses pôles de référence, clé de la splendide impureté de son poème.

Impropos à toute recomposition en système comme à toute résolution dialectique, les matériaux utilisés, selon le mode opératoire du bricoleur cher à Lévi-Strauss, sont marqués au coin du transit et du transitionnel : détournés et recyclés, forcés à composer avec des corps étrangers, ils s'émancipent de leur contexte d'origine tout en conservant la mémoire. Ils demeurent ainsi suspendus entre les systèmes de sens auxquels ils ont été arrachés et les nouveaux paradigmes qu'ils intègrent, ce qui débouche sur des formules de compromis instables et offre des modes de lecture à plusieurs strates basés sur des acceptions multiples simultanées d'un même vocable, tributaires de la superposition des référentiels auxquels on peut le rattacher. C'est notamment le cas, on l'a montré, du vers « Connaître est la doublure blanche du mystère ».

Brocéliande est ainsi placé sous le signe de « la conjonction Et », titre qui sera celui d'un essai capital écrit par Aragon quelques mois après son poème : mythes celtes *et* mythes chrétiens, merveilleux médiéval *et* matérialisme scientifique, légende *et* histoire. L'apothéose finale du « ciel exorcisé », quoiqu'elle place au firmament, conformément à la doctrine marxiste, la science et ses œuvres, ne fonctionne pas pour autant selon nous comme aboutissement dialectique du poème. Aragon en effet n'y dépouille ni les atours du merveilleux ni les enchantements du mythe. Et, de manière assez paradoxale, au lieu de se repousser et de s'exclure comme deux aimants ne pourraient manquer de le faire, la juxtaposition des deux pôles d'attraction distincts, le religieux et le marxiste, potentialise leurs effets respectifs, dénudant par la même occasion le refoulé mythique de la doctrine marxiste et les affinités souterraines de ce qu'il faut bien identifier comme des dispositifs de croyance concurrents. On le constatait déjà dans le poème « Santa Espina » qui couple avec succès référentiel chrétien et mémoire politique antifranquiste. Ce qui sort victorieux de *Brocéliande* ne nous semble donc pas être le marxisme mais bien la force de propulsion de la pensée mythique, ressort commun à l'idéologie marxiste comme à la pensée religieuse.

Aragon produit ainsi avec son poème une concrétion mythologique inédite, dont l'inconsistance-même est le « critère d'authenticité », suivant les observations de Blumenberg qui voit dans le renoncement à l'esprit de conséquence la force de la tradition mythologique. Comparant le mythe à une phrase musicale transposable en variations jusqu'à la limite où elle devient méconnaissable, le philosophe définit ainsi sa validité propre :

*Pouvoir encore se maintenir dans la variation, rester reconnaissable, sans insister sur une formule inviolable, se révèle comme mode spécifique de validité. [...] Plus cela paraît cohérent et organisé, plus il y a des traces d'industrie philosophique et dogmatique.*⁴⁶⁴

Il nous semble particulièrement important de souligner le potentiel de « jeu » lié au mythe, comme le défi qu'il représente pour tout système reposant sur les « formules inviolables » d'une pensée dogmatique. Revenant sur *Brocéliande* à la fin de la guerre, Aragon veut y voir rétrospectivement la volonté « de donner à l'action et aux songeries de chez nous cette cohésion, cette unité qui paraissent alors, en 1941, si hautement désirables ». Cohérent, *Brocéliande* ? Éclectique et fédérateur, oui. Efficace, indubitablement. Mais cohérent, assurément non, on l'a montré. Propres à la phase d'effervescence liée à l'entrée dans « la forge du sacré », les mythes qui s'y déploient librement sont le signe d'une absence de veille quant à la consistance théologique du discours, preuve que les années de guerre ont pu représenter une enclave de liberté relative pour l'auteur, y compris à l'égard du dogme marxiste.

On pourrait appliquer à cette période ce que Nietzsche affirmait de la Grèce antique, disant des anciens Grecs qu'ils étaient « sans théologie normative », chacun ayant le droit de « broder dessus et de croire ce qu'il veut »⁴⁶⁵ par opposition à la rigidité des religions constituées à l'ère moderne. Signe d'une relation non autoritaire entre auteur et récepteur, le jeu qu'autorise le mythe ainsi traité permet à Aragon de s'adresser dans un même poème, dans un même recueil, à « celui qui croyait au ciel » comme à « celui qui n'y croyait pas », donnant à chacun selon ses besoins, un vers après l'autre, un chant après l'autre... non sans cesser de raconter une histoire à laquelle tous peuvent adhérer,

⁴⁶⁴ *La Raison du mythe, op. cit.*, p. 35.

⁴⁶⁵ Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II, suivies de Fragments posthumes*, Gallimard, coll. Œuvres philosophiques complètes, II, 1, 1990, Fragment 19 [110], 1872-1873.

chrétien comme communiste, chacun la lisant à sa façon, libre d'y trouver son bien et de laisser le reste.

2. La « réincarnation de la légende dans l'Histoire »⁴⁶⁶

Avec ce recueil qu'il qualifie de « bréviaire de la chevalerie sans nom » constituée par les héros de la Résistance, Aragon a sans doute écrit la « Santa Espina » qu'il appelait de ses vœux : il a produit cette sorte d'objet transitionnel surinvesti qui, dans une croisade, fonctionne à la fois comme un étendard, un phylactère et un texte sacré. Cette réalité matérielle saturée de symbolique pour laquelle on accepte de se battre, et de mourir. D'où son émotion en apprenant qu'un jeune résistant catholique, Gilbert Dru, avait été arrêté avec dans sa poche « ce livre dont il ne se séparait jamais » :

*J'ai été troublé, de ce trouble de l'homme qui a touché sans le savoir à un des ressorts du monde, et remis en marche les enchantements.*⁴⁶⁷

On retrouve quasiment le vocabulaire du jeune poète surréaliste aux prises avec la découverte et la formulation tâtonnante de ce qu'il nommera une « mythologie moderne », saisi par « l'espoir de toucher à une serrure de l'univers » et se demandant « si le pêne allait tout à coup glisser »⁴⁶⁸. Si le trouble d'Aragon traduit bien évidemment sa surprise à la découverte de la fortune de *Brocéliande* chez les catholiques, le vocabulaire dynamique et le lexique quasi ésotérique qu'il emploie restituent plus vraisemblablement son étonnement, sa stupeur fascinée face au caractère presque magique de la force motrice de son poème, dont la dimension pragmatique est actualisée par l'arrestation d'un Résistant, qui plus est catholique, pour lequel ce texte faisait visiblement office à la fois de bible et de talisman.

Nous avons évoqué plus haut la dimension éminemment relationnelle, dialogique du fonctionnement propre à la pensée mythique ; la part qu'y tient l'appropriation par le récepteur est ici mise en lumière de manière incontestable, via la sanction par l'action d'un lecteur et, malheureusement, l'arrestation qui s'ensuivit. C'est donc qu'Aragon a su

⁴⁶⁶ Aragon, « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 865.

⁴⁶⁷ « De l'exactitude historique en poésie », *op. cit.*, p. 866.

⁴⁶⁸ « Le Sentiment de la nature aux Buttes-Chaumont », *Le Paysan de Paris, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 227.

rendre l'hypothèse soutenue par *Brocéliande* suffisamment « vivante », pour reprendre la terminologie de William James. C'est aussi que l'option du combat s'inscrit alors dans un contexte propice par sa dureté à l'apparition de ce que James qualifie d'« options parfaites » en matière de voies proposées à la croyance – une option parfaite étant une « option qui se présente à la fois comme obligée, vivante et importante »⁴⁶⁹. Contraignant les Français à une détermination individuelle selon qu'ils acceptent ou refusent la légitimité du régime de Vichy, entre autres, la période de l'Occupation est par définition pourvoyeuse d'options obligées, statut que revêt « tout dilemme qui repose sur une disjonction logique complète, qui ne comporte aucune possibilité de se soustraire à un choix »⁴⁷⁰, écrit James. Ces options sont également rendues déterminantes par la gravité des temps : compte tenu des circonstances, le moindre choix semble porter, la moindre décision peser. Rien ne pardonne ; tout est définitif. Le réel échappe totalement à ce que l'on pourrait nommer son habituel potentiel d'insignifiance. Selon le philosophe empiriste, « une option est insignifiante lorsque l'occasion qui se présente est susceptible de se renouveler, lorsque l'enjeu est sans valeur, ou lorsque la décision prise est révoquant »⁴⁷¹. Sauf à considérer l'Occupation comme une fatalité ou à imaginer qu'il sera toujours temps de se battre plus tard, l'option du combat pour la France est donc particulièrement signifiante. C'est le mérite d'Aragon d'avoir su faire d'une option obligée et importante une option vivante, en utilisant le mythe comme « puissance d'investissement de la sensibilité »⁴⁷² afin d'inciter ses lecteurs à libérer la « belle » « prisonnière des soldats »⁴⁷³.

On comprend donc qu'il soit particulièrement fier de la popularité de certains des textes de cette période, au sens où leur réception a effectivement quelque chose à dire d'une certaine forme de qualité qui, quoique transitoire, est la seule qui importe alors à ses yeux. En un sens, il n'y a que l'actualisation par l'action du lecteur qui puisse leur permettre d'atteindre un véritable *achèvement*. Par opposition à la délivrance d'un savoir dans lequel l'objet est préconstruit et peut exister sans qu'un intérêt particulier soit

⁴⁶⁹ William James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷¹ *Ibid.*.

⁴⁷² Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme* [1938], Gallimard, coll. Folio Essais, 1987, p. 30.

⁴⁷³ « La Rose et le réséda », *La Diane française*, *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 998.

accordé au destinataire, une fois démontrée auprès de lui sa légitimité, la propagation du croire ne peut fonctionner sans adresse, en niant toute « relation ». Et, ainsi que l'a souligné Hans Blumenberg, l'interprétation et la modification par la réception sont le devenir propre du mythe :

La significativité [...] est un résultat, non pas une réserve constituée : les mythes ne signifient pas « toujours déjà » ce que leur interprétation et leur élaboration en font, mais s'enrichissent à partir des configurations dans lesquelles ils entrent ou auxquelles ils sont rapportés.⁴⁷⁴

Pour Aragon, c'est probablement seulement par la fortune qui fut celle de *Brocéliande*, le succès de sa diffusion et au-delà, la ratification de sa valeur motrice en tant que transposition mythisée de la réalité, que le recueil prit tout son sens. C'est entre autres ce qu'il laisse entendre dans un passage de l'essai « De l'exactitude historique en poésie » où il traduit la réalité de la Nation opprimée par l'univers mythique d'une forêt peuplée de dragons et de sorciers au motif qu'« en 1942 la France tout entière ressemblait à Brocéliande », pour finir par lire dans le développement de la Résistance française dans ces années-là une « réincarnation de la légende dans l'histoire » :

Plus encore qu'en 1941, en 1942 la France tout entière ressemblait à Brocéliande. Dans la forêt, les sorciers de Vichy et les dragons de Germanie avaient donné à toutes les paroles une valeur incantatoire pervertie, rien ne s'appelait plus de son nom, et toute grandeur était avilie, toute vertu bafouée, persécutée. Ah ! c'était un temps de dames enchantées et de princesses prisonnières, c'était un temps de rencontres par les chemins, où les chevaliers surgis délivraient des vieillards et des enfants, où l'on entendait des châteaux aux herbes levées s'échapper des sanglots mystérieux ! Et plus il avançait, ce temps, plus nombreux s'armaient les chevaliers sans nom, qui s'appelaient Roger ou Pierre, Daniel ou Jean, plus nombreux surgissaient les paladins dont les exploits, malgré les hommes d'armes et les bourreaux, et les ogres et les géants, se répétaient de bouche en bouche d'un bout à l'autre de la forêt de France ; si bien que ce fut une contagion extraordinaire de héros, une ivresse d'exploits, une réincarnation de la légende dans l'histoire ; si bien que, l'histoire confirmant la légende reprise, il m'arriva, Brocéliande écrit, de trouver à ce poème une réalité que je n'avais pas rêvée, une exactitude dans la peinture qu'il m'eût été bien impossible de consciemment atteindre en juillet et août 1942.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Hans Blumenberg, *La Raison du mythe*, op. cit., p. 154-155.

⁴⁷⁵ « De l'exactitude historique en poésie », op. cit., p. 865.

« Je te reprends Légende et j'en ferai *l'Histoire* », tel était le programme annoncé par l'avant-dernier vers du recueil : la conversion magique semble bien avoir eu lieu, la prophétie s'être réalisée, l'appel à la Résistance avoir été entendu puisqu'une moisson de chevaliers s'est levée pour secourir la patrie. La légende, contagieuse, a des effets dans l'Histoire. On retrouve ici à l'œuvre la puissante capacité du mythe à interpréter le présent, dans un processus qui montre ce que Blumenberg nomme le « devenir Histoire des histoires », titre de la deuxième partie de son ouvrage *Arbeit am Mythos*, non traduit en français.

En (re)donnant à ses lecteurs les ancêtres illustres issus des mythes chrétiens et païens fondateurs de la culture française, Aragon a donné à ces mêmes ancêtres des descendants capables de renouer avec le « fiancé perpétuel » qu'est l'avenir – cet « avenir qui ressemble aux lignes de [leurs] mains »⁴⁷⁶, ainsi que le formule le tout dernier vers du recueil, faisant dépendre la responsabilité de l'avenir d'une action dans le présent puisqu'on peut la lire dans les paumes de chacun des membres de la communauté.

3. Le mythe comme préfiguration

La légende aura ainsi fonctionné comme « préfiguration », pour reprendre le titre d'un essai lumineux de Hans Blumenberg consacré à l'usage idéologique du mythe, ouvrage dont le sous-titre précise le sens, dans une formule dont l'écho à la pensée d'Aragon est troublant : *Préfiguration. Quand le mythe fait l'histoire*. Le propos de Blumenberg, essentiellement consacré à la manière dont des précédents imaginaires mythifiés ont pu informer l'action et la politique d'Hitler, consiste plus largement à mettre en lumière les modalités selon lesquelles, lors de périodes de désarroi et d'incertitude historique, un passé considéré comme réservoir de modèles où puiser afin de les décliner au présent peut être constitué en mythe. S'en remettre au mythe peut ainsi faciliter le passage à l'action dans les situations de flottement, de syncope identitaire que représentent les moments « d'intermittence de la légitimité »⁴⁷⁷, de crise des institutions ou de conflit entre légalité et légitimité tel qu'en fournit par exemple le régime de Vichy.

⁴⁷⁶ « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 850.

⁴⁷⁷ Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 89.

Le mythe peut ainsi, paradoxalement, fonder en légitimité dans l'ordre de l'intégration à une galaxie imaginaire commune une action qui sur le plan du réel paraît de prime abord parfaitement contingente. Sur le plan politique, il pourra aussi légitimer *a posteriori*, aux yeux du peuple, des décisions faiblement fondées en faisant reposer sur le paradigme ce qui pourrait sembler déterminé par le seul arbitraire personnel. Supposant une certaine imprégnation de la pensée mythique chez le récepteur en même temps qu'une grande force d'attraction des figures de référence convoquées dans la « légende », la notion de préfiguration peut sembler confiner à la magie mais elle n'y sacrifie qu'à demi, le raisonnement mené ayant toutes les apparences de la logique: on peut en effet espérer que l'acte consistant à répéter une situation considérée comme préfigurée a, dans des circonstances proches, des chances de produire des effets similaires. Suivant les mots de Blumenberg, « ce qui a déjà été fait une fois n'a besoin, si l'on admet la constance des conditions, ni de réflexions nouvelles, ni d'hésitations, ni de perplexités, cela est prédécidé par le paradigme »⁴⁷⁸. Ou, pour reprendre les mots du poème, « Si du refrain d'hier demain tient sa puissance », « Au feu de ce qui fut brûlé ce qui sera »⁴⁷⁹. Arnaud Daniel peut ainsi préfigurer Aragon tout comme les hommes « à l'appel de France répondant » évoqués dans *Brocéliande* préfigurent Gilbert Dru.

La prémisse de la similitude des conditions constituant le maillon faible du syllogisme, le recours à la préfiguration offre à un individu ou à une communauté une matrice d'action plus qu'une véritable prédictibilité à caractère scientifique, ésotérique ou magique. C'est déjà beaucoup : si Aragon peut prétendre, avec *Brocéliande*, avoir inventé une esthétique qu'on pourrait qualifier de « réalisme d'anticipation » ou « réalisme prémonitoire », consistant à peindre non ce qui est mais ce qui sera, fer de lance d'une autre forme d'« exactitude historique en poésie », « l'histoire confirmant la légende reprise », c'est bien parce que la force de contagion de la croyance a rempli son office, les mythes choisis et combinés par l'auteur ayant essaimé pour s'extérioriser dans une pragmatique. Le miroir de la légende tendu au lecteur aura suscité en lui des élans mimétiques propres à lui donner l'impulsion et la volonté nécessaires, volonté qui, selon William James, « peut nous faire croire en des choses en nous faisant *agir* comme si elles

⁴⁷⁸ Hans Blumenberg, *Préfiguration. Quand le mythe fait l'histoire*, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷⁹ « Le Ciel exorcisé », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 849.

étaient réelles, bien que nous n’y croyions pas avant »⁴⁸⁰. Ces choses, c’est l’action qui les *réalisera* au sens plein du terme, c’est-à-dire qui les transformera en réalités. Il s’agit bien ici, selon une démarche chère à James, de « transformer par la force créatrice de notre activité volontaire une hypothèse en réalité »⁴⁸¹. Y parvenir, c’est passer du stade du vœu pieux ou de la prophétie à la prophétie auto-réalisatrice, prévision qui se réalise parce qu’une ou plusieurs personnes croyaient qu’elle devait s’accomplir, ce qui n’est possible que quand une croyance a modifié suffisamment les comportements pour qu’une action souvent collective vienne infléchir le cours des événements. C’est toute la distinction qu’il y a entre « prendre ses désirs pour des réalités » et « agir pour qu’ils deviennent réels » – mais pour parvenir à agir en ce sens, sans doute faut-il au préalable avoir voulu les prendre pour réels. La raison raisonneuse qui se méfie des prophéties serait parfois bien inspirée de méditer sur la dose de folie et de déraison présente chez les prophètes finalement consacrés fins stratèges par l’Histoire. Souvenons-nous de « La France a perdu une bataille, mais la France n’a pas perdu la guerre... ».

4. Un « objet transitionnel collectif » aux enjeux politiques sous-jacents

Débouchant sur une opération de transposition d’un passé mythifié dans un présent difficile, et par là sur un exercice d’imitation en référence ou en révérence à un modèle, la croyance fonctionne, Aragon le souligne, sur le mode de la transmission, à travers le temps comme à travers l’espace : aux « exploits se répétant de bouche en bouche d’un bout à l’autre de la forêt de France » répond « une contagion extraordinaire de héros ». C’est là qu’apparaît dans toute sa prégnance l’intérêt du collectif comme catalyseur de la confiance individuelle de chacun, très au-delà d’une simple addition mathématique de forces. William James passe par un exemple très concret pour éclairer la réalité de ce phénomène de conjugaison des énergies en présence :

Un organisme social, petit ou grand, est ce qu’il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant partout où un résultat cherché est obtenu par la coopération de plusieurs personnes indépendantes, l’existence positive de ce résultat est la simple conséquence de la confiance mutuelle préalable des parties intéressées. [...] Un

⁴⁸⁰ William James, *Psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Éditions Cécile Defaut, coll. La chose à penser, Nantes, 2010, p. 153.

⁴⁸¹ Loÿs Moulin, Préface du traducteur à *La Volonté de croire*, de William James, *op. cit.*, p. 31.

*train entier de voyageurs, d'une bravoure individuelle moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine qu'aucun secours ne saurait prévenir ; si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement et le pillage serait impossible. Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement. Et là où la foi en un fait peut aider à créer le fait [...].*⁴⁸²

L'exemple choisi par James montre qu'outre la confiance individuelle, c'est bien la foi collective en la valeur des « voyageurs » du « train » France qu'il importe de soutenir si l'on veut « résister ». La défaite et l'Occupation, les incitations aux délations de toutes sortes du régime de Vichy et plus encore peut-être la politique de compromission qui a précédé la guerre ont sans doute gravement mis à mal la capacité même de croire en la possibilité d'un collectif qui ne fonctionnerait pas sur la base de ce que Cynthia Fleury nomme « la fuite de la morale »⁴⁸³, soit le report permanent sur autrui de l'injonction au courage adressée à chacun. C'est à ce collectif en déshérence que le mythe plus proprement politique s'adresse, c'est lui qu'il tente de « réparer », pour produire « cette cohésion, cette unité qui paraissaient alors, en 1941, si hautement désirables ».

Cohésion et unité sont placées par Aragon sous l'égide de « la conjonction Et », ainsi qu'il le formule en novembre de l'année 1942 dans l'article d'une importance capitale déjà mentionné, publié aux *Cahiers du Rhône*, dans un numéro intitulé *Controverses sur le génie de la France* prolongeant un débat entamé au numéro précédent, *Génies de France*. Redoutant toute définition nationale *a minima* dont les effets clivants seraient dévastateurs, Aragon s'emploie à mettre en œuvre une ligne unitaire qu'il considère seule à même d'être à la hauteur de l'enjeu majeur du moment : trouver « le contrepoison de la défaite »⁴⁸⁴. Voyant dans « la conjonction *et* le plus français des mots du dictionnaire, parce qu'il est le mot qui exprime l'union », il considère que les deux grandes traditions françaises, « la chrétienne et la matérialiste », n'ont aucune raison d'être « inconciliables » : « ne les trouve-t-on pas d'accord quand c'est la

⁴⁸² William James, *La Volonté de croire*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁸³ Cynthia Fleury, *La Fin du courage*, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸⁴ « La Conjonction Et », *OP*, tome X, p. 81.

France qui est en jeu ? »⁴⁸⁵ s'enquiert-il. Et « Fou qui songe à ses querelles/ Au cœur du commun combat »⁴⁸⁶.

Certes stratégique, l'union des croyants et des incroyants dont Aragon se fait l'artisan dépasse de très loin le calcul circonstanciel, ces deux groupes partageant « une conception de l'homme que peuvent avoir le communiste et le chrétien, mais le nazi jamais »⁴⁸⁷. Cette position n'est pas neuve ; c'était déjà celle du directeur de *Ce soir* dans l'immédiat avant-guerre, et Yves Lavoinne va jusqu'à qualifier de « vertige totalisateur »⁴⁸⁸ la volonté assimilatrice du journaliste Aragon face à la montée des périls. Il écrivait ainsi à l'occasion de l'élection de Pie XII, dans laquelle il voyait l'échec des pressions fascistes et la preuve de la justesse de la politique d'ouverture alors menée par Thorez :

Humanisme chrétien, humanisme socialiste sont en face du monstre qui est le Baal des temps modernes : le fascisme.

*Ils fondent la communauté de l'avenir.*⁴⁸⁹

On retrouve ce sens du rassemblement en opposition à la barbarie dans les mots de Vercors en préface à la publication aux éditions de Minuit en 1944 de la plaquette intitulée *Deux voix françaises, Péguy – Péri*, qui reprend *Le Témoin des martyrs* d'Aragon :

*C'est la bénédiction du malheur de permettre aux hommes de se retrouver. Il n'est que deux races d'hommes, pas plus. Ceux qui veulent en leur prochain voir un frère ; qui veulent l'aimer ; qui ne trouvent un sens à leur vie que si elle a porté sa pierre, grande ou petite, au temple qui fera de tout homme [...] un être libre, noble, et fier. Et ceux pour qui ne comptent que leurs appétits ou leurs desseins (plus ou moins sordides et démesurés), - ou les desseins, les appétits de leur caste.*⁴⁹⁰

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ « La rose et le réséda », *La Diane française*, *op. cit.*, p. 998.

⁴⁸⁷ « Poésie et défense de l'homme », in *Almanach des Lettres françaises*, publié par le Comité National des Écrivains, mars 1944, repris in *OP*, tome X, p. 11.

⁴⁸⁸ Yves Lavoinne, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁸⁹ *Ce Soir*, 4 mars 1938. Cité par Yves Lavoinne, *op. cit.*, p. 357.

⁴⁹⁰ Préface à *Deux voix françaises. Péguy-Péri*, *op. cit.*, *OP 2*, tome III, p. 1342.

Faisant fond sur le substrat catholique de la culture occidentale avec le recours aux termes « prochain », « frère », « temple », Vercors renvoie ses lecteurs au creuset d'un humanisme fédérateur, on l'a montré dans la première partie. L'article se prononçant en faveur d'un génie de la France conçu comme mythe unificateur aussi bien que la publication qui porte en son frontispice le nom d'un catholique accolé à celui d'un communiste abordent ainsi sur le plan de la réflexion théorique la question résolue par le poème dans *Brocéliande*.

La recombinaison inédite de légendes païennes, de mythes chrétiens et de références marxistes proposée par *Brocéliande* répond en effet tout à fait à l'exigence de réparation d'un collectif malmené en satisfaisant aux dimensions à la fois « déterminée » et « déterminante »⁴⁹¹ que Raoul Girardet identifie dans le mythe politique : construit à partir des investissements imaginaires de ceux auxquels il s'adresse, il fournit en retour un nouveau soubassement identitaire au groupe qui le reçoit, qu'il ranime et rénove. « Issu de la réalité sociale », il est ainsi également « créateur de réalité sociale »⁴⁹². Girardet synthétise ainsi ses apports :

*Apparu là où la trame du tissu social se déchire ou se défait, il peut être considéré comme l'un des éléments les plus efficaces de sa reconstitution. Témoignage d'une crise qui affecte le groupe tout entier en même temps que les individus qui le composent, c'est sur les deux plans, celui de la réinsertion sociale de l'individu « anomisé » et celui de la restructuration du groupe, qu'il tend à lui apporter un certain type de réponse.*⁴⁹³

À la charnière de l'individu et du groupe, le mythe comme « objet transitionnel collectif »⁴⁹⁴ doit s'adresser à l'homme aussi bien qu'à la communauté, atteints l'un comme l'autre dans leur identité. Assurant « le lien social entre réalité subjective, singulière et réalité extérieure, collective et politique »⁴⁹⁵, il offre à l'une comme à l'autre des possibilités de reconfiguration narrative positive, via les « modèles d'intelligibilité [...] provisionnels »⁴⁹⁶ qu'il prodigue. Paul Ricœur a souligné la dimension

⁴⁹¹ Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ André Green, « Le mythe, un objet transitionnel collectif », *Le temps de la réflexion*, n°1, 1980, p. 121.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁹⁶ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 50.

essentiellement narrative du support de l'identité, qu'elle soit singulière ou plurielle, l'histoire racontée disant « le *qui* de l'action »⁴⁹⁷. Régine Detambel quant à elle insiste sur le fait que les maladies de l'esprit sont très fréquemment des « chronopathies »⁴⁹⁸, le fait de sujets ayant « perdu le fil » de leur propre histoire, de leur propre identité. Le récit raconté permet alors de se réamarrer dans un présent réhabilité, qu'il soit attesté (Histoire) ou retravaillé par le mythe (récit fabuleux), que l'histoire soit réelle ou fantasmée. Ainsi que le précise Ricœur, « on peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant de tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »⁴⁹⁹.

Aragon ne cessera pendant les années d'Occupation d'opposer à la syncope identitaire nationale des reconfigurations narratives valorisantes, mettant l'accent tantôt sur l'individu, tantôt sur le groupe. Le support initialement fourni par la « matière de France » et la « matière de Bretagne » est progressivement complété par la geste des « Lancelots du temps qui court »⁵⁰⁰, qu'il s'agit pour l'auteur d'écrire au présent, à même l'Histoire en train de se faire. « Garants » du génie de la France, les héros apparus « au lendemain de Juin 40 » sont salués dès leur éclosion par un écrivain qui considère comme « une des grandes faiblesses de la littérature que de venir toujours après l'événement, et de consacrer les héros plutôt qu'elle ne les prépare », ce en quoi il cherche à faire exception à la règle. Il peut également déplorer le retard pris dans la consécration :

*La vie va plus vite que l'écriture, et nous en sommes encore à attendre le Plutarque moderne d'un héroïsme nouveau qui est un fait déjà, et myriacéphale.*⁵⁰¹

Aragon se fait fort au contraire de caler l'écriture sur le rythme de la vie, car pour lui la célébration n'attend pas. À l'hétérogénéité des systèmes de références (chrétien, marxiste, etc.) doublée de la variété des statuts (histoire attestée, légende) s'ajoute alors

⁴⁹⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, Le Seuil, 1985, coll. Points/ Essais, p. 443-444.

⁴⁹⁸ Régine Detambel, *Les livres prennent soin de nous. Pour une bibliothérapie créative*, Actes Sud, coll. Babel, 2015, p. 51.

⁴⁹⁹ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 443-444.

⁵⁰⁰ « La conjonction Et », *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰¹ *Ibid.*

la diversité des époques, l'auteur combinant audacieusement histoire déjà écrite et histoire à écrire qu'il met sur le même plan, comme dans « La Comptine du quai aux fleurs » :

*C'est ici que la légende
A mûri comme un grain lourd
Et que l'univers m'entende
Quand je chante mes amours*

*C'est ce peuple qui commence
Son histoire à Roncevaux
Roland l'ancienne romance
Et Fabien le chant nouveau*

*Comme on tresse avec la paille
Des paniers de deux couleurs
Je mêle aux noms des batailles
Les brins noirs de nos douleurs*

*La Bastille et la Commune
Les Bouvines les Valmy
Jeanne et Péri ce n'est qu'une
Longue histoire mes amis*

*Châteaubriant Timbaud tombe
Brûlez enfants d'Oradour
Au soleil des hécatombes
Sur la France il fait grand jour⁵⁰²*

Le « tressage » auquel se livre ici Aragon entre légende et histoire a de multiples vocations, permettant notamment d'adosser l'identité française à d'autres batailles que la défaite de Juin 40 pour remettre dans une perspective historique très « œcuménique » le combat de l'heure, héritier des luttes contre des coalitions étrangères pour la délivrance du territoire national comme des manifestations insurrectionnelles populaires contre l'oppression du pouvoir en place.

Mariant Gabriel Péri à Jeanne d'Arc, l'inscription à chaud du combat présent dans l'Histoire de France a également pour corollaire l'intronisation immédiate de Péri comme de Timbaud aux côtés de figures et d'événements dont la dimension mythique indiscutable conjugue symbolique nationale très forte et ancrage dans une histoire

⁵⁰² « Comptine du quai aux fleurs », *Le Nouveau Crève-cœur, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1063-1064.

totémique⁵⁰³ revendiquée comme sienne par le PCF : la prise de la Bastille bien sûr, mais aussi la Commune, creuset de la réflexion de Marx et emblème majeur pour le Parti, et surtout la bataille de Valmy.

Une lecture fine des connotations associées à ces trois « batailles » permet de comprendre dans toute leur subtilité les enjeux sous-jacents de l'œcuménisme d'Aragon. La Révolution française, tout d'abord, connaît un mouvement de réappropriation par le Parti peu avant la guerre⁵⁰⁴, suite à une longue période de disgrâce liée à son supposé dévoiement en « révolution bourgeoise ». La Commune, quant à elle, événement « national, voire patriotique, ouvrier et social » mais aussi « international, dans son actualité comme dans son devenir », réconcilie selon Marie-Claire Lavabre « la patrie réelle et la patrie élue, mythique »⁵⁰⁵, France et URSS – Aragon allant jusqu'à évoquer dans un article des années 30 ce qu'il nomme « la Commune soviétique » pour évoquer le pays d'Octobre⁵⁰⁶. La référence à 1870 permet donc de convoquer symboliquement des valeurs patriotes et socialistes propres à raviver la foi dans la lutte tout en offrant une trame de lecture simplifiée pour le temps présent : à la « trahison » de 1870 fait écho la « trahison » de 1940, les Communards préfigurant dans leur refus de capituler face à l'ennemi les Résistants de la Seconde guerre mondiale. C'est au demeurant le parallèle fait par Duclos dans un article publié dans *France nouvelle* en 1944, intitulé « La peur du peuple et la trahison de la patrie »⁵⁰⁷. Enfin, Valmy, victoire du peuple de France, acte fondateur de la République, conjugue la lutte contre les puissances étrangères et l'émancipation à l'égard du pouvoir absolu exercé par une royauté vendue à l'ennemi. À l'origine du mythe du citoyen en armes qui fonde la conscription, le « miracle de Valmy », pour reprendre la formule consacrée, n'appartient plus exclusivement à l'Histoire. Fonctionnant pour le PCF comme « paradigme pour le temps présent », selon

⁵⁰³ Selon la terminologie forgée par Pierre Nora pour évoquer la mémoire, et en opposition à l'histoire critique, voir notamment « Entre mémoire et histoire. D'une histoire totémique à une histoire critique », in *Les Lieux de mémoire. La République* (tome 1), Gallimard, coll. Bibliothèque illustrée des histoires, 1984.

⁵⁰⁴ Il est notamment décidé lors de la réunion du Comité central du 19 mai 1939 d'insister particulièrement sur la célébration de son 150^{ème} anniversaire.

⁵⁰⁵ Marie-Claire Lavabre, *op. cit.*.

⁵⁰⁶ Reprenant la thèse conventionnelle d'un lien entre l'insurrection parisienne et la Révolution d'Octobre, il écrit ainsi dans un article du 15 juillet 1934 : « La Commune de Paris a été vaincue, la Commune soviétique a triomphé » (cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 119).

⁵⁰⁷ *France nouvelle*, numéro spécial, juin-juillet 1944, pp. 9-14.

la terminologie de Ricoeur⁵⁰⁸, c'est une matrice utilisée par Thorez pour offrir une interprétation de la situation de la France de 1936, trahie par les « deux cents familles » et confrontée à la menace constituée par Hitler et par la montée des ligues fascistes : établissant un parallèle avec la France de 1792 assiégée par la Prusse, il s'indigne contre « ces dignes continuateurs des émigrés de Coblenz, ces nobles féodaux dont l'arrière-grand-père du comte de La Rocque, qui allaient mettre leur épée au service du roi de Prusse contre notre peuple fondant la Première République »⁵⁰⁹. La célébration du 150^{ème} anniversaire de Valmy par le parti communiste en septembre 1942 doublée de l'appel à un « nouveau Valmy » poursuit le processus de mythisation et marque une tentative institutionnalisée de proposer cette bataille comme matrice de préfiguration pour la « levée en masse » attendue afin de défaire le « roi » (Pétain) vendu à la « Prusse » (l'Allemagne nazie). Moyen de réduction de la complexité visant à simplifier la lecture de situations historiques difficiles afin de faciliter le passage à l'action, le détour par l'analogie privilégie encore une fois la dimension pragmatique à la rationalité.

Placé dans ce contexte et en cette compagnie glorieuse, Péri non plus ne s'appartient plus, et si Aragon se fait fort d'avoir repris la légende (arthurienne, celtique, chrétienne, etc.) pour en faire l'Histoire, il semble évident qu'il se livre également, au mitan de la guerre, à la transposition de l'Histoire en légende, via ce que l'on pourrait considérer comme une pratique systématique de génération quasi spontanée du mythe.

⁵⁰⁸ Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, 3, *op. cit.*, p. 186 : « C'est dans la mesure où le mythe institue la liaison du temps historique avec le temps primordial que la narration des origines prend valeur de paradigme pour le temps présent: voilà comment les choses ont été fondées à l'origine, et elles sont encore aujourd'hui de la même façon ».

⁵⁰⁹ Maurice Thorez, discours du 11 octobre 1936. Cité par Marie-France Boireau, *Aragon, romancier de la Grande Guerre et penseur de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 195.

IV. La fabrique du héros

1. Le héros comme « divin de circonstance »⁵¹⁰ : « Péri l'immortel »⁵¹¹

Le traitement de la figure de Gabriel Péri, entre décembre 1941 et 1946, voire au-delà, est le plus éloquent et le plus représentatif de la façon dont joue « le processus d'héroïsation qui aboutit à la transmutation du réel et à son absorption dans l'imaginaire »⁵¹². Le passage de l'historique au mythique, s'il suppose bien souvent selon l'historien une manipulation volontaire, un dessein concerté de fabrication, ne peut pour autant être totalement instantané – n'en déplaise à Duclos. Ce processus suppose dans la plupart des cas un certain étalement dans le temps, et c'est précisément de ce temps long que Duclos cherche à faire l'économie en exigeant l'érection instantanée du monument à la gloire des martyrs. Le risque est alors de substituer une mémoire imposée, institutionnelle, au lent travail d'accrétion et de sédimentation sur lequel repose la mémoire affective, qu'elle soit individuelle ou collective. La figure de Gabriel Péri a vraisemblablement fait l'objet d'une telle sacralisation accélérée, délibérée, orchestrée tambour battant par le PCF. C'est en tout cas ce qu'affirment de nombreux spécialistes de la période, dont Fauvet :

*À peine est-il mort que déjà se forge sa légende. Sous toutes ses formes, les publications clandestines du Parti exaltent sa vie et appellent à le venger. Des formations de combat porteront son nom, une promotion entière des FTP choisira son patronage, les adhésions seront sollicitées sous son égide ; un tract retraçant sa biographie atteindra le tirage le plus élevé de toute l'occupation.*⁵¹³

Pierre Daix fait quant à lui l'hypothèse que le passage à la guerre anti-hitlérienne ait pu être « conçu au départ comme devant être jalonné de martyrs »⁵¹⁴, dans une dynamique visant à racheter la position peu glorieuse du parti communiste avant juin

⁵¹⁰ Expression employée par Henri Hubert dans sa préface à l'ouvrage de Stefan Czarnowski, *Le Culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Félix Alcan, 1919, p. VXIV-VXV – préface extrêmement riche et documentée qui fonctionne comme œuvre à part entière.

⁵¹¹ Aragon, « La Passion de Gabriel Péri », préface aux *Lendemain qui chantent. Autobiographie de Gabriel Péri présentée par Aragon*, *op. cit.*, p. 15.

⁵¹² Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 71.

⁵¹³ Jacques Fauvet, *Histoire du Parti communiste français : 1939-1965. Vingt-cinq ans de drames*, tome II, Fayard, coll. Les grandes études contemporaines, 1965, p. 101.

⁵¹⁴ Pierre Daix, *J'ai cru au matin*, Laffont/Opera Mundi, 1976, p. 52.

1941. Quelle que soit par ailleurs la sincérité de l'hommage rendu à Péri, il semble donc évident que la tonalité hagiographique qu'il prend d'emblée répond à des objectifs politiques de mobilisation en faveur d'un emblème et non à la piété pure. C'est dans ce contexte que le traitement d'Aragon se révèle particulièrement intéressant dans son évolution, avec une mythisation progressive et un processus d'héroïsation « organisé en plusieurs périodes successives, sensiblement différentes les unes des autres par leur tonalité affective »⁵¹⁵, conforme en cela au canon établi par Girardet.

On se souvient en effet des réticences initiales manifestées par l'auteur quant à la demande formulée par Duclos d'ériger un monument aux martyrs de Châteaubriant, mais aussi de sa réponse oblique, clôturant l'inventaire des dernières paroles des suppliciés par celles de Péri, martyr exemplaire, qui les « résume » – réponse qui vaut pour partie capitulation. On se souvient également du tombeau familial présent dans *Brocéliande*, monument paradoxal par la proximité manifestée à l'égard de la cohorte de « victimes » dont Aragon déjoue la statufication à venir en revendiquant la conservation de la « mémoire » d'hommes vivants qu'il appelle un à un, brossant en quelques vers leur portrait au sens le plus concret du terme. Péri est alors « celui-ci qui chanta comme un cygne/ Et semblait un prince fait de cette argile de Phénicie/ Dont on n'a jamais retrouvé depuis le secret de finesse »⁵¹⁶.

S'institue ensuite, après ces deux hommages courant 42 dans lesquels il n'est pas la figure principale, une pratique régulière voire rituelle de publications spécifiques exclusivement consacrées au député communiste, certaines autour de la date anniversaire de sa mort, ce pendant toutes les années de guerre. « La dame de Châteaurenard » écrit à l'été 1942, sensiblement en même temps que *Brocéliande*, est publié pour la première fois dans *Fontaine* fin 1942, un an après la mort de Péri. Ce poème qu'Aragon voulut dédicacer à Mathilde Péri est le premier texte à mettre l'accent sur « l'immortalité » selon lui acquise par l'homme politique, avec un tercet dont la syntaxe complexe rend compte de manière à la fois explicite et subtile du statut ambigu, hybride, de l'homme aux prises avec le processus de canonisation :

⁵¹⁵ Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 72.

⁵¹⁶ « La Nuit d'août », *Brocéliande*, *op. cit.*, p. 848.

*Tel il était Madame et tel
Il demeure mort immortel
Nous lui dresserons des autels*⁵¹⁷

Abandonnant dès lors définitivement la familiarité affectueuse de l'hommage contenu dans *Brocéliande*, Aragon se consacre à édifier un monument à celui qu'il ne tardera pas à nommer « Péri l'immortel »⁵¹⁸. « Celui-ci qui chanta comme un cygne » devient ainsi « celui qui chanta dans les supplices » dans la « Ballade » qui lui est consacrée, que l'auteur dit avoir écrite à l'occasion du premier anniversaire de la mort du député. Publié en juin 1943 dans *Les Lettres françaises* clandestines, c'est le premier poème d'Aragon à dépouiller la contrebande pour recourir à « une expression directe des faits », soulignera-t-il dans une édition ultérieure. « La rose et le réséda » publié en mai 1943, est dédié « à Gabriel Péri et d'Estienne d'Orves comme à Guy Môquet et Gilbert Dru ». La « Légende de Gabriel Péri » sera quant à elle publiée fin 1943 dans un opus intitulé *Façons de vivre et de mourir de Gabriel Péri* confectionné à l'occasion du deuxième anniversaire de sa mort. Suivront *Contribution au cycle de Gabriel Péri*, publié à l'automne 1944, brochure de 16 pages regroupant tous les poèmes que nous venons de citer précédés de l'extrait de *Brocéliande* déjà évoqué, puis un texte intitulé *La Passion de Gabriel Péri* qui relate les dernières heures du député communiste dans sa cellule, publié en introduction aux *Lendemain qui chantent*, la courte autobiographie de Péri parue aux Éditions sociales, et repris dans *L'Homme communiste* en 1946. De retour à la tête de *Ce Soir* fin septembre 1944, Aragon journaliste utilise également cette tribune pour commémorer la mort du député communiste, dans l'un des articles de la série « Parlons français », évoquant le 13 décembre 1944 le « troisième anniversaire de son sacrifice » pour lui rendre hommage en ces termes :

*Cette semaine, il nous appartient de saluer particulièrement un homme [...] dont ces jours-ci nous revivons le calvaire vieux de trois années, un homme dont c'est cette semaine-ci la semaine sainte, avec son vendredi mortel.*⁵¹⁹

Faisant de Péri un nouveau Christ, cet article vient clore un processus raisonné de canonisation. Si l'on se réfère à l'histoire du christianisme, la dimension rituelle de la

⁵¹⁷ « La Dame de Châteaurenard », *En étrange pays dans mon pays lui-même*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 900.

⁵¹⁸ « La Passion de Gabriel Péri », *op. cit.*, p. 15.

⁵¹⁹ Cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 404.

publication à la date anniversaire du 15 décembre 1941, jour de la mort de Péri, est très représentative de l'hommage aux martyrs, les premiers saints ayant été commémorés comme tels par les Églises le jour anniversaire de leur supplice (ce dont on retrouve trace dans le calendrier). De même, la terminologie à laquelle Aragon a recours dans bon nombre de ses titres, qu'ils soient de poèmes ou de plaquettes, n'est pas neutre, puisant abondamment au vocabulaire des textes hagiographiques, avec notamment le recours aux vocables « légende » et « passion », tous deux polysémiques mais dotés d'une signification bien spécifique dans la religion catholique. Le souvenir des suppliciés était en effet relayé à travers des récits dont les formules relativement stables à travers les siècles comprennent les invariants que sont les actes, les passions, les légendes. C'est ainsi une véritable « Vie de saint » qu'Aragon semble avoir déclinée en vers comme en prose, au fil de ces textes égrenés au cours des années sombres. La notion de « cycle » qui apparaît au frontispice de l'anthologie *Contribution au cycle de Gabriel Péri* est en elle-même évocatrice de l'hagiographie⁵²⁰. Quant au titre du poème « Légende de Gabriel Péri », il revêt une polysémie particulièrement intéressante, que l'auteur ne pouvait ignorer et qu'il exploite à plein, les deux acceptions du mot légende servant l'une et l'autre sa démarche de glorification, l'une sur le versant du sacré, l'autre sur celui du profane.

Emprunté au latin médiéval *legenda*, le vocable légende évoque en effet entre autres « ce qui doit être lu » dans une vie de saint, soit au cours de l'office des moines soit en public dans le cadre de la prédication, et la « Légende dorée », compilation de 150 vies de saints, peut notamment être considérée par certains médiévistes comme constitutive d'une sorte de mythologie chrétienne, « construite sur les croyances païennes que le christianisme dut assimiler dans le but de les contrôler »⁵²¹. L'objectif de la légende, dans la liturgie, est de mettre en lumière le caractère de sainteté, d'exemplarité du personnage dont on relate la vie, dans une démarche où se côtoient perspective d'édification, d'évangélisation mais aussi fonction ecclésiologique. Ces aspects sont bien présents dans le poème :

⁵²⁰ Ainsi que le note Czarnowski dans *Le Culte des héros et ses conditions sociales*, « l'hagiographie a comme l'épopée une tendance à la formation de cycles » (*op. cit.*, p. 319).

⁵²¹ Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen-Âge*, Edition Imago, 2003, p. 9.

*Redoutez les morts exemplaires
Tyrans qui massacrez en vain
Elles sont un terrible vin
Pour un peuple et pour sa colère*⁵²²

L'exemplarité sera le leitmotiv de l'hommage aux héros et plus spécifiquement à Péri dont la célébration constitue une sorte d'épitomé de la geste héroïque communiste, probablement parce qu'il a résisté aux tentatives réitérées de Vichy de faire de lui un apostat – « scène de la tentation » qui figure, couplée à l'idée d'exemplarité, dans « La Passion de Gabriel Péri » dont Aragon retrace « la dernière nuit » qu'il qualifie de « chemin de croix » :

*Cette profonde incarnation du Parti dans l'homme, comme elle est loin de l'idée courante qu'on se fait des communistes ! Péri, par toute sa vie et par sa mort, a tenu à être une image exemplaire du communiste. Il a payé assez cher le droit qu'on le dise.*⁵²³

La « valeur pratique »⁵²⁴ du héros, en tant qu'adjuvant à la prise de conscience de lui-même par le groupe, est ici mise en exergue : la relation de la dernière nuit de Péri a fonction à la fois documentaire et prescriptive pour tout communiste digne de ce nom. « Pôle d'attraction pour les pensées flottantes et les sentiments confus », selon les mots de Henri Hubert, le héros est « aussi un principe d'action ». Si l'exemplarité, attribut du saint, est également l'apanage du héros communiste, idée qu'Aragon déclinera après-guerre de manière beaucoup plus concertée dans *L'Homme communiste*, la figure de Péri demeure pour autant pendant la guerre « à hauteur d'homme », ou plutôt à mi-chemin de l'humain et du divin : il importe en effet de ne pas rompre totalement les amarres qui rattachent le héros à son humanité première si l'on veut qu'il valorise le groupe dont il émane et qu'il puisse susciter des vocations mimétiques. Nécessité que Czarnowski formule ainsi :

*Le héros est un homme. C'est d'un homme seulement que les hommes peuvent se réclamer comme d'un témoin de leur propre mérite.*⁵²⁵

⁵²² « Légende de Gabriel Péri », *La Diane française, OPC*, tome I, *op. cit.*, p.1025.

⁵²³ *Ibid.*, p. 14.

⁵²⁴ *Le Culte des héros et ses conditions sociales, op. cit.*, p. LXVIII-LXIX.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 13.

Émanant de la société qui se réclame de lui, il faut impérativement que le héros reste, quoiqu'il s'élève au-dessus d'elle, « de droit humain »⁵²⁶. Il en est de même pour le saint, catégorie de héros propre au monde religieux, qui demeure humain par essence. « Geste qui s'est fait une fois et s'est fixé comme symbole », le héros quel qu'il soit représente selon la formule de Hubert « du divin de circonstance, discontinu et fini »⁵²⁷. Son statut hybride et complexe est rendu par Aragon dans « La conjonction Et », lorsqu'il évoque en 1942 les « Lancelots du temps qui court », qui ont « cette simplicité sans laquelle il n'y a pas de héros de France », précisant que « ce ne sont pas des héros en quête de statues », pour finir par conclure qu'aux yeux de la postérité ils sont « un peu des dieux, n'est-ce pas ? et façonnent à leur manière le nouvel Adam », personnage à la fois « humain, trop humain », et « fait de la chaude terre de France »⁵²⁸. Si divinisation il y a, on peut ainsi considérer que c'est l'œuvre du regard de l'avenir sur une figure dont les racines restent malgré tout ancrées dans le monde profane.

C'est alors le sens littéraire du mot « légende » qui peut éclairer cette transmutation. Pour revenir à « La légende de Gabriel Péri », la légende, c'est aussi, en dehors de sa signification dans la liturgie, le récit merveilleux qui s'éloigne de la vérité des faits, la geste quasi-épique que l'auteur s'emploie à broser à partir du matériau brut de l'Histoire prise sur le vif. « Je te reprends Histoire et j'en ferai légende » pourrait-on dire pour paraphraser Aragon : c'est ce qu'il revendique à l'issue du poème, pointant « l'inexactitude historique » qui préside à cette évocation de la tombe d'un « mort fabuleux » :

*Ce poème, écrit pour le second anniversaire de la mort de Gabriel Péri, publié illégalement, relève vraiment de la légende et non de l'histoire : en effet, ce n'est pas à Ivry, mais à Suresnes et dans une tombe enregistrée et non dans la fosse commune que Péri est enterré.*⁵²⁹

Le passage de l'homme au héros, de la chair à la statue, de l'Histoire à la légende, est l'un des fils conducteurs de « La Passion de Gabriel Péri », qui sanctionne avec la plus

⁵²⁶ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. VXIV-VXV.

⁵²⁸ « La conjonction Et », *op. cit.*, p. 92.

⁵²⁹ « La Légende de Gabriel Péri », *op. cit.*, p. 1026.

grande netteté cette métamorphose, y compris dans l'inéluctable dimension de deuil qui lui est associée :

Il est presque impossible de parler de lui maintenant comme de cet homme que nous avons connu, pas grand, avec des traits fins, une manière à lui d'argumenter en tenant sa pipe, toute une mimique qui ne s'efface pas de la mémoire... ce haussement des sourcils, ce hochement de la tête... une façon d'avoir l'air de vous prendre au sérieux, à tel point qu'on sentait bien qu'il se moquait (Très important ! très important ! disait-il d'une vétille dont on venait l'importuner)... et ce rire ! Celui qui n'a pas entendu le rire de Gabriel Péri, que pourrais-je lui en dire ? Cette politesse exagérée qui était sa défense contre les gens...

Oui, il est presque impossible de parler ainsi, de cette netteté dans la mise, de cet extrême soin qu'il avait de sa personne. Parce que chaque mot qu'on dit, on ne le dit plus d'un homme, mais d'un martyr, d'un héros, d'un symbole. Tout semble profanation.⁵³⁰

Mais la difficulté à aborder la figure du martyr est aussi un *topos* des *Vies* de saints, l'auteur entamant fréquemment son panégyrique par des précautions oratoires visant à « s'excuser de l'audace qui le pousse à attaquer un sujet au-dessus de son entendement », comme le souligne Czarnowski⁵³¹. La dimension légendaire, le mépris pour l'exactitude historique font également partie selon lui du cahier des charges de l'exercice :

*Quant aux causes et aux effets moraux des actes, à leur origine profonde, à la chronologie, en un mot quant à la recherche de tout ce qui constitue la vérité historique, les auteurs des *Vies* en question n'en ont aucun souci. Leurs personnages se meuvent dans une atmosphère à part. Ils n'ont ni faiblesses, ni défaillances, ou plutôt, s'ils en ont parfois, ce n'est que pour en triompher et grandir d'autant en vertu. [...] Leurs *Vies* méritent sans doute le titre de biographies, mais seulement de biographies de « grands hommes », dans le genre de Plutarque.⁵³²*

Les deux acceptions du mot « légende » se rejoignent donc, la « légende » liturgique ne pouvant revêtir que la forme du récit légendaire, très loin du document. Et, comme c'est le cas pour la figure de prophète qu'il appelle de ses vœux, avec Hugo comme modèle, c'est Aragon lui-même qui finit par jouer le rôle du « Plutarque

⁵³⁰ « La Passion de Gabriel Péri », *op. cit.*, p. 7-8.

⁵³¹ *Le Culte des héros et ses conditions sociales*, *op. cit.*, p. 316.

⁵³² *Ibid.*, p. 317.

moderne » dont il souhaitait la venue dans « La conjonction Et ». Les effets d'une entreprise de canonisation totalement assumée au fil des années de guerre ne sauraient être plus clairement restitués que dans « La Passion de Gabriel Péri » : en 1944 plus qu'en 1942, l'auteur accepte de troquer l'homme contre sa statue, d'une valeur supérieure dans le combat, certes non sans *repentir* au sens quasi pictural du terme puisque c'est finalement dans ce texte où il en affirme l'impossibilité désormais qu'il brosse de l'homme vivant qu'était le député communiste le portrait le plus réaliste. S'il reste encore à ce stade une trace de la résistance à l'instrumentalisation politique, d'où les mouvements contradictoires qui animent souterrainement le récit de « cette nuit qui est la dernière de Péri vivant, et la première de Péri l'immortel », Aragon clôture son récit par un finale magistral et sans équivoque :

[...] Ainsi se termine l'histoire de Gabriel Péri.

Ainsi commence sa légende.

Comme le note Henri Hubert, si « l'histoire positive » du héros est courte, son « histoire légendaire »⁵³³ est longue. Le « cas Péri » témoigne s'il en était encore nécessaire qu'à cette date Aragon est définitivement entré « dans la forge du sacré », phase précédant celle de la formalisation du culte, de sa déclinaison en rituels, et de l'institutionnalisation des contenus associée à un contrôle par des instances gestionnaires de l'orthodoxie de la foi. Nous empruntons cette formule à Roger Lapointe, qui expose avec clarté les caractéristiques de cette étape précoce de la vie des religions :

Lorsque nous accédons au religieux par le sacré, nous entrons en quelque sorte dans la forge au moment où le fer est incandescent et nous assistons à la production même de l'objet. Le métal en fusion, ce sont les individus avec leurs projections imaginaires ; le forgeron, c'est la régulation sociale ; le produit fini, c'est le sacré. Non pas encore la religion organisée comme telle, chamanisme, culte d'État. Non pas encore la magie comme telle [...]. Non pas encore non plus la métaphysique proprement dite, ni encore les mille facettes de la religion invisible. Le sacré recouvre tout cela, ou du moins l'essentiel de tout cela, mais à l'état d'indistinction. Cette indistinction est pratiquement une abstraction, car il faut bien que le social s'organise. Dès l'instant pourtant qu'il s'organise, le sacré

⁵³³ *Le Culte des héros et ses conditions sociales, op. cit., p. I.*

*devient le religieux au sens où, selon Hubert, la religion est l'administration du sacré.*⁵³⁴

Avec, dans le rôle du forgeron, un poète œuvrant en grande autonomie à partir d'un métal en fusion particulièrement sensible compte tenu des circonstances, on peut considérer que la Seconde Guerre mondiale, par la déstabilisation de tous les repères qu'elle induisit, fut un moment exceptionnellement propice à l'activité de la forge du sacré. Les héros, saints et légendes ainsi fabriqués ou recyclés, au service bien souvent simultané de la Patrie et du Parti, visaient à galvaniser le récepteur afin d'initier la dynamique d'action nécessaire à la lutte contre l'occupant.

2. Héros à imiter/ héros à révéler : de la scène épique à la scène religieuse

Avec la disparition de l'ennemi nazi à l'issue des années de guerre, au cours de la reconfiguration politique qui voit progressivement émerger comme nouvel adversaire le monde non-communiste, on observe un infléchissement sensible de la relation au héros, l'accent étant désormais plus souvent placé sur la distance que sur la proximité – déplacement tout à fait cohérent si l'on considère que ce n'est plus l'action qu'il s'agit de générer, mais le respect et la vénération. Au prosélytisme combattant du temps de guerre, dont l'objectif premier était de faire pleuvoir l'« orage des héros », se substituent ainsi peu à peu défense de l'héritage symbolique et culte institutionnalisé. On voit ici à l'œuvre ce que Shmuel Trigano nomme la « double logique »⁵³⁵ du sacré, qu'il ne fait pas s'évanouir à l'orée de la formalisation des religions, contrairement à d'autres. Composé selon lui de deux dynamiques complémentaires, le sacré combine un « système d'attraction pour réduire la distance » avec la promesse faite aux individus d'atteindre à une dimension de vie plus intense, et « un système de distanciation pour réduire l'approche », la protection du « tabou » lui permettant d'éviter la dévaluation consécutive à une trop grande accessibilité. Ces deux logiques présentes selon lui en synchronie dans toute manifestation du sacré sont orchestrées consécutivement par Aragon dans sa production littéraire et journalistique des années 40, ce qui correspond à une certaine

⁵³⁴ Roger Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Droz, Genève, Paris, 1988, p. 97.

⁵³⁵ Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues* [2001], Flammarion, coll. Champs, 2004, p. 38-39.

réalité du phénomène tel qu'il est vécu par les groupes croyants, comme on le verra au chapitre suivant.

Le syncrétisme déployé pendant l'Occupation, sensible dans bien des écrits de l'auteur qui en a été l'un des maîtres d'œuvre, laisse ainsi place à une relecture des forces en présence dont l'objectif est d'isoler celles qui seront considérées comme le socle authentique de l'élan croyant afin d'en délimiter le périmètre et d'en fournir une définition propre à figer l'emblème. Il s'agit également, bien entendu, d'affirmer la supériorité de ces forces. C'est à quoi s'emploie Aragon dès 1946 en rassemblant certains de ses écrits de guerre additionnés de quelques textes antérieurs et postérieurs sous le titre de *L'Homme communiste*. L'ambition de définition y est indissociable de l'entreprise hagiographique. D'une démarche assimilatrice profondément antidogmatique car basée sur l'impureté de la communauté constituée autour de la « valeur France » qui fonctionne comme « opérateur axiologique »⁵³⁶ positif, on passe ainsi à une logique de confrontation doublée d'une volonté de hiérarchisation. Le droit de se revendiquer français reconquis de haute lutte par les communistes pendant la guerre suite au virage défaitiste du PCF se mue désormais en prétention à l'exclusivité de l'héritage combattant. C'est ainsi qu'Aragon peut écrire que le communiste est tenu pour « l'héritier, le représentant de toute grandeur humaine, de tout esprit de sacrifice, de tout héroïsme français »⁵³⁷. Le thème du héros français, développé pendant la guerre à l'instigation de Politzer (ce qu'Aragon rappelle en 1945 dans « De l'exactitude historique en poésie », on l'a dit), s'infléchit donc au profit de celui du héros communiste, à tel point qu'il pourra affirmer en 1949 dans une interview à la revue *Femmes françaises*, à l'occasion de la publication du premier volume des *Communistes* : « je reconnais l'identification qui s'est produite du héros national au héros communiste ». La narration des actes des communistes a par ailleurs pour vocation, poursuit-il, la diffusion de « la nouvelle légende de notre pays »⁵³⁸.

⁵³⁶ Selon le concept forgé par Gisèle Sapiro pour désigner des notions qui permettent d'unifier des systèmes d'opposition hétérogènes (in « Poésie et propagande dans la France occupée : de la vérité des métaphores à la poétique des noms propres », disponible sur < <http://www.raison-publique.fr/article891.html> >).

⁵³⁷ « Écrit pour une réunion de quartier », *L'Homme communiste*, *op. cit.*, p. 43.

⁵³⁸ *Femmes françaises*, 11 juin 1949, cité par Corinne Grenouillet, *op. cit.*, p. 28.

Quelle que soit l'ambition affichée d'élargir le communisme aux dimensions de la France, c'est donc à un phénomène de réduction de la base au nom de laquelle mais aussi à laquelle Aragon s'exprime que l'on assiste, ce dont témoigne de manière criante la comparaison de deux articles, « La Conjonction Et » (1942), et « Écrit pour une réunion de quartier » (1946), s'agissant du rapport à la religion catholique. « Le débat sur le génie de la France n'est pas une guerre de religions, ou ne doit pas l'être »⁵³⁹, affirmait magistralement le poète en 1942 pour inviter au rassemblement de tous et à l'union de « celui qui croyait au ciel » et de « celui qui n'y croyait pas ». Il s'agit en revanche en 1946 de distinguer entre « idéal du communiste » et « idéal chrétien » présentés comme concurrents en affirmant la précellence du héros communiste, qui aurait selon Aragon grandement matière à en remontrer au catholique en termes de don de soi et de désintéressement :

*Le chrétien [croit] au-delà de la mort, à un autre monde, à une punition et à une récompense. Dirai-je que pour moi cela ne le diminue pas à mes yeux, car ce qui m'importe c'est la pureté, la beauté, le désintéressement en ce monde-ci... Cependant, songez que le communiste, lui, n'attend vraiment rien pour lui-même. [...] La récompense pour le communiste est affaire de l'espèce humaine et non de l'individu. La croyance au progrès, au progrès indéfini et infini de l'homme, en la montée de l'humanité vers un soleil que lui ne verra point mais dont il aura préparé obscurément l'aurore, voilà ce qui anime et soutient le communiste, voilà l'idéal du communiste.*⁵⁴⁰

Le communiste est alors ce champion, ce héros, cet « athlète » dont on doute qu'il puisse exister dans le réel et qu'on n'envisage qu'au firmament des « mots hyperboliques, inapplicables »⁵⁴¹. Toute l'énergie d'Aragon dans cet article lourdement dogmatique est investie dans la démonstration de la réalité tangible de l'existence de « l'homme communiste », couplée à la préservation opiniâtre de son caractère d'exception. On retrouve la double logique du sacré identifiée par Trigano, d'autant plus nécessaire après les heures sombres de la guerre qu'il s'agit non seulement de faire fructifier le capital symbolique de héros morts mais aussi, tâche plus malaisée, de parvenir à introniser au panthéon de la croyance quelques héros vivants – objectif plus ardu car en règle générale,

⁵³⁹ « La Conjonction Et », *op. cit.*, p. 74.

⁵⁴⁰ « Écrit pour une réunion de quartier », *op. cit.*, p. 43-44.

⁵⁴¹ *Op. cit.*, p. 23.

la « conquête de la puissance héroïque » suppose la mort comme passage obligé⁵⁴². C'est le sens de « Maurice Thorez et la France », article écrit par Aragon en 1945, qui rend hommage à celui qui, « revalorisateur éprouvé de toutes les valeurs françaises, revalorisera la France ». Cette insistance sur la dimension axiologique illustre parfaitement le caractère de « valeur active » propre au héros, selon Czarnowski :

*Le rapport entre le héros et la valeur qu'il représente est comparable à celui qui existe chez Platon entre l'essence des choses et leur représentation phénoménale. Le héros réalise la valeur et, en même temps, il en fait la preuve. Il est, pourrait-on dire, une valeur active.*⁵⁴³

Revenant sur la « leçon » de Thorez qu'il qualifie selon la formule barrésienne de « professeur d'énergie », Aragon met en évidence sa dette à son égard, rappelant notamment le discours d'Arles de 1937, l'appel à l'union et la politique de « la main tendue aux catholiques ». Se faisant, il établit l'Histoire, témoin de la réussite de cette orientation, en garante de la valeur et du « génie »⁵⁴⁴ du dirigeant du PCF. Mais Thorez est aussi, simultanément, « celui que tout un peuple appelle amicalement, tendrement, Maurice »⁵⁴⁵, dans une dialectique de la distance et de la proximité qui illustre bien des aspects de la mutation anti-autoritaire du charisme observée par Max Weber : le service du « plus noble idéal » est en effet l'occasion d'une métamorphose de la figure du chef en serviteur réel ou apparent de ceux qu'il commande. Cette réinterprétation de la figure du chef charismatique ne limite en rien, au contraire, le culte qui s'organisera au fil des années de Guerre froide autour de cette fonction en particulier, et du Parti comme « contre-société »⁵⁴⁶ en général. Le communiste est décidément « une autre espèce humaine »⁵⁴⁷.

⁵⁴² Nous renvoyons à nouveau à Czarnowski, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁴⁴ *Op. cit.*, p. 216.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ C'est à Jeannine Verdès-Leroux que nous empruntons l'application du concept d'institution totale forgé par Erving Goffman à l'étude du PCF (*Au service du Parti, op. cit.*).

⁵⁴⁷ Constat auquel aboutit Jean de Moncey à propos des communistes, dans le roman éponyme. Rappelons par ailleurs la caractérisation qui est faite de Lebecq : « Il est communiste. Entre nous, pour lui, c'est ça, son aristocratie. [...] Il n'est pas tout à fait un employé de banque comme les autres. »

On retrouve ainsi dans le portrait de l'« Homme communiste » l'illustration de la définition extensive de la notion de sacré selon Durkheim, pour qui « [le] cercle des choses sacrées n'est pas déterminé une fois pour toutes »⁵⁴⁸ mais, fait plus marquant, ce portrait s'inscrit également parfaitement dans l'acception restrictive qu'en a établie Isambert, soucieux de limiter le flou de cet « entonnoir sémantique »⁵⁴⁹ : le sacré représenterait en effet selon lui la manifestation symbolique d'un ordre qu'il nomme « hiératique » fondé sur « la croyance même en la nature exceptionnelle de l'être ou des êtres qui en sont à la source ». Fonctionnant également comme principe de légitimation, la sacralité reprend ainsi « une composante d'autorité qui situe les êtres sacrés en position dominante, les obligations à leur égard étant censées émaner d'eux-mêmes »⁵⁵⁰. Dans ce que Marc Lazar qualifie de « repérage clinique des basculements du politique vers le religieux »⁵⁵¹, à l'appui de la thèse qui fait du communisme, en vertu d'un raisonnement analogique, une forme de religion, un tel recours au sacré est l'un des aspects les plus décisifs.

⁵⁴⁸ Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁴⁹ François-André Isambert, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁵¹ Marc Lazar, « Communisme et religion », in *Rigueur et passion. Mélanges offerts en hommage à Annie Kriegel*, sous la direction de Shmuel Trigano, Stéphane Courtois, Marc Lazar, Cerf/L'Âge d'Homme, 1994.

Quatrième partie :

L'institutionnalisation du croire : la posture du prêtre

I. « Préface au désenchantement » : le défi de la routinisation

1. « Rien n'est jamais comme on rêve »⁵⁵²

Nombre de poèmes du *Nouveau Crève-Cœur* disent la désillusion et la difficulté du retour à la normalité après-guerre. Médiocrité politique, division nationale, vogue de l'existentialisme qu'Aragon juge irresponsable, marginalisation progressive des communistes... le tableau que brosse le poète en ces prémices de Guerre froide est sombre, et son style bien souvent polémique. Hugo lui sert encore de modèle, dans le registre de la philippique cette fois. Que reste-t-il désormais de Brocéliande ? « Dans la forêt désenchantée/ Les loups vont à pas de velours »⁵⁵³. Loin d'être le fait d'un homme isolé, ce constat douloureux est celui de nombreux militants communistes impliqués dans la Résistance, qui voient dans cette période révolue une sorte d'âge d'or perdu. Jean Cassou notamment salue dans son autobiographie le caractère d'exception de ces années difficiles, paradoxalement bienheureuses et lumineuses :

*Heureux donc, bienheureux le moment, exceptionnellement ouvert dans l'épaisseur du temps ordinaire, où l'on a pu connaître une si admirable simplification des relations humaines et une aussi franche et lumineuse fraternité.*⁵⁵⁴

Elsa Triolet elle-même déplore dans sa « Préface au désenchantement » la perte brutale des idéaux qui régnaient au temps de l'Occupation :

Il était lourd, l'héritage des années d'occupation [...]. La bagarre ne faisait que commencer. Nous regardions avec désespoir disparaître à l'horizon

⁵⁵² « La chanson du sixième hiver », publiée initialement dans *Les Lettres françaises*, n°43, 17 février 1945, OPC, tome I, *op. cit.*, pp. 964-966.

⁵⁵³ « Le Monde illustré », *Le Nouveau Crève-cœur*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 1062.

⁵⁵⁴ Jean Cassou, *La Mémoire courte*, *op. cit.*, p. 55-56.

*les beaux navires qui nous avaient menés à la Libération : foi, amitié, fidélité, solidarité, héroïsme.*⁵⁵⁵

Ce phénomène est bien connu des analystes du fait religieux, qui s'accordent à distinguer deux phases dans le développement des religions, la première basée sur un processus de stimulation psychique et affective soutenu, la seconde initiant une baisse de régime et posant le défi du retour au quotidien – ou défi de la « routinisation », selon la traduction américaine en usage du terme allemand « Veralltäglicung » utilisé par Max Weber pour évoquer la sortie hors de l'ère charismatique. Durkheim expose avec clarté cette distinction entre les deux temps de la religion, associant au premier la focalisation sur des pensées élevées, sous-tendue par l'idée d'une imminence de la réalisation de l'idéal :

*C'est [...] dans les moments d'effervescence [...] que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations... À ces moments, il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les consciences, qu'elle en chasse plus ou moins complètement les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion n'est jamais durable parce que cette exaltation elle-même ne peut pas durer ; elle est trop épuisante. Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire. Alors, tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourmente féconde ne survit plus que sous la forme de souvenir, de souvenir prestigieux, sans doute, tout comme la réalité qu'il rappelle, mais avec laquelle il a cessé de se confondre. Ce n'est plus qu'une idée, un ensemble d'idées.*⁵⁵⁶

Le deuxième poème du *Nouveau Crève-Cœur*, « Deux ans après », dit assez bien le sentiment d'élation propre à cette période bénie où la croyance est à son apogée :

*[...] Nous qui poussions à la marelle
Le caillou vers le paradis
On trouvait ça tout naturel
Et simple comme je le dis*

V

⁵⁵⁵ Elsa Triolet, *Œuvres romanesques croisées*, tome IX, Robert Laffont, p. 12-13.

⁵⁵⁶ Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, 1963, p. 134-135.

*C'était beau comme les Rois Mages
C'était beau comme un feu de bois
L'Histoire de France en images
C'était beau comme ce qu'on croit*

*Que pesaient ruines et douleurs
L'air nous semblait léger léger
Tout était peint à nos couleurs
Le vent la vie allaient changer*

*C'était aussi beau qu'au théâtre
Quand le rideau rouge frémit
L'août mille neuf cent quarante-quatre
Où s'en furent les ennemis [...] ⁵⁵⁷*

Période de trouble (« un feu de bois », « ruines et douleurs ») et d'évidence à la fois (« naturel », « simple », « léger léger »), ce temps est bien celui de l'imminence de la réalisation de l'idéal, de l'attente fébrile, ce dont la métaphore de la levée de rideau, chère à Aragon, est particulièrement évocatrice. L'image de la marelle confère à l'ensemble une connotation presque enfantine que vient corroborer l'émerveillement teinté de naïveté devant les « Rois Mages », le « feu de bois », « l'Histoire de France en images ». Mais la mention de l'Histoire couplée au réseau sémantique de la religion (« paradis », « Rois Mages ») dit clairement la scène sur laquelle les choses se jouent, et laisse deviner la gravité des enjeux liés à la transposition de la dimension eschatologique au plan de la sphère mondaine. L'imparfait et le passé simple utilisés dans le poème, associés au titre et à la mention finale de la date d'écriture, « Août 1946 », évoquent sans ambiguïté l'idée d'un inventaire deux ans après la libération (« Libération » étant le titre du premier poème du recueil). Le lecteur familier d'Aragon peut également entendre dans ce « Deux ans après » comme un écho du premier poème du *Crève-cœur*, « Vingt ans après », « titre ironique » qui soulignait pathétiquement le retour cyclique de la guerre par une reprise des « trois mots moqueurs d'Alexandre Dumas »⁵⁵⁸. Le cinquième poème du *Nouveau Crève-cœur* redouble cette dimension de bilan en proposant quant à lui en guise de titre une simple date formulée en chiffres romains, comme un jalon ou un couperet, « MCMXLVI »⁵⁵⁹ : il s'agit de faire le point et de clôturer une époque révolue. Les forces

⁵⁵⁷ « Deux ans après », *Le Nouveau Crève-cœur*, OPC, tome I, op. cit., pp. 1057-1060.

⁵⁵⁸ « Vingt ans après », *Le Crève-cœur*, OPC, tome I, op. cit., p. 698.

⁵⁵⁹ *Le Nouveau Crève-cœur*, tome I, op. cit., p. 1061-1062.

propulsives de la période effervescente se sont muées en « idées », pour reprendre le terme de Durkheim – idées de plus en plus marginalisées au fil des mois. Et si Aragon constate amèrement que « [r]ien n'est jamais comme on rêve », c'est que, ainsi qu'il le formule comme un refrain venant clôturer les quatre premières strophes de la « Chanson du sixième hiver », poème écrit en février 1945, « le peuple ne commande pas ». La paix à venir ne répond pas aux promesses de rénovation politique des années de guerre.

2. « Le peuple ne commande pas »

Plus grave, ces promesses sont invalidées par le camp même de l'auteur, et très vraisemblablement contre ses aspirations les plus intimes. L'hypothèse d'une volonté insurrectionnelle chez Aragon avant le retour de Thorez d'URSS est en effet à considérer avec la plus grande attention. Elle est exposée par Yves Lavoinne dans sa thèse de manière très convaincante, quand bien même elle ne coïncide ni avec l'analyse de Pierre Juquin dans sa biographie⁵⁶⁰ ni avec ce qu'Aragon en dira lui-même dans « Écrit pour une réunion de quartier », le texte lourdement didactique déjà cité, qui doit sans doute une part de son caractère empesé à la nécessité dans laquelle était son auteur de commencer par se persuader lui-même :

Tout au contraire de l'image qu'on donne de lui, le communiste ne pose pas d'abord la nécessité de la Révolution avec une majuscule. La révolution est pour lui une dure nécessité à laquelle il est contraint par l'ennemi de classe, pour poursuivre le programme positif qui est le sien, pour une vie meilleure des hommes, une vie qui ne soit pas à la merci de ces hommes-là qui sont des loups pour l'homme. [...]

*On voit que nous sommes loin de l'image du Révolutionnaire lyrique, de ce chambardeur dont l'apologie par les littérateurs est toujours infiniment suspecte.*⁵⁶¹

On trouve ici en arrière-plan la théorie léniniste de la crise telle qu'il l'expose dans *La Maladie infantile du communisme*, et telle que la commente Annie Kriegel dans « La crise révolutionnaire (1919-1920) : hypothèses pour la construction d'un modèle » : « la révolution – l'événement en Majesté – ne saurait être faite : un homme, un groupe

⁵⁶⁰ Yves Lavoinne, *op. cit.*, pp. 409-411 ; Pierre Juquin, *op. cit.*, tome II, chapitre 69, « Nuages d'automne », pp. 228-244.

⁵⁶¹ « Écrit pour une réunion de quartier », in *L'Homme communiste*, *op. cit.*, p. 33-34.

d'hommes, en eût-il le furieux désir, n'en a pas le pouvoir », en revanche elle « *se fait* à la suite d'un dérèglement, d'un dérangement du système établi »⁵⁶², dont les causes peuvent être obscures mais la forme en règle générale facilement identifiable comme celle d'une crise nationale. C'est à la faveur d'une déstabilisation profonde qu'une prise de pouvoir de type insurrectionnel peut avoir lieu, et toute précipitation hors de ce contexte propice bien spécifique est considérée comme irresponsable, « terroriste ». La Révolution ne se fait pas dans n'importe quelles conditions, et il faut savoir lutter contre ce qu'Aragon nommera en 1964 « l'esprit d'aventure [...] qui avait pu se développer dans les conditions de l'action clandestine »⁵⁶³.

Or les articles publiés tout l'automne 1944 dans *Ce Soir* sous la signature de François la Colère dans l'éditorial « Parlons français » laissent dans l'ensemble peu de doute quant à la position d'un Résistant qui déplore qu'au lieu d'approvisionner en armes les formations combattantes issues de la Résistance, envoyées au front piètrement pourvues, le général de Gaulle n'ait rien trouvé de plus urgent que de désarmer les maquis⁵⁶⁴. Le fait qu'il justifie dans ses *Entretiens avec Dominique Arban* la réécriture des *Communistes* par « la perspective de l'avenir véritable fort différente de la sorte de vue utopique qui s'en était formée à la fin de 1944 pas seulement pour [lui], mais pour tous ceux à qui la fin de l'Occupation avait donné le sentiment que tout était désormais possible »⁵⁶⁵ plaide également pour le rêve insurrectionnel – qualifié rétrospectivement d'utopie par un militant ayant bien retenu la leçon qu'on lui a inculquée, ou infligée. Historiquement parlant en effet, si le dernier trimestre 1944 est marqué au niveau des instances dirigeantes du PC par ce que Philippe Robrieux qualifie d'« absence de netteté dans la ligne politique du parti »⁵⁶⁶ en dépit de ce qu'Annie Kriegel analyse comme « le

⁵⁶² Annie Kriegel, « La crise révolutionnaire (1919-1920) : hypothèses pour la construction d'un modèle », in *Communismes au miroir français*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1974, p. 14-15.

⁵⁶³ « Pour une image vraie », nécrologie de Maurice Thorez, *Les Lettres françaises*, 23 juillet 1964, cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 410.

⁵⁶⁴ « On n'imagine pas Napoléon faisant de ses propres hommes des demi-soldes ! Toutes proportions gardées. » (*Ce Soir*, « Parlons français », 30 novembre 1944, cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 397). Il s'agit là de la réaction d'Aragon à la décision du Gouvernement provisoire datée du 28 octobre 1944 de dissolution des Milices patriotiques.

⁵⁶⁵ *Aragon parle avec Dominique Arban*, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁶⁶ Philippe Robrieux, *Histoire intérieure du Parti communiste, volume 2, 1945 – 1972. De la libération à l'avènement de Georges Marchais*, Fayard, 1981, p. 82.

syndrome manifeste d'une situation révolutionnaire à l'échelle nationale »⁵⁶⁷, donc des conditions très favorables selon les critères léninistes à une prise de pouvoir communiste, une nouvelle orientation se dessine au Comité central d'Ivry (21-23 janvier 1945), sous l'impulsion de Maurice Thorez et à l'instigation de Staline, en opposition avec la tendance intransigeante issue de la Résistance intérieure. La politique de composition et de participation au gouvernement provisoire signe l'ajournement du « socialisme réel » en France. C'est donc à l'intérieur même de son propre camp qu'Aragnon doit renoncer à ses idéaux, « revers de croyance » qu'il connaît pour la deuxième fois depuis la conclusion du Pacte germano-soviétique. Le « ciel » de la marelle s'éloigne ; pas plus le Royaume de Dieu que le monde sans classe ne sont pour aujourd'hui. On retrouve le *différé* propre à la croyance selon Michel de Certeau, pour qui « dans une société, le croire empêche l'unification totalisante du présent », en créant « un renvoi à de l'autre et à un futur »⁵⁶⁸.

Le report de ce futur *sine die* à l'issue des années sombres semble particulièrement éprouvant pour Aragnon. Dans ses poèmes comme dans ses articles, son ton se fait à la fois plus dur et plus amer, et la dimension axiologique revient en force dans les uns comme dans les autres, tandis que la parole s'identifie totalement à son contenu discursif, niant toute spécificité au langage poétique :

*Rien n'est tout à fait à sa place
Le cœur est encore en prison [...]*

*Il ne faut pas que l'on s'endorme
Tant qu'il nous reste un ennemi
La France est une tâche énorme
Un Valmy doit suivre un Valmy*

L'aplomb catégorique dont elle fait preuve ne laisse pas le moindre jeu à des ressources plus risquées, à l'épreuve desquelles un sujet véritable serait contraint d'avancer à visage découvert, débarrassé du masque d'un « devoir dire » qui l'anonymise sous couvert d'appartenance à un collectif, celui du « nous » et du « on », avec lequel il est au demeurant en porte à faux. La parole ne peut s'en trouver que faussée. Il faut en effet à Aragnon accepter la dissolution/dissipation du pouvoir charismatique acquis par le

⁵⁶⁷ Annie Kriegel, « Le Parti communiste français, la Résistance, la Libération et l'établissement de la IV^{ème} République (1944-1947) », in *Communismes au miroir français*, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁶⁸ Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », *op. cit.*, p. 366.

Parti communiste pendant les années de guerre, puissance symbolique pétrie d'affects qu'il a lui-même contribué à alimenter.

Cette force d'aimantation propre à l'ère dite effervescente (Durkheim) ou charismatique (Weber), véritablement révolutionnaire car basée sur la suspension ou la subversion de la vie de tous les jours, doit désormais subir une mutation nécessaire afin de subsister dans des conditions moins favorables. L'entrée du charisme dans la vie quotidienne signifie, si l'on en croit Étienne Balibar commentant l'œuvre de Max Weber, « à la fois sa reproduction, sa démultiplication, sa perpétuation par l'action organisée des successeurs, et sa déperdition ou dilapidation progressive, qui finit par en faire une tradition ou une régularité formelle, mais aussi, sommes-nous tentés de dire en faisant un pas de plus, une 'fiction' »⁵⁶⁹.

Si la dimension fictionnelle était déjà massivement présente pendant les années de Résistance via la mythisation spontanée des hauts faits des héros en lutte contre la barbarie nazie, elle s'accroît considérablement une fois la paix revenue, dans la mesure où il s'agit désormais d'inscrire dans le marbre d'un âge d'or révolu la geste de plus en plus lointaine de figures qu'on veut à la fois constituantes et instituant d'une tradition, qu'il importe de faire revivre à travers un appareil rituel bien défini, et qu'on utilisera symboliquement comme garantes d'une légitimité politique dans le combat présent. Ainsi que le formule Philippe Robrieux, au moment de la Libération, « le Parti, ce sont ceux dont on sait qu'ils se sont battus »⁵⁷⁰ : le capital symbolique du PC après-guerre est immense mais encore faut-il le faire fructifier, sans quoi ce papier-monnaie perdant brutalement toute indexation sur une quelconque réserve-or, hormis celle du (mythe du) succès du communisme à l'Est, risque fort de se dévaluer assez rapidement. De nombreuses formules font ainsi florès, dont on retiendra notamment celle du « Parti des 75 000 fusillés », que Stéphane Courtois ramène aujourd'hui au chiffre plus modeste de 2 500⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Étienne Balibar, « La quotidianisation du charisme selon Max Weber », Groupe d'étude « La Philosophie au sens large », exposé revu et corrigé après une présentation devant un groupe d'études animé par Pierre Macherey, CNRS, UMR 8163, « Savoirs, textes, langages », universités de Lille 1 et 3.

⁵⁷⁰ Philippe Robrieux, *Histoire intérieure du Parti communiste*, vol. 2, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁷¹ Stéphane Courtois, in *Mythes et polémiques de l'Histoire. Le Retour de la dispute*, Guillaume Bernard et Jean-Pierre Deschodt dir., Studyrama Éditions, 2008. Annie Kriegel quant à elle rappelle que le procureur

C'est dans ce contexte de déflation des idéaux qu'Aragon va œuvrer à produire l'appareil rituel propre à entretenir la flamme de la croyance dans des « lendemains qui chantent », faisant face à un environnement très vite antagoniste qui nécessite une mise au rebut brutale de la dynamique unitaire initiée dans les années 30. Parée de l'aura acquise pendant l'Occupation, la voix du poète est à la fois plus assurée et plus dogmatique, plus légitime et moins authentique. Relativement autonome pendant les années de guerre, le « poète de la Résistance » se mue au début de la Guerre froide en « poète du Parti », et la parole prophétique en quête d'un auditoire encore introuvable ou incertain se fait parole ecclésiale, assurée de s'exprimer au nom d'un groupe constitué qui se situe à la fois derrière elle (fonction de légitimation) et devant elle (fonction d'adresse). Comme le remarque en effet Jean-Toussaint Dessanti, « ce 'au nom de quoi' il est parlé est, indissolublement, ce à quoi on s'adresse aussi »⁵⁷². Ce deuxième palier de la croyance signe ainsi un mouvement paradoxal simultané d'essaimage *et* de trahison, de consécration *et* de dévoiement des idéaux initiaux.

II. *Mes caravanes* ou L'imposition d'une liturgie communiste

C'est la fonction du rite que de venir formaliser et canaliser le foisonnement créatif de la période antérieure dont il prend la relève. À la fois outil de pérennisation et « expansion pragmatique »⁵⁷³ du mythe, les manifestations rituelles « réalisent le mythe et permettent de le vivre », selon la formule de Roger Caillois⁵⁷⁴. L'accent mis par le sociologue et ethnologue sur l'actualisation de la pensée mythique dans le réel par l'intermédiaire de son extériorisation dans la pratique rituelle met en évidence une dimension active, concrète. Expérience souvent collective, le rite et les manifestations religieuses en général viennent sceller dans la pratique la réalité d'une communauté, et sont nécessaires pour faire exister la liturgie, culte public et officiel institué par les Églises à travers lequel les fidèles revivent régulièrement leur foi. Déclinés en contenu

français de Nuremberg fit état de 29 660 fusillés, évidemment sans discrimination politique (Annie Kriegel, *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique*, Le Seuil, 1968, p. 84).

⁵⁷² Jean-Toussaint Dessanti, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁷³ Paul Ricœur, Clémence Ramnoux, *Dictionnaire de la philosophie*, Les Dictionnaires d'Universalis, 2016, article « Mythe ».

⁵⁷⁴ Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme* [1938], Gallimard, coll. Folio Essais, 1987, p. 29.

institutionnalisés, quasi doctrinaux, les idéaux et emblèmes forgés pendant la période effervescente sont ranimés à cette occasion. C'est encore une fois Durkheim qui nous permet de mieux appréhender ce processus :

*[Ces] idéaux s'étioleraient vite, s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toute sorte, celles de l'Église ou celles de l'école, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une même vie intellectuelle et morale. Ce sont comme des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des époques créatrices.*⁵⁷⁵

Un recueil encore trop peu étudié d'Aragon est particulièrement révélateur de cette démarche de production d'une liturgie, à laquelle il est presque intégralement consacré, dans l'objectif de faire revivre le patrimoine communiste lié à la Résistance : il s'agit de *Mes caravanes*, constitué de poèmes dont la publication, pour s'être étalée entre 1948 et 1954, donne un aperçu assez juste de l'écriture de l'auteur au fil de ces années d'installation irréversible dans la Guerre froide. Nous employons ici le terme de *liturgie* dans un sens qui dépasse le cadre strictement religieux, ainsi que nous y invitent nombre d'analystes qui y incluent des dimensions anthropologiques et sociales. Éric Palazzo peut ainsi affirmer que « la liturgie n'apparaît plus seulement comme la manifestation de la Foi en l'Église, ce qu'elle reste aux yeux du croyant, mais aussi comme une série d'actions symboliques, reflet d'une réalité spirituelle, pleines de sens social »⁵⁷⁶. Posée et définie par l'institution qui est garante de son sens symbolique, la liturgie demeure malgré tout « œuvre du peuple » suivant le sens étymologique du terme, car elle nécessite la validation d'un collectif pour exister. C'est la réalité de cette participation qui fait sa force. Comme nous l'avons constaté pour le mythe, le destinataire joue ici un rôle primordial, dans un processus d'étayage mutuel : on peut ainsi affirmer qu'il existe une « structure d'interaction sociale entre le régisseur de la mise en scène et le public agissant de concert pour renforcer le metteur en scène »⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Émile Durkheim. *Sociologie et Philosophie*, PUF, 1963, p. 134-135.

⁵⁷⁶ Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen-Âge*, Beauchesne, 2000, p. 35.

⁵⁷⁷ Hans Blumenberg, *Préfiguration*, op. cit., p. 131.

1. L'emprise du sacré sur l'espace : le balisage du territoire

a. Itinérance, remembrement national et évangélisation

Le titre du recueil d'Aragon fait directement référence à une manifestation collective populaire que l'on peut assimiler aux phénomènes liturgiques du pèlerinage ou de la procession, en fonction de son contexte historique et de la définition de son objectif. Une *caravane* étant initialement le fait d'un groupe humain se déplaçant pour traverser des déserts ou des régions d'accès difficile, avec *Mes caravanes* l'auteur met l'accent sur la notion d'itinérance collective tout en revendiquant une appartenance, voire en mettant en avant une dimension de propriété ou d'initiative. Il évoque au premier chef les « caravanes » constituées au fil de l'année 1949 à l'instigation du Mouvement Mondial des Partisans de la Paix (MMPP) né à Wrocław l'année précédente, collectif essentiellement composé de communistes mais rassemblant des « progressistes » de toute obédience, intellectuels unis contre l'escalade nucléaire dans une sorte d'« antifascisme nouvelle manière »⁵⁷⁸. La délégation française comprend entre autres figures éminentes Joliot-Curie, président du Mouvement, Léger, et Picasso qui en dessine l'emblème devenu célèbre, la colombe. Notons à cette occasion, en écho aux propos de Durkheim, la présence de la caution artistique pour appuyer le sacré de la cause défendue. Porté par *Les Lettres françaises* (« il faut gagner la bataille de la paix », encart du 11 février 1949), et soutenu par Aragon qui s'implique considérablement dans l'organisation de certaines manifestations auxquelles il participe personnellement, ce mouvement est l'objet de nombreuses « caravanes » du recueil, d'autres ayant une vocation purement commémorative. Le brouillage quant à l'objectif premier est donc entretenu à dessein par l'auteur, entre hommage aux figures du passé et mise en chantier de l'avenir, ambiguïté que l'on retrouve au fil des sept poèmes concernés : « L'invention des caravanes », « À Jean Prévost, qui fut de la première Étoile, Caravane du Vercors », « Les caravanes de la paix », « Chanson de la caravane d'Oradour », « Cantique aux morts de couleur (Caravane de Lorette) », « Chanson de route des porteurs de colombe », « Cet été s'en va sur les routes... ».

⁵⁷⁸ Jean-Pierre Rioux, *La France de la Quatrième République : 1. L'Ardeur et la nécessité, 1944 – 1952*, Le Seuil, 1980, p. 215.

On trouve dans une bonne part du recueil le fil conducteur de l'itinérance, décliné dans des formules souvent heureuses et originales (« couronne itinérante », « migration générale d'été »⁵⁷⁹). Il s'agit de faire l'expérience physique du territoire français afin de se l'approprier par la marche collective, faisant l'inventaire de « [ses] prés [ses] ciels et [ses] bornages », afin d'éprouver aussi « la dentelle des pas que fait la liberté »⁵⁸⁰. Les métaphores du tressage se multiplient (« couronne », « corbeille »), et la dimension de remembrement national à vocation idéologique est évidente, Aragon saluant « les gens qui vont à pied connaître leur patrie »⁵⁸¹. La France est envisagée comme un espace sacré auquel la procession ou le pèlerinage permettent de rendre un tribut physique, que ce soit dans la gravité (« tout le passé revient qu'on a marqué de dalles »⁵⁸²) ou la gaîté (« le quadrille fou des chants et du voyage »⁵⁸³ ; « la jeunesse en chantant pour la paix rassemblée »⁵⁸⁴). Il semble que dans la France des caravanes telle que la conçoit l'auteur cohabitent indissociablement la vocation de mémorial élargi aux frontières d'un pays et celle de territoire dans lequel peut s'engouffrer l'avenir.

Liesse et recueillement se partagent ainsi la scène. Il y a vraisemblablement dans des poèmes comme « Chanson de route des porteurs de colombe » ou « Jeu des relais de la jeunesse – Cantate à mille-et-une-voix » la volonté de la part d'Aragon de retrouver l'aptitude de la religion populaire à créer une « société neuve »⁵⁸⁵ par la fête. On peut aussi imaginer qu'il s'agit pour lui de tenter de ranimer quelque chose de l'ivresse et de la fraternité de la période de la Résistance. Le pèlerinage est en effet une manifestation qui suspend le temps ordinaire, ainsi que le souligne Dupront :

⁵⁷⁹ « L'invention des caravanes » (« Cette année-là »), *Mes caravanes et autres poèmes (1948-1954)*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 1119.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 1119.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 1119.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 1120.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 1119.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 1121.

⁵⁸⁵ François-André Isambert, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 24.

*La foule pèlerine, dans ses assemblées cultuelles, ses processions, vit en fait plus profond et plus haut une société éphémère. Sans doute, de quelques jours seulement, mais à titre extraordinaire.*⁵⁸⁶

La dimension potentiellement festive de ces pèlerinages n'est pas un obstacle au sacré, au contraire, la fête religieuse étant en elle-même selon les anthropologues un genre mixte, oscillant entre les deux pôles antagonistes de la cérémonie et de la festivité. Comme le souligne Isambert, la dimension spectaculaire soutient presque toujours la dimension rituelle⁵⁸⁷. Le rite doit par ailleurs répondre à ce qu'Éric Palazzo nomme des « critères de 'performativité' scénique », dans le sens où il ne peut avoir de réelle efficacité symbolique que si le groupe qui y participe reconnaît à l'instance qui officie l'autorité et la légitimité nécessaires : « Le pouvoir symbolique du rite réside [...] en grande partie dans l'autorité institutionnelle et la validation collective qu'elle implique »⁵⁸⁸. Indexées sur la gloire échue au PCF comme à Aragon à l'issue de la guerre, autorité et légitimité survivant comme reliquats d'une ère légendaire sont également soutenues au présent par le caractère nécessairement positif sur le plan des valeurs de l'engagement en faveur de la paix, a fortiori dans un contexte perçu comme potentiellement apocalyptique, ce dont rend notamment bien compte la réflexion d'Elsa Triolet dans *Le Cheval roux*.

Une partie de ces caravanes placées sous l'enseigne de la colombe donc sous l'égide du Mouvement de la Paix visant à gagner un lieu marqué par les blessures de la guerre (Oradour, Arras, Lorette), ces déplacements conjuguent de manière originale hommage et itinérance, mémoire du passé et enjeux du présent. Espace et temps se répondent alors sur un mode de confluence propre, en tant que réceptacles sacrés marqués par la croyance, et Aragon peut saluer « Tous les chemins de croix qui sillonnent les temps/ Mieux que les routes magistrales »⁵⁸⁹. Tout ce passé « marqué de dalles » qui fait retour dans le texte peut ainsi être mis au service des combats nouveaux. Nombre des lieux de pèlerinage qu'Aragon élit dans ses déplacements comme dans ses poèmes, sortes de « lieux saints » sur lesquels se recueillir, permettent en effet de jeter un pont entre les

⁵⁸⁶ Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, 1987, p. 197.

⁵⁸⁷ François-André Isambert, *op. cit.*, p. 155.

⁵⁸⁸ Éric Palazzo, *op. cit.*, p.13.

⁵⁸⁹ « L'invention des caravanes », *op. cit.*, p. 1120.

souffrances de la guerre, la valeur symbolique qui leur est associée, et la légitimité de la lutte de ceux qui se réclament des martyrs.

b. Un trait d'union entre passé et avenir : du pèlerinage à la procession

C'est la transmutation opérée notamment dans « La caravane d'Oradour », présentée ouvertement comme un pèlerinage puisqu'il s'agit dès les premiers vers de remplacer Compostelle par le village martyr, et de substituer la colombe à la coquille ou à la croix. Clairement revendiquée, la dimension liturgique est réinvestie dans la sphère politique, le souvenir de ce qu'Aragon nomme le « massacre des Innocents » étant dans ce poème de 1949 étroitement associé à la nécessité de promouvoir la paix face à la menace du conflit nucléaire mondial :

*Nous n'irons plus à Compostelle
Des coquilles à nos bâtons
À saints nouveaux nouveaux autels
Et comme nos chansons nouvelles
Les enseignes que nous portons*

*Que nos caravanes s'avancent
Vers ces lieux marqués par le sang
Une plaie au cœur de la France
Y rappelle à l'indifférence
Le massacre des Innocents*

*Vous qui survivez à vos fils
En vain vous priez jour et nuit
Que le châtimement s'accomplisse
Et la terre en vain crie justice
Le ciel lui refuse la pluie*

*Ô mamans restées sans amour
Sur les tombes de vos héros
La même lumière du jour
Baigne les ruines d'Oradour
Et les yeux vivants des bourreaux*

*Aux berceaux d'Oradour demain
Pour qu'on ne revoie plus la guerre
Semer la mort comme naguère
Dans le monde entier se liguèrent
Près d'un milliard de cœurs humains*

Que la paix ouvre enfin ses vannes

*Et le peuple dicte ses lois
Nous les faiseurs de caravanes
T'apportons Oradour-sur-Glane
La colombe en guise de croix*⁵⁹⁰

Le poème enrôle très significativement l'hommage aux enfants martyrs au service de la bataille que veut gagner le Mouvement Mondial des Partisans de la Paix, communistes en tête (le vers « Et le peuple dicte ses lois » est suffisamment éloquent pour lever tout doute résiduel). La captation de l'héritage symbolique du massacre d'Oradour est donc reversée au bénéfice exclusif des partisans de la Paix, monopole revendiqué par le PC – paix elle-même promue au rang de nouvelle religion.

Itinérance et évangélisation sont ainsi étroitement liées, et ce que décrit ou appelle de ses vœux Aragon suit les fonctionnements codifiés de la liturgie itinérante tels qu'ils ont pu être étudiés par les spécialistes. On retrouve transposée au XX^{ème} siècle la vénération des corps saints sur les lieux de sépulture des martyrs ; quant à l'autel portatif utilisé pendant l'Antiquité et le Moyen-Âge, il est avantageusement remplacé par la colombe. La sacralisation de l'espace est en définitive combinée à une spatialisation du sacré : sillonner la France c'est faire œuvre de remembrement et de prosélytisme tout à la fois.

Mais c'est aussi baliser un territoire dans l'objectif de cultiver, comme les sociétés religieuses décrites par Maurice Halbwachs, une mémoire propre, recueillie dans des lieux spécifiques, afin de préserver une fiction de permanence dans des périodes de mutation profonde. Ce type de société

*veut se persuader qu'elle n'a point changé alors que tout se transformait autour d'elle. Elle n'y réussit qu'à condition de retrouver les lieux, ou de reconstituer autour d'elle une image au moins symbolique des lieux dans lesquels elle s'est d'abord constituée. Car ces lieux participent de la stabilité des choses matérielles et c'est en se fixant sur eux, en s'enfermant dans leurs limites et en pliant son attitude à leur disposition, que la pensée collective du groupe des croyants a le plus de chances de s'immobiliser et de durer : telle est bien la condition de la mémoire.*⁵⁹¹

⁵⁹⁰ « Chanson de la caravane d'Oradour », *Mes caravanes et autres poèmes*, OPC, tome I, op. cit., p. 1125.

⁵⁹¹ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, 1968, p. 165.

Au-delà de l'engagement pacifique pour lequel la sincérité d'Aragon ne fait aucun doute, les caravanes à l'enseigne de la colombe valent donc bien évidemment pour lui comme manifestations populaires en faveur de la foi dans le communisme, et l'écriture de « La caravane d'Oradour » répond à des enjeux politiques objectifs, « circonstance » qui n'est pas sans laisser ses stigmates sur le texte. Sur le plan stylistique en effet, au fur et à mesure que le poème quitte l'hommage pour approcher de l'homélie, délaisse l'évocation du pèlerinage d'un genre nouveau pour céder à une salve d'injonctions au subjonctif présent, la ductilité de la première strophe, le caractère ondoyant dû notamment à une syntaxe déséquilibrée par le chiasme du troisième vers laissent place à une pesanteur tant sémantique que syntaxique (« Que la paix ouvre enfin ses vannes/ Et le peuple dicte ses lois »). C'est un phénomène de rigidification esthétique que l'on aura l'occasion d'analyser de manière plus fine dans les poèmes les plus doctrinaires des *Yeux et la Mémoire*, recueil qu'on peut dire partagé entre la croisade pour la paix et l'apologie du parti communiste, dans lequel le sujet poétique est littéralement écrasé sous le discours anonyme du politique, la catéchèse évacuant toute dimension artistique. « Le Sacre de l'avenir » est l'un de ces poèmes, et il confirme d'un même mouvement l'usage de la colombe comme emblème communiste et le statut du communisme comme nouvelle religion, puisqu'il assimile dans ce quatrain qui met en scène un « nous » dont l'identité collective est évidente le poisson dessiné aux premiers balbutiements de la chrétienté et l'oiseau de la paix :

*Si les premiers Chrétiens aux murs des Catacombes
Dessinaient d'une main malhabile un poisson
Nous portons dans la rue à nos pas des palombes
Comme on en voit dans les chansons*⁵⁹²

La dimension processionnelle de ces caravanes soutenues par la foi en des « lendemains qui chantent » est évidente. À mi-chemin du profane et du sacré, la procession reprend selon Éric Palazzo la pratique fréquemment citée dans la Bible de la marche communautaire ou grégaire vers un lieu où l'on est censé « voir quelque chose » ou un lieu où l'on va « apporter quelque chose » – dans le cas des « caravanes de la paix »,

⁵⁹² *Les Yeux et la mémoire, OPC, tome II, op. cit.*, p. 38-39.

l'enseigne de la colombe à laquelle il s'agit de faire gagner le village martyr d'Oradour, ou encore la capitale :

*Toutes les routes de la France
Ruissellent d'hommes vers Paris
Et des pancartes se balancent
Où mille fois la Paix fleurit*⁵⁹³

Relecture positive, « dans l'autre sens », des « interminables caravanes » de l'exode avec ses cohortes de Parisiens sur les routes, « comme un sang qui fuyait le cœur » du grand corps français, ce mouvement se décline « sur des kilomètres de rire » et permettrait presque d'effacer le souvenir des années sombres :

*Je me souviens c'était naguère
Quelqu'un là-haut plantait des clous
O tintamarre de la guerre
Les avions piquaient sur nous*

*Qu'il est difficile d'y croire
Quand partout voyez nous croisons
De grands oiseaux blancs sur fond noir
Placardés contre nos maisons*⁵⁹⁴

Mais la dimension réparatrice à l'égard d'un passé traumatique ne saurait occulter la fonction conjuratoire face à un avenir dont le potentiel apocalyptique inédit concentre toutes les inquiétudes. Le rappel du passé souligne au contraire l'urgence d'agir au présent. Il importe encore une fois de resituer ces poèmes dans leur contexte d'écriture, et de rappeler que 1949, année de toutes les processions, précède tout juste le célèbre Appel de Stockholm, pétition du 18 mars 1950 demandant l'interdiction absolue des armes nucléaires qui recueille des millions de signatures dans le monde, dont *Les Lettres françaises* donnent hebdomadairement le compte en mai et juin 1950. Les années 1948-1952 sont de fait celles de la cristallisation de l'antagonisme entre les deux blocs, avec comme répercussion ce qu'un historien comme Jean-Pierre Rioux peut qualifier de « peur d'un conflit généralisé et suicidaire, amplifiée par les médias, qui périodiquement ameute

⁵⁹³ « Les caravanes de la paix », *Mes caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1123.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 1123.

les gouvernements et mobilise les ménagères devant les épiceries »⁵⁹⁵. On mesure mieux le fond d'anxiété sur lequel se détachent ces manifestations qui mettent en scène « [la] jeunesse en chantant pour la paix rassemblée » et se déroulent si l'on en croit l'auteur dans une atmosphère de liesse. Probablement la multiplication à l'échelle de l'Europe de ces « caravanes » est-elle l'expression de l'angoisse légitime de sociétés voyant réapparaître le spectre de la guerre, accompagné cette fois d'un risque de destruction totale. Un retour sur les formes liturgiques observées au Moyen-Âge jette un jour éclairant sur cette hypothèse : Éric Palazzo a en effet montré que l'on pouvait associer le phénomène de « manie processionnelle » à certaines périodes particulièrement troublées sur le plan politique, ayant pour toile de fond des guerres ou des crises de régime (vacance du pouvoir monarchique, etc.)⁵⁹⁶. Sans doute est-il nécessaire de rappeler que la Guerre qu'on appela « froide » n'en reste pas moins une guerre, et que la période que nous étudions précède directement la formulation de la doctrine stratégique de l'équilibre de la terreur, admise aussi bien par l'un que par l'autre des deux « grands », et basée sur la course à l'armement nucléaire en vue d'obtenir l'effet dissuasif attendu de la certitude désormais acquise d'une « destruction mutuelle assurée », ou DMA⁵⁹⁷. Mais il faut aussi souligner que la crainte d'une apocalypse nucléaire est surexploitée par le PCF qui l'agite comme un épouvantail, dénonçant avec violence les essais atomiques américains lancés dans l'après-guerre – fort ironiquement au demeurant puisque l'URSS se livre sensiblement aux mêmes expériences à partir d'août 1949. Promue dans le discours partisan au rang d'oriflamme exclusif des communistes, la paix figure en tête des *sacra* énumérés tant dans *Mes caravanes* que dans *Les Yeux et la mémoire* où elle fonctionne systématiquement comme argument de dernière instance en faveur d'une croyance qu'on oppose en rempart ultime à la barbarie, faisant implicitement de l'impérialisme américain le rejeton direct du nazisme. Nous aurons l'occasion d'étudier au chapitre suivant cette rhétorique de positions liée à un contexte historique et idéologique d'une tension inouïe, propre à favoriser l'assignation à des positions fermées. La religion étant toujours celle de l'autre, Aragon stigmatise logiquement comme

⁵⁹⁵ Jean-Pierre Rioux, *La France de la Quatrième République : 1. L'Ardeur et la nécessité, 1944 – 1952*, Le Seuil, 1980, p. 85.

⁵⁹⁶ Éric Palazzo, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁹⁷ Formalisation française de la théorie, qui porte en anglais l'acronyme évocateur MAD (« mutually assured destruction »).

« évangile »⁵⁹⁸ les essais nucléaires américains de 1946 sur l'atoll de Bikini, qu'il met sur le même plan que l'usage du napalm dans la guerre du Vietnam.

2. Le dépassement de la « religion civile à la française »

Indépendamment du contexte mondial, le cadre français joue également un rôle capital en ce qu'il autorise et contraint tout à la fois étroitement notre auteur dans son entreprise de sacralisation d'un certain nombre d'insignes, de figures et de motifs qu'il veut rendre inviolables. Les historiens et politologues qui se sont penchés sur la question de la religion politique soulignent assez unanimement une spécificité française issue de la Révolution : une tendance forte à sacraliser la politique que l'on va décliner en rites, emblèmes, dates fétiches, lieux de mémoire, etc. C'est là le résultat selon Emilio Gentile d'un « transfert de sacralité »⁵⁹⁹ de la monarchie de droit divin vers la nation souveraine et la République, lustre nécessaire qui s'exprime dès les premières années du régime nouveau par un certain nombre de fêtes, la présence d'autels, la sacralisation d'entités comme la Liberté, la Patrie, la Raison. Le travail d'Albert Mathiez sur les cultes révolutionnaires ou celui de Mona Ozouf sur la fête révolutionnaire notamment témoignent de cette réalité⁶⁰⁰. Durkheim lui-même va jusqu'à présenter comme une évidence cette tendance à parer le politique de l'aura du religieux, et ce plus d'un siècle après 1789 :

*La patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc sont pour nous des entités sacrées et nous ne permettons à personne de les offenser.*⁶⁰¹

Plus près de nous, Jean-Paul Willaime évoque l'existence d'une « religion civile à la française »⁶⁰². Pour lui, pour Pierre Nora comme pour Durkheim, les croyances, déclinées en mythes et cultes institutionnalisés pour rappeler épisodiquement le socle

⁵⁹⁸ « Comment l'eau devint claire », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁹⁹ Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁰⁰ Albert Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)* [1904], Hachette Livre BnF, coll. Religion, 2013 ; Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)* [1976], Gallimard, Folio Histoire, 1988.

⁶⁰¹ Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, 11, 1899, p. 20.

⁶⁰² Jean-Paul Willaime, « La Religion civile à la française », *Autres temps. Les Cahiers du christianisme social*, année 1985, volume 6, numéro 1, pp. 10-32.

identitaire et la cohésion physique d'une collectivité politique, sont des manifestations religieuses : c'est l'incarnation d'une religion laïque. Emilio Gentile va plus loin, faisant de la période qui nous intéresse, la fragile et tourmentée Quatrième République, une ère faste de la production d'emblèmes à vocation de consolidation nationale :

Après la tragique expérience du régime de Vichy (1940-1944), le mythe républicain réveillé par la longue guerre « franco-française » s'est définitivement affirmé comme une véritable « religion civile » dotée de son propre panthéon, d'un martyrologue, d'une hagiographie et d'un « polythéisme prolifique » qui associe les vivants et les morts dans la consécration d'un culte multiforme et omniprésent ; elle a inventé ses mythes et ses rites, dressé ses autels, construit ses temples et institué, moyennant un symbolisme public (statues, fresques, toponymie, manuels scolaires), « un spectacle éducatif permanent »⁶⁰³. La célébration des fêtes nationales et la liturgie de la commémoration ont contribué à consolider le mythe républicain malgré l'histoire tourmentée de la Quatrième République (1946-1958) et les conflits idéologiques de la guerre froide qui ont bouleversé la conception de la tradition révolutionnaire et du mythe républicain.⁶⁰⁴

Face à cette prolifération commémorative, il importe à Aragon de trouver sa place, tâche d'autant plus malaisée qu'en dépit d'idéaux différents la Quatrième République toute nouvelle et le Parti communiste partagent sur bien des aspects un « patrimoine » commun. On peut ainsi lire *Mes caravanes* comme une tentative de rivaliser avec la mémoire de l'histoire de France proposée – et confisquée – par la Quatrième République, mémoire constituée entre autres du calendrier républicain, de la Marseillaise, du 14 juillet, de la Révolution française. Il s'agit alors pour le poète de forger une « contre-mémoire », ou en tout cas une mémoire complémentaire, en inscrivant notamment le patrimoine proprement communiste dans le calendrier, afin de rivaliser avec une lecture prescrite du temps symbolique, ou encore d'en proposer une quand elle fait défaut.

C'est donc paradoxalement tout en s'inscrivant dans la tendance nationale à la célébration qu'Aragon relève le défi de sa subversion, afin de témoigner de sa foi en une autre Histoire. Les références républicaines sont ainsi détournées de leur valence habituelle, et si l'auteur rêve d'un « quatorze juillet qui dure tout un mois », c'est bien pour redonner du sens à cette fête nationale symbole de la Révolution. Le « Juillet de la

⁶⁰³ Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, volume 1, *La République*, op. cit., p. 651.

⁶⁰⁴ Emilio Gentile, op. cit., p. 243.

jeunesse » est celui de la Marseillaise entonnée par les martyrs au moment de la fusillade, mais c'est surtout celui de l'espoir d'un avenir autre :

*L'amour et l'avenir sont un même combat
Il ne faut à la nuit jamais tout à fait croire*⁶⁰⁵

Pour l'avoir trouvée plusieurs fois sous la plume d'Aragon, on sait ce que représente cette formule qui fait le pari du jour à venir au plus noir de la nuit, apanage de la confiance en l'avenir de l'homme communiste, et il est significatif qu'il en fasse ici remonter l'origine à la prise de la Bastille.

L'intérêt par ailleurs de toute « date de fête », indépendamment du sens spécifique que revêt le 14 Juillet en France, est de produire un temps cyclique, basé sur la répétition, propre du temps liturgique dans lequel « chaque fête reproduit [...] une fête antérieure et toute la série des mêmes fêtes fait un fait mythique, unique »⁶⁰⁶. Interrompant la continuité du temps profane, le « point critique » qu'est la date de fête se connecte en effet à une autre continuité, celle du retour permanent du même par-delà les vicissitudes du temps quotidien, et c'est ainsi qu'Aragon peut écrire, au présent gnomique :

*Même quand le soleil s'éteint sur la Patrie
Les couleurs de Juillet sont celles de la France
C'est le mois où l'œillet fleurit
C'est le mois où le peuple écrit
Sur la Bastille Ici l'on danse*⁶⁰⁷

Moment d'irruption du sacré dans le profane, la fête « a une date et elle est une date »⁶⁰⁸, pour reprendre la formule d'Henri Hubert. Elle fonctionne aussi comme mode de ranimation de l'événement fondateur promu au rang de mythe dont elle est la trace pérenne, mythe dont la consistance sémantique flottante infuse le temps. Cette ranimation rituelle du paradigme forgé à partir de la séquence historique peut être très affaiblie, ou partielle. La signification de la prise de la Bastille s'est ainsi nettement infléchie au cours des siècles, au fil des déclinaisons rituelles de la célébration du 14 Juillet, la dimension

⁶⁰⁵ « Juillet de la jeunesse », *Mes caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1126.

⁶⁰⁶ Czarnowski, *Le Culte des héros et ses conditions sociales, op. cit.*, préface d'Henri Hubert, p. XXX.

⁶⁰⁷ « Juillet de la jeunesse », *op. cit.*, p. 1126.

⁶⁰⁸ Czarnowski, *op. cit.*, préface d'Henri Hubert, p. LXIII.

de fête populaire l'emportant largement sur l'ancrage politique qu'Aragon tente ici de ranimer en l'étendant à la totalité du mois de juillet.

a. Le calendrier communiste : un temps transi de sacré

Au-delà de la focalisation sur des dates représentatives d'une mémoire républicaine qu'il s'agit de rendre à son potentiel de subversion originel, *Mes caravanes* constitue une tentative de plonger son lecteur dans une temporalité comme transie de sacré, avec l'imposition mois après mois d'une trame symbolique sur le calendrier profane. L'entreprise consiste à doter chaque mois de l'année d'une profondeur de champ nouvelle en lui associant la signification spécifique qui est la sienne pour une mémoire communiste. Est ici à l'œuvre la dimension fondamentalement mémoriale du temps liturgique soulignée par Éric Palazzo dans son ouvrage, dimension qui donne encore aujourd'hui sa structuration temporelle à la semaine et à l'année. À l'image de ce que les Pères de l'Église ont fait à partir de la religion catholique, il s'agit pour Aragon de superposer au temps naturel (cosmique) un temps surnaturel : non plus celui de Dieu à travers la commémoration des événements de la vie du Christ, mais celui de l'avènement prochain du marxisme à travers la geste de ses héros.

Si l'on en croit la correspondance d'Elsa Triolet, le projet du poète au départ était bien de confectionner un calendrier intégral ; elle annonce d'ailleurs fièrement à Lili : « Aragocha [...] a écrit un calendrier en vers »⁶⁰⁹. Les poèmes finalement publiés ne couvriront en réalité que la moitié de l'année : janvier (« C'est en janvier que tout commence »), mars (« Dialectique de Mars »), avril (« Les caravanes de la paix », daté avril 1949), mai (« Le Mai noir »), juin (« Chanson de la caravane d'Oradour », daté juin 1949, le massacre d'Oradour ayant été perpétré le 10 juin 1944), et juillet (« Juillet de la jeunesse »). L'édition de la Pléiade établie par Marie-Thérèse Eychart donne par ailleurs cinq poèmes conçus pour appartenir au « Calendrier » non intégrés au recueil, qui concernent les mois de février, avril, octobre, novembre et décembre, et attestent de la réalité du projet exhaustif envisagé par l'auteur. Concentrons-nous sur les différents aspects du temps liturgique ainsi forgé par Aragon, pour mieux appréhender les contenus symboliques qui lui sont associés, essentiellement partagés entre dimension

⁶⁰⁹ Cité par Marie-Thérèse Eychart, Notice de *Mes caravanes*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 1592.

commémorative et dynamique prospective, à l'instar de ce qu'on a pu observer dans l'appréhension de l'espace avec le phénomène des caravanes.

On constate d'abord que ce balisage temporel fait commencer l'année sous le signe du renouveau, contre le risque du désespoir au plus froid de l'hiver, sous l'égide de trois figures majeures de l'histoire du marxisme, Lénine, Karl Liebknecht et Rosa Luxembourg. Le syncrétisme politique d'Aragon fait ici merveille dans l'ordre de la commémoration, puisqu'il associe le trentième anniversaire de l'assassinat des fondateurs du PC allemand avec le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Lénine. Le salut à ces trois emblèmes du marxisme a quelque chose d'inaugural, annoncé d'emblée dans le titre du poème : « C'est en janvier que tout commence ». Assimilées aux « rois mages », vénérés dans l'Occident médiéval comme des Saints et dont les reliques sont conservées encore aujourd'hui dans la cathédrale de Cologne, ces trois figures viennent comme eux de l'Orient, et peuvent elles aussi être considérées comme bienfaitrices, deux d'entre elles pouvant en outre être considérées comme martyres de leur foi. Le parallèle jette évidemment une aura sacrée sur la cause qui, telle une étoile, les guide.

La dimension commémorative culmine dans « Le mai noir », dont la simplicité élégiaque n'enlève rien à la complexité sémantique :

*Tous les lilas de vos jardins fleuris
Tous les lilas des petites voitures
Suffiraient-ils à masquer dans Paris
Le mai profond qu'y font les sépultures*

*Le rouge mai du Mur des Fédérés
Le mai quarante où nos cœurs se brisèrent
Et le mai noir que vous appellerez
Le mois de Politzer⁶¹⁰*

L'injonction finale à rebaptiser mai « mois de Politzer » montre l'emprise sur le temps qu'Aragon veut assurer à la mémoire communiste et témoigne mieux que tout autre exemple de sa détermination à forger une liturgie laïque. Le syncrétisme magistral de ce très court poème prend en écharpe dans un hommage collectif trois entités qui se sont battues et sont mortes pour le même espoir, un certain mois de mai : les Communards, les

⁶¹⁰ « Le mai noir », *Mes caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1124.

soldats de mai 1940 en lutte contre l'Allemagne nazie, et enfin Georges Politzer, le philosophe communiste déjà évoqué dans ces pages. La trinité du mois de mai répond ainsi, mais dans le deuil, à celle de janvier. Comme l'indique son titre, « Le mai noir », la tonalité de l'affliction semble ici indépassable.

Commémoration et visée prospective se conjuguent en revanche dans « Chanson de la caravane d'Oradour », poème dans lequel l'hommage aux victimes de la colonne *Das Reich* est reversé au profit du combat pour la paix, on l'a montré plus haut. C'est également le cas du tribut aux soldats des colonies de « Cantique aux morts de couleur », qui se prévaut du constat que « nos défunts dorment ensemble » pour appeler à la fin des divisions et inviter à entendre « comme roule/ Le tambour des lendemains »⁶¹¹.

La dynamique prospective est au cœur de « Dialectique de mars », qui voit le marxisme s'inscrire littéralement dans le calendrier à travers l'analyse du tempérament capricieux et contradictoire de mars (« Portant la guerre dans ses flancs/ Mars est d'esprit contradictoire »). L'horizon de cette dialectique est positif, puisque :

*C'est l'étrange loi de jeunesse
Rire pleurer tout à la fois
Et l'avenir naît comme naissent
Les violettes dans les bois*⁶¹²

Au terme de ce parcours dans le « calendrier d'Aragocho », il semble bien que l'imposition d'un temps de type liturgique contribue, au même titre que la sacralisation du corps national dont le croyant fait l'expérience par le processus de la caravane, à fournir à ce dernier les cadres nécessaires à la consolidation et à l'entretien de sa foi. À un autre niveau, celui de l'exercice de la foi professée à l'intérieur de l'appareil du Parti à proprement parler, la fonction de la ritualisation du temps dans la structuration et l'étayage de la croyance est attestée par Georges Lavau qui en souligne l'importance pour le militant :

L'année liturgique du vrai militant communiste connaît peu de temps morts qui laisseraient loisir de se « reprendre ». Elle est scandée saisonnièrement par des temps forts qui se préparent longtemps à l'avance dans d'innombrables réunions de cellules et comités de section. [...] L'économie des « tâches » et de

⁶¹¹ « Cantique aux morts de couleur », *Mes caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1128.

⁶¹² « Dialectique de mars », *Mes caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1123.

*l'affectivité, c'est un des moyens par lesquels le parti protège la foi de ses militants et la transforme en habitude.*⁶¹³

L'opposition entre « temps morts » et « temps forts » dit bien la nécessité d'occuper le temps sur le plan symbolique, dans une gestion concertée du calendrier, avec ses accélérations et ses décélérations. À l'opposé du jaillissement propre à la phase effervescente, il s'agit désormais de faire vivre des systèmes qui, selon les mots d'Henri Desroches, « gravitent sur l'orbite de leur tradition »⁶¹⁴. Les dimensions de l'espace et du temps sont ainsi exploitées à plein par Aragon dans *Mes caravanes* pour asseoir véritablement une sorte de culte polymorphe à l'égard de ce que l'on peut qualifier de « patrimoine communiste ». L'analyse de la liturgie complexe façonnée par l'auteur nous permet en définitive d'établir qu'on a bien affaire à ce qu'Emilio Gentile qualifie de « religion de la politique », l'un des critères d'identification de ce phénomène étant selon lui précisément le dispositif liturgique mis en œuvre pour étayer le culte et illustrer ce qu'il nomme une « histoire sacrée » du mouvement concerné :

*Une religion de la politique se manifeste [...] chaque fois qu'un mouvement ou un régime politique [...] institue une liturgie politique vouée à adorer l'entité collective sacralisée à travers le culte des figures qui la matérialisent et la représentation mythique et symbolique d'une histoire sacrée, périodiquement actualisée dans la ré-évocation rituelle des événements et des exploits réalisés par la communauté des élus au cours de l'Histoire.*⁶¹⁵

Les formes sont également mises à contribution pour servir cette « histoire sacrée » : la cantate, la chanson et le cantique infusent le recueil, ce dont quatre titres portent expressément la trace, témoignant du fait que la langue participe elle aussi de la mobilisation en faveur d'un sacré que l'auteur veut considérer comme ancré dans une tradition populaire et soutenu par elle. En tant que manifestation collective appelant à une communion des âmes, le chant est évidemment un adjuvant incontournable dans la transformation en « tradition » de la force croyante née à la faveur de la guerre. À l'intérieur même des poèmes, les motifs comme le refrain ou le répons se multiplient, entre effets de polyphonie (le partage des voix entre un « chœur » inaugural, des « jeunes

⁶¹³ Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, op. cit., p.234.

⁶¹⁴ Henri Desroches, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du premier siècle à nos jours*, op. cit., p. 34.

⁶¹⁵ Emilio Gentile, op. cit., p. 256-257.

gens » et « l'auteur » de la « Cantate à mille-et-une voix » du « Jeu des relais de la jeunesse ») et phénomènes plus litaniques, à la tonalité plus grave, proprement hiératique, qui puisent aux formes de la liturgie, parfois jusqu'à l'impasse poétique, en germe dans *Mes caravanes*, avérée dans de nombreux poèmes des *Yeux et la mémoire*. Nous étudierons cette fuite en avant dans laquelle Aragon semble chercher au fil des enchaînements anaphoriques la relance impossible d'une parole que la « langue de bois » du discours politique a désobjectivée.

b. Une tradition inventée ?

La surenchère sur la « religion civile à la française » à laquelle se livre Aragon dans sa tentative de fabrication en série, de plus en plus artificielle au fil des ans compte tenu d'une instrumentalisation croissante, d'une mémoire proprement communiste de la Résistance, en dit long sur le caractère mi spontané mi orchestré de cette démarche comme de cette tradition. Il faut distinguer en effet entre la nécessité qui amena notre auteur à écrire à chaud *Les Communistes*, fixant l'expérience de la guerre qui fut la sienne et celle des siens dans un souci évident de témoignage et dans l'objectif de constituer par ce texte une sorte de patrimoine commun, et la confection pour ainsi dire hors sol, à partir de matériaux exogènes et dénués d'ancrage affectif personnel, d'une tradition forgée de toutes pièces comme on peut la rencontrer ici et là dans la poésie de l'après-guerre. La formalisation par Aragon d'un certain patrimoine communiste dans son roman-fleuve avorté répond au besoin de préservation de la mémoire des faits une fois que leurs principaux protagonistes ont disparu, ou que la société, pour diverses raisons, refuse de les entendre. Elle a vocation à lutter contre ce que Jean-Louis Jeannelle qualifie dans son article sur le témoignage de « phénomène d'homéostasie de la mémoire collective »⁶¹⁶. Aragon fait d'ailleurs ajouter à l'édition des *Communistes*, après avoir été déchu de ses droits civiques pour dix ans en octobre 1949⁶¹⁷, le bandeau suivant : « On ne m'empêchera pas de témoigner ». L'exigence de témoigner, nécessaire si l'on veut lutter

⁶¹⁶ Jean-Louis Jeannelle, « Pour une histoire du genre testimonial », in *Littérature*, n°135, 2004. *Fractures, ligatures*, p. 89.

⁶¹⁷ Le chef d'accusation est le « délit de presse », concernant la couverture par *Ce soir* des grèves avec occupation de mines d'octobre 1947.

contre la confiscation de l'Histoire par les vainqueurs, est définie avec netteté par Maurice Halbwachs dans *La Mémoire collective* :

*Quand la mémoire d'une suite d'événements n'a plus pour support le groupe, celui-là même qui y fut mêlé ou qui en subit les conséquences, qui y assista ou en reçut un récit vivant des premiers acteurs ou spectateurs, quand elle se disperse dans quelques récits individuels, perdus dans des sociétés nouvelles que ces faits n'intéressent plus parce qu'ils leur sont décidément extérieurs, alors le seul moyen de sauver de tels souvenirs, c'est de les fixer par écrit en une narration suivie puisque, tandis que les paroles et les pensées meurent, les écrits restent.*⁶¹⁸

C'est parce qu'il est écrit à hauteur d'homme, avec comme support principal constant le « groupe intermédiaire » qui fut mêlé aux événements vécus, comme matériau une documentation « de première main »⁶¹⁹, dont son expérience personnelle de la débâcle, que le grand roman inachevé d'Aragon donne un tel sentiment de prise directe sur la vie : Aragon a vécu dans sa chair le « déchirement français » de 1940, dont la mémoire reste en lui « saignante »⁶²⁰. On est très loin de l'orgue de barbarie commémoratif qu'on entend trop souvent moudre *ad libitum* les mêmes références dans certains poèmes des années immédiatement postérieures à la Libération, et plus encore dans les premières années 50. Si la commémoration vise bien dans ces poèmes à organiser la mémoire collective pour l'entretenir, en diffusant les souvenirs de quelques-uns dans l'ensemble de la « communauté affective » que représente le groupe du PCF, on constate également qu'elle y associe une mémoire « empruntée » ou « inventée »⁶²¹, que ni l'auteur ni ses récepteurs ne peuvent détenir en propre : Valmy et la Commune en sont des exemples emblématiques et récurrents. Non transmise par l'école contrairement à celle de la Révolution française, cette mémoire fonctionne comme artefact forgé par les historiens du PCF, et repris à satiété par les auteurs d'obédience communiste. L'analyse

⁶¹⁸ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, 1968, p. 69.

⁶¹⁹ Aragon évoque dans un article sur *La Semaine sainte* dont il révoque la qualité de « roman historique » la documentation « de première main » qui nourrit *a contrario* *Les Communistes* (« L'auteur parle de son livre », in *J'abats mon jeu*, op. cit., p. 90) – phénomène dont a pu notamment s'assurer Edouard Ruiz en consultant le carnet de route du régiment auquel appartenait Aragon en 1940.

⁶²⁰ « Il faut appeler les choses par leur nom », in *J'abats mon jeu*, op. cit., p. 157.

⁶²¹ Les notions de « communauté affective », « groupe intermédiaire » et « mémoire inventée » sont empruntées à Maurice Halbwachs dans son ouvrage fondateur, *La Mémoire collective* (pp. 11-15).

que propose Georges Lavau du rôle du point focal de la Commune dans l'historiographie communiste est à cet égard édifiante :

*Caractéristique est [...] le choix que font les auteurs du point d'origine (proprement mythique) de l'histoire du Parti communiste français : c'est la Commune de Paris. Or deux phrases placées au début du chapitre consacré aux années 1871-1905 fournissent les raisons de ce choix de l'origine et en même temps orientent l'intelligibilité actuelle de ce choix : [...] situation type dont toute l'histoire montrera ensuite la réapparition chronique : collusion de gouvernements bourgeois avec l'étranger, abandon de leurs responsabilités par ces gouvernements, résistance populaire animée par la classe ouvrière [...] : matrice pour de nombreux épisodes postérieurs de l'histoire de France ; enfin, prototype de la démocratie « de type supérieur ».*⁶²²

Face à ce qu'on ne peut qualifier autrement que d'« invention de la tradition », reprenant un titre célèbre de l'historien Eric Hobsbawm⁶²³, comment faire la part entre sincérité et stratégie ? Entre croyance spontanée, auto-persuasion et volonté manipulatrice ? À cette question qui se pose à tous les niveaux des instances du Parti et appelle vraisemblablement des réponses variées en fonction du degré d'autorité auquel on se situe, l'œuvre d'Aragon ne peut se soustraire, quoiqu'il nous en coûte. La dimension mécanique de la reprise des motifs de la Commune et de Valmy, en dehors de toute mémoire affective de l'auteur, évoque un catéchisme bien appris et restitué sans beaucoup de discernement. On peut certes imaginer qu'il y ait chez Aragon, via une lecture de Marx notamment, ce qu'on pourrait qualifier de mémoire de seconde main, expérience littéraire dont la prégnance psychique ne serait pas nécessairement beaucoup moins forte que celle de la mémoire vive. Il n'en reste pas moins que ce recours à des références canoniques, pour ainsi dire toujours déjà fossilisées par le discours officiel du Parti, vidées de toute chair par leur utilisation comme argument d'autorité, semble être la rançon du passage à l'ère de la consolidation, caractérisée on l'a vu par un double mouvement de diffusion et de dénaturation des idéaux. La « tradition inventée », emploi idéologique du passé fonctionnant comme outil de légitimation dans le présent, appartient bien à l'arsenal des moyens employés par Aragon pour lester sa cause d'un bagage symbolique positif. Peut-être l'auteur a-t-il un peu trop bien assimilé la leçon de revendication de « l'héritage

⁶²² Georges Lavau, « L'historiographie communiste : une pratique politique », in *Critique des pratiques politiques*, sous la direction de Pierre Birnbaum, Jean-Marie Vincent, Éditions Galilée, 1978. Cet article analyse le *Manuel d'histoire du PCF* de 1964.

⁶²³ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition* [2006], éditions Amsterdam, 2012.

national »⁶²⁴ donnée par Thorez, notamment en ce qui concerne son volet historique – quand sur le plan littéraire la politique du PCF aura pu au contraire autoriser l'ancien surréaliste à renouer avec les racines de la culture française, libérant ainsi certaines affinités mises sous le boisseau car frappées de l'anathème de Breton⁶²⁵.

Mais il y a plus grave : le recours à une tradition inventée faisant systématiquement office de grille de lecture superposée sur la complexité du temps présent agit finalement comme écran dans la compréhension d'une réalité qui n'est plus appréhendée qu'à travers le prisme d'un très petit nombre de motifs canoniques et immuables, souvent basés sur des structures binaires (ami/ennemi ; paix/guerre), au mépris du foisonnement et de la richesse du matériel historique disponible, et dans une démarche d'écrasement des temporalités les unes sous les autres. Cette tendance, favorisée par le contexte de guerre froide et bien présente dans *Mes caravanes*, s'aggrave dramatiquement dans le recueil suivant, dans lequel la convocation épique de l'histoire de France peut amener notre auteur à assimiler « Alésia Roncevaux Bouvines ou Valmy »⁶²⁶. C'est en sacralisant l'Histoire qu'Aragon l'évacue, lui substituant la représentation simplifiée issue du « prêt-à-penser » du référentiel communiste. Georges Lavau résume ainsi cette dérive, classique dans le schéma de lecture circulaire de l'Histoire adopté par le PCF :

Dans cette histoire il n'y a plus d'acteurs mais des essences ; la diachronie se transforme en une série de synchronies, toutes organisées sur le même modèle. Les dénominations des actants peuvent changer dans le temps (Thiers – De

⁶²⁴ Syntagme explicité en août 1934 dans le salut adressé par Aragon au nom de l'AÉAR au Congrès des Écrivains Soviétiques, l'objectif étant de reprendre « l'héritage de la culture française, remise sur ses pieds, et ne servant plus désormais à la délectation de quelques-uns, et à l'asservissement du plus grand nombre, mais à la libération et au développement culturel de tous, par la lutte contre les maîtres d'aujourd'hui » (« L' AÉAR salue le premier Congrès des Écrivains Soviétiques », texte publié dans *Commune* n° 11-12, juillet-août 1934, repris dans *OP*, tome VI, pp. 181-184).

⁶²⁵ On perçoit la fécondité de ce ressourcement dans l'« héritage national » notamment pendant les années de guerre sur le plan de la poésie, et bien au-delà pour l'écriture romanesque (*La Mise à mort* en témoigne). Aragon est revenu lui-même en 1937 sur son infirmité d'antan à percevoir l'intérêt de la tradition : « je ne saisissais pas [...] ce qui nous rattachait, ce peuple et moi, au passé ; je ne saisissais pas le mécanisme qui fait la continuité du passé vers l'avenir : *tradition* et *invention* étaient pour moi, comme pour tous ceux de mon âge qui aimaient l'invention littéraire à la folie, des mots irréductiblement opposés » (« Discours du IIe Congrès des Écrivains pour la Défense de la Culture », juillet 1937, *OP*, vol. VII, p. 380).

⁶²⁶ « Comment l'eau devint claire », *Les Yeux et la mémoire*, *OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 33.

*Gaulle ; le Comité Central de 1871 – le PCF) sans que leurs fonctions changent. C'est le mode des récits mythiques et des chansons de geste.*⁶²⁷

Aragon se rend ainsi complice d'une véritable liquidation du réel, particulièrement choquante chez un auteur qu'on est habitué à trouver si enclin à « compliquer » les choses plutôt qu'à les simplifier – éviction ou évitement qui explique la traversée du désert romanesque des premières années 50, avant la grande renaissance de *La Semaine sainte*, roman-monde situé à l'opposé de cette décantation de la réalité en essences. Le bariolage inaugural (brassage des grades et des tenues des militaires du chapitre un), le pêle-mêle généralisé (exode dans la boue propice au métissage des troupes) et la confusion politique (revirements d'aujourd'hui incompréhensibles avec les données d'hier) s'insurgent en effet violemment contre l'univers en noir et blanc que proposait l'auteur à peine quatre ans plus tôt dans ses poèmes. Dans la vision stéréoscopique qu'offre *La Semaine sainte* prime l'effet de « bougé », le tremblement généré par la juxtaposition non pas de deux images identiques offertes séparément aux deux yeux comme le veut la définition de ce procédé optique, mais de deux images qui « jouent dans le temps, dans la profondeur de la vie »⁶²⁸, compliquant les personnages, les époques, les destins. C'est ainsi que les rêves questionnent le réel, les siècles s'interrogent les uns les autres sans s'écraser, tout dans le grand « bordel » du roman témoignant de la caducité d'une herméneutique basée sur des systèmes d'équivalence ou de substitution.

De manière significative, c'est à partir de 1944 qu'on voit références exogènes et simplifications abusives se multiplier sous la plume de l'auteur pour atteindre dix ans plus tard, dans *Les Yeux et la Mémoire*, un niveau d'inconsistance paroxystique, à l'instar du discours sur les martyrs sur lequel le poète se replie comme sur une devise qu'on cherche d'autant plus à faire circuler qu'elle est en passe de perdre sa valeur d'origine, précipitant ainsi le processus inflationniste. Bien des poèmes voient Aragon se muer en administrateur des œuvres de la foi, dévidant les noms des suppliciés comme les grains d'un même chapelet, dans un symbolisme primaire d'où toute vie est évacuée car rabattue sur l'emblème ou l'effigie. La crispation sur la mémoire des martyrs signe ainsi un évidement ou un reflux de la croyance en même temps qu'elle en multiplie les signes

⁶²⁷ Georges Lavau, « L'historiographie communiste : une pratique politique », *op. cit.*, p. 131.

⁶²⁸ « Secrets de fabrication », in *J'abats mon jeu*, *op. cit.*, p. 50.

extérieurs. Il faut en ce sens l'interpréter avant tout comme un symptôme, celui de l'inéluctable baisse de régime d'une foi que l'indigence de son alimentation au présent ne soutient plus, ou plus suffisamment, et y entendre l'expression d'un désarroi au moins autant que celle d'une stratégie.

Pour conclure sur la question de l'invention de la tradition, sans doute convient-il de nuancer toute affirmation trop catégorique quant à la rouerie supposée du recours à un passé refabriqué, et se garder d'aller trop vite en besogne en assimilant les dispositifs rituels imaginés par Aragon à une production artificielle répondant à des enjeux purement tactiques, donc discréditée d'emblée car considérée comme l'émanation exclusive d'une volonté manipulatrice. Il faut comprendre avec Renato Moro et Emilio Gentile que le phénomène de sacralisation de la politique est une question de « théologie » et non uniquement de production spectaculaire de rites adoptés afin d'asseoir un pouvoir sur les masses. Il s'agit bien en effet d'appréhender la vie et l'Histoire, de concevoir le politique au-delà des calculs de pouvoir et d'intérêt, dans un élan qui dépasse la politique politicienne pour « embrasser le sens et la finalité de l'existence »⁶²⁹. Dans ce contexte et jusqu'à un certain point, l'apparat et le faste, parties prenantes de toutes les religions instituées, fonctionnent comme soutien du dispositif sans nécessairement pour autant le disqualifier sur le plan de l'authenticité. On verra que la mobilisation maximale par Aragon des ressources de la liturgie au début des années 50, loin de signifier une stratégie à usage externe, signale paradoxalement la réalité d'une crise de la foi d'autant plus profonde qu'elle est souterraine et ne parvient à se dire que dans les soubresauts d'une parole par ailleurs corsetée par l'appareil de parti et livrée à l'ivresse amère de la servitude volontaire.

⁶²⁹ Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 265.

Cinquième partie : Calcification et crise de la croyance : le poème au risque de l'illisible

I. L'écriture « à ciel ouvert » à l'épreuve de la Guerre froide

Si *Les Yeux et la mémoire* est considéré à juste titre comme l'ouvrage le plus « illisible » d'Aragon, la posture du prédicateur y étant la plus accusée, c'est aussi l'un des plus complexes et des plus ambigus, l'instabilité de l'instance d'énonciation trahissant en somme la fragilité du magistère. Quand bien même le cœur de l'analyse portant sur la calcification de la croyance exploitera essentiellement ce recueil, « poème » à l'unité problématique (au singulier selon le souhait de l'auteur qui entendait donc y voir une cohérence, et peut-être un cheminement), nous glanerons la matière poétique pour appuyer notre propos tant dans *Mes caravanes* que dans *Le Roman inachevé* quand ils consonnent avec le recueil de 1954. Indépendamment de la question de l'unité des monographies, qui se pose de manière aiguë essentiellement pour *Les Yeux et la mémoire*, le chevauchement des périodes de rédaction nous invite à un tel décloisonnement si l'on veut mettre à jour les lignes de force ou de faille qui courent secrètement dans la production aragonienne des années consécutives à l'entrée dans la Guerre froide, et témoignent de scissions plus intimes que celle des publications en recueil. Si l'on considère que les derniers poèmes qui constituent *Mes caravanes* ont été écrits en août 1954, tandis que la rédaction des *Yeux et la mémoire*, relativement ramassée dans le temps, intervient entre mi-novembre 1953 et fin juillet 1954, bornes temporelles précisées par l'auteur lui-même à la fin du recueil, que celle du *Roman inachevé* semble avoir commencé en décembre 1954 lors du Deuxième Congrès des Écrivains soviétiques pour une publication en novembre 1956, on comprendra que les phénomènes de chevauchement dans la rédaction ou de filiation sont envisageables, alors même que leur perception est occultée par les réceptions violemment antagonistes des *Yeux et la mémoire*, recueil maudit s'il en est, et du *Roman inachevé*, unanimement célébré. Certains passages du recueil de 1954 préfigurent pourtant de toute évidence celui de 1956, tant sur le versant nostalgique de la rétrospection autobiographique que sur celui de la pesanteur dogmatique dont le livre de 1956 n'est pas exempt, contrairement aux idées reçues.

1. Le poids des circonstances

Il faut plus que jamais cesser de raisonner, si l'on veut comprendre la production aragonienne de cette période, en termes de publications *isolées*, l'adjectif étant ici à entendre dans les deux sens : celui de la monographie longuement travaillée, à distance du reste de l'œuvre, et celui de la sécession splendide d'avec le monde comme il va revendiquée parfois à hauts cris par le monde littéraire. Si l'isolement n'a jamais été le propre de l'œuvre d'Aragon, l'après-guerre et les premières années 50 le voient bien souvent écrire totalement « à ciel ouvert »⁶³⁰, dans les journaux – ce en quoi, illégalité en moins, il poursuit une pratique qui fut la sienne pendant l'Occupation, initiée dès les années 30. Cette remarque est loin d'être anecdotique, et peut permettre de comprendre comment ce que Philippe Olivera nomme la « permanente tentation d'extériorité vis-à-vis du champ littéraire »⁶³¹ qui participe de la singularité et de la richesse de son œuvre a pu, parfois, fonctionner comme un piège se refermant sur lui, induisant un rapport au temps et à l'actualité inhibiteurs pour la création. La quasi-totalité de *Mes caravanes*, on l'a dit, est constituée de poèmes publiés dans les journaux, souvent en écho à une circonstance spécifique, de nature commémorative assez fréquemment. C'est aussi le cas de toute la prose critique, qui domine. *Les Communistes* sont quant à eux publiés en cinq fascicules dont la parution s'échelonne sur un peu moins de deux ans, le laps de temps relativement court entre la publication de chacun des volumes apparentant leur distribution à celle d'un roman-feuilleton, impression à laquelle contribue également leur prix modique et le choix de La Bibliothèque Française, maison d'édition fondée dans la clandestinité par Aragon. C'est d'ailleurs par souci d'accessibilité financière que l'auteur justifie le fait que son livre soit « coupé en morceaux »⁶³² – formule qui n'est pas neutre et en dit long sur les effets que peut provoquer le souci de sa réception sur l'intégrité de

⁶³⁰ Nous empruntons cette belle formule à Édouard Béguin, dont l'article stimulant « Aragon stalinien ou Comment raconter l'illisible » a appuyé notre réflexion sur l'illisibilité comme objet d'étude, au-delà du constat premier d'une évidente difficulté de lecture (in *Recherches croisées Aragon/Elsa Triolet* n° 11, Actes du colloque « Aragon politique », Presses Universitaires de Strasbourg, 2007, pp. 23-35).

⁶³¹ Philippe Olivera, « Le sens du jeu. Aragon entre littérature et politique (1958-1968) », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 111/112, mars 1996, p. 84.

⁶³² « Si ce dernier livre est coupé en morceaux, c'est par respect de mon public, parce que je ne m'adresse pas aux gens qui achètent des livres à huit cents francs » (*La Vie ouvrière*, n° 251). Cité par Corinne Grenouillet, à laquelle nous renvoyons pour tout ce qui porte sur la question cruciale pour l'écrivain Aragon de la réception des *Communistes* : *Lecteurs et lectures des « Communistes » d'Aragon*, Presses Universitaires Franc-comtoises, Besançon, 2000, p. 42.

l'œuvre. Au tournant des années 50, et probablement dans une démarche de diffusion massive à l'attention d'un lectorat voulu le plus ouvert possible⁶³³, la production d'Aragon excède donc largement la scène littéraire au sens restreint du terme. Indépendamment de la question de sa réception, le choix du sujet des *Communistes*, sa proximité temporelle avec les événements relatés creusent également un fossé avec le monde des lettres : la subordination du récit à la chronologie des faits qui détermine pour une bonne part la structure et le développement du roman évoque la chronique, dont le rapport au temps est étroitement assujéti à la circonstance. Aragon pourrait ainsi revendiquer pour lui-même ce qu'il dit en 1948 du *Roman de l'énergie nationale*, de Barrès, qu'il salue : voyant dans ce cycle « les tout premiers exemples du roman politique moderne », il souligne le statut de « partisan » de leur auteur, qui, rejetant le « préjugé de la 'distance romanesque', a écrit en marge de l'événement, immédiatement sur l'événement avec, pour matériel, l'événement même auquel il avait été personnellement mêlé »⁶³⁴.

Déterminante, la circonstance l'est également dans *Les Yeux et la mémoire*, recueil dont le combat pour la paix dans le contexte global de l'expérimentation des premières bombes H, soviétique puis américaine, est selon son auteur « l'épine dorsale »⁶³⁵, ce que la datation de la rédaction vient souligner avec force à la dernière page du livre, tout comme la célébration de la fin de la guerre d'Indochine, à même le texte poétique, à l'avant-dernier poème : « J'écris ceci dans ce matin béni/ Où cette guerre à Genève a fini »⁶³⁶. La prépublication des deux poèmes consacrés à « l'apologie du Parti » dans *La Nouvelle Critique*, « On vient de loin » et « Comment l'eau devint claire », un mois avant l'ouverture du XIIIème Congrès du PCF à Ivry, peut par ailleurs sembler avoir été orchestrée par Aragon en fonction de ce calendrier politique. Tout cela n'est pas anodin, ces textes se construisant d'une part dans un rapport à leur contexte – historique, politique,

⁶³³ Rappelons notamment le rôle du couple Triolet-Aragon au CNÉ, les « batailles du livre » lancées par Elsa Triolet, ainsi que toute sa réflexion, à la fois très pratique et d'une remarquable sagacité, sur le rôle des différents acteurs de la chaîne du livre dans sa diffusion (voir notamment « Prenez exemple sur nos ennemis », in *L'Écrivain et le livre ou la suite dans les idées* [1948], co-édition Aden – SALAET, Bruxelles, 2012, pp. 89-117).

⁶³⁴ « Actualité de Maurice Barrès », in *La Lumière de Stendhal*, op. cit., p. 266.

⁶³⁵ Aragon à Alain Guérin, 18 juin 1954 (*Faites entrer l'infini*, n°24, décembre 1997, p. 15).

⁶³⁶ « Pareil à ceux qui s'aiment », *Les Yeux et la mémoire*, OPC, tome II, op. cit., p. 65.

social – beaucoup plus étroit que si le champ littéraire seul était leur horizon, et la question de la réception par le lectorat se posant de manière plus immédiate et plus récurrente que dans le cas de publications classiques en monographie. La revendication des circonstances chère à Aragon trouve sans doute ici ses limites : lorsqu'elles se font écrasantes, le colletage avec l'Histoire se transforme en capture du sujet par l'événement, sans qu'aucune distance puisse venir réintroduire le « jeu » si nécessaire à la création.

Aragon a vraisemblablement eu conscience de l'impasse dans laquelle il s'est engagé : il en tire une première leçon dans le champ romanesque en interrompant la rédaction des *Communistes*, échec imputable selon lui au malentendu sur lequel reposait le succès du roman auprès des militants. « Je n'ai pas continué à écrire *Les Communistes*, affirmera-t-il en 1967, parce qu'il aurait fallu les écrire comme on les entendait [...] »⁶³⁷. L'aveu est parfaitement clair, et le refus de conformer son roman à un message idéologique provoque en toute logique le « calage » de l'écriture et conditionne l'inachèvement du texte. L'auteur défend par cette décision sa liberté de créateur, récusant le statut de porte-parole de la classe ouvrière que ses lecteurs et une certaine frange de son parti veulent le voir endosser, ce qu'il affirme avec clarté à l'issue de la rencontre du 17 Juin 1949 à la Grange-aux-Belles :

*J'aurais pu écrire un autre roman qui aurait peut-être été plus conforme au désir de beaucoup de gens qui n'ont pas trouvé dans ce roman ce qu'ils désiraient y trouver. Voyez-vous, j'ai écrit un roman de moi [...].*⁶³⁸

« Un roman de moi » : la formule est sans appel, et met en relief dans son évidence même l'aberration qui voudrait qu'il en aille autrement, l'écrivain ne devant « abdiquer » ni devant ce « nouveau critique » que représente le « lecteur de masse »⁶³⁹, récepteur immédiat, ni devant le critique professionnel, Aragon le répètera avec davantage de fermeté en 1950.

⁶³⁷ La Fin du 'Monde réel', *op. cit.*, OR, tome IV, p. 626.

⁶³⁸ Aragon, « *Les Communistes* à la Grange-aux-Belles, Aragon répond à ses témoins », in *La Nouvelle Critique*, n° 8, juillet 1949 ; cité par Corinne Grenouillet, *Lecteurs et lectures des « Communistes » d'Aragon*, *op. cit.*, p. 62.

⁶³⁹ Aragon affermit la position de juin 1949 en avril 1950 dans un article à *La Nouvelle Critique*, n° 17, p. 86, se départant de l'humilité du discours de la Grange-aux-Belles (cité par Corinne Grenouillet, *op. cit.*, p. 64.)

La nécessité de la présence du sujet à son propre texte pour qui veut faire œuvre littéraire est une question qui travaille toute la production d'Aragon sur cette période du tournant des années 50, avec des éclipses fatales parfois, ce défaut de présence entraînant précisément l'illisibilité partielle d'un recueil comme *Les Yeux et la mémoire*, mais affectant aussi à certains égards un roman comme *Les Communistes*. Les réponses différentes apportées par l'auteur à cette question (cessation de l'écriture pour *Les Communistes*, entêtement revendiqué comme tel pour *Les Yeux et la mémoire*) sont à évaluer selon les genres d'une part, les moments d'autre part, le terme de *moment* nous semblant le plus à même, en raison de la complexité de la période au plan géopolitique mondial comme au plan de la vie institutionnelle du PCF, de rendre compte de la nécessité d'isoler les uns des autres des segments temporels parfois extrêmement brefs si l'on veut rendre compte des facteurs qui, parmi tous ceux qui « entourent » la naissance de l'œuvre (sens étymologique de la *circonstance*), peuvent motiver sa dégradation en catéchisme. Une contextualisation systématique à la fois en termes de macro et de micro histoire excédant largement nos compétences comme le cadre de ce travail, nous nous contenterons de mettre en relief les éléments d'explication qui nous semblent les plus décisifs.

Distinguant, dans une conférence de 1952, entre les circonstances qui « restent à jamais enfermées en elles-mêmes dans l'anecdote et l'épisode » et celles qui « portent l'événement à la hauteur de l'histoire et de la poésie », Éluard pointait le caractère potentiellement aliénant de la circonstance « extérieure » quand elle ne « coïncide [pas] avec la circonstance intérieure comme si le poète lui-même l'avait produite »⁶⁴⁰. Or le contexte politique de plus en plus antagoniste des premières années 50 renvoie toute situation, même intérieure, à une position dans le champ idéologique, tendant à faire ainsi s'évanouir jusqu'à la notion même de « circonstance intérieure » pour qui se mêle des temps présents. « Il n'est plus de chemin privé si l'histoire un jour y chemine », écrira Aragon dans *Le Roman inachevé* ; refermée sur le sujet, verrouillée en idéologie, l'Histoire devient une prison pour l'œuvre qui ne veut/ peut plus se donner les moyens de jouer avec elle. C'est probablement le sens de la remarque d'Aragon à Dominique Arban

⁶⁴⁰ Conférence prononcée par Éluard à la salle des Sociétés savantes, le 17 janvier 1952, citée par Henri Meschonnic, *Pour la poésie III*, Gallimard, 1973, p. 142.

concernant le roman historique, quand il affirme rétrospectivement qu'histoire et roman sont « parents consanguins qu'on ne peut marier sans risquer d'engendrer un monstre »⁶⁴¹. Sartre met parfaitement en lumière cette dimension carcérale dans la définition qu'il propose de l'idéologie, « dispositif intériorisé de telle manière qu'il soit sinon impossible du moins très malaisé de former une pensée qui ne soit pas une spécification du modèle, et plus difficile encore de passer d'une idée structurée par ces schèmes à des idées qui n'appartiendraient pas au système »⁶⁴².

2. *Les Yeux et la mémoire* : une double illisibilité ?

C'est en ce sens qu'on peut appréhender initialement « l'illisibilité » du recueil de 1954, comme le symptôme d'un enfermement dans de stériles « spécifications du modèle » fourni par le discours communiste orthodoxe. Trop étroitement tributaire de ses conditions de production, de l'idéologie dans laquelle s'enferme et se cuirasse une parole qui n'a plus rien de singulier, aux deux sens du terme, le texte s'anéantit en tant que tel. L'adjectif « illisible » qui nous est spontanément venu à l'esprit s'agissant de ce recueil pour exprimer le caractère fréquemment insupportable⁶⁴³ de sa lecture, tant la voix poétique y a sombré, mérite qu'on s'y arrête pour réfléchir un instant à ce qui peut constituer au sens large l'illisibilité d'une œuvre, afin de cerner de plus près ce que recouvre cette notion, tant du point de vue de la réaction épidermique face au naufrage de toute valeur esthétique que sur le versant de l'indéchiffrable.

L'emprise de l'idéologie peut assurément expliquer ce devenir illisible du texte, puisque la caducité, donnée *a priori* du carcan idéologique, condamne toute « œuvre » produite selon ses codes à une inéluctable obsolescence programmée ; on retrouve la question de la mode en littérature, parfaitement résumée par Henri Meschonnic :

⁶⁴¹ Aragon parle avec Dominique Arban, *op. cit.* p. 87.

⁶⁴² Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, tome 3, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, p. 223-224.

⁶⁴³ On retombe impromptu sur l'adjectif employé par Jean-Pierre Morel pour qualifier dans son essai *Le Roman insupportable* le roman édifiant préconisé par l'« Internationale littéraire » dans les années 30. Ce n'est évidemment pas un hasard.

*L'auteur qui est devenu illisible, ses mots n'étaient pas à lui, mais d'emprunt ; il était porté par eux au lieu de les porter ; d'où son inexistence : la mode en s'écroulant l'a enterré.*⁶⁴⁴

Une bonne part de notre travail d'analyse du recueil portera ainsi sur la capture de certains poèmes – les plus illisibles au sens esthétique du terme – par l'idéologie. Presque tous ceux qui mettent en scène la croyance sont symptomatiques de cet enfermement. Leur indigence littéraire nous invite à les traiter pour ce qu'ils sont, à savoir une illustration scolaire des thèses et de la doctrine du Parti, et nous nous appuierons pour éclairer l'étude de leur dimension de profession de foi comme de leur contenu idéologique sur les travaux de politologues, sociologues ou anthropologues qui se sont intéressés à l'examen de la rhétorique communiste dans son ensemble, sans préjuger de sa possibilité de prise en charge originale par un sujet et sans envisager a fortiori la façon dont un discours à tel point contraint par le dogme pourrait alimenter une œuvre de création. Le fait que ces travaux essentiellement consacrés à l'examen de l'idéologie communiste telle qu'elle se décline dans la sphère purement politique puissent rendre compte presque sans reste de la façon dont s'exprime l'adhésion aragonienne dans ces années de calcification de la foi semble un indicateur assez juste du fourvoiement de l'écrivain. Aragon peut ainsi être lu comme un exemple édifiant et effarant de l'effondrement d'une parole poétique quand tout sujet s'en est absenté. Procédant au repérage des articles du dogme, on étudiera ainsi la dégradation du poème en catéchèse, prêche qui révèle au passage une « passion de la servitude » native chez Aragon, avant de mettre en évidence à travers les remords et les soubresauts du texte l'écartèlement d'un sujet incapable de dire « tout droit » la crise qui l'habite.

Il y a en effet dans *Les Yeux et la mémoire*, c'est notre hypothèse, une autre forme d'illisibilité, qui renvoie davantage à l'indéchiffrable d'une parole que la crise subie par le sujet qui la porte mène au seuil de l'incompréhensible ou de l'inanité, tant les trépidations de ses contradictions et la violence de ses volte-face rendent périlleuse son assignation. Il est rare qu'un poème isolé rende compte de ce phénomène aisément lisible en revanche au plan de la composition globale du recueil, qu'on n'ose qualifier de cheminement tant le sens, à la fois en termes de direction et de signification, nous en

⁶⁴⁴ Henri Meschonnic, *Pour la poétique III*, op. cit., p. 136.

semble incertain. C'est cette deuxième forme d'illisibilité, témoin d'un moment véritablement catastrophique pour le sujet créateur, qui fait tout l'intérêt des *Yeux et la mémoire* en tant qu'étape dans le parcours d'écrivain et de croyant d'Aragon, moment d'affrontement de la crise au risque du naufrage de la parole, alors même que le « monstre » une fois vu « face à face »⁶⁴⁵ le militant délègue à la voix poétique des fonctions compensatoires excédant largement ses moyens. Nous rejoignons ici les conclusions d'Édouard Béguin dans son stimulant article « Aragon stalinien ou Comment raconter l'illisible », dont le souci d'interroger l'illisibilité en tant que telle, afin de surmonter une difficulté de lecture première et bien réelle, nous paraît exemplaire. Si l'intérêt esthétique du recueil est effectivement bien faible, son intérêt pour ainsi dire existentiel est capital. Le ratage de ce texte qui ne « tient pas la contradiction qui l'engendre »⁶⁴⁶, parce qu'elle n'est pas encore assumée par le sujet de l'écriture et ne peut donc se configurer en trajectoire lisible est en effet très instructif pour analyser la relation du sujet au contenu de sa foi, et examiner son degré comme ses modalités d'adhésion.

Sur la question de la croyance, au regard de l'ensemble de l'œuvre, ce recueil joue ainsi véritablement un rôle de *témoin*, dans les deux sens du terme : à la fois jalon, balise dans une trajectoire globale, il fait aussi office de preuve et, d'une certaine façon, objective par son échec poétique la réalité d'une crise qu'il faut bien dire, ou peut-être nier dans un premier temps, si l'on veut pouvoir la surmonter. Les commentaires d'Aragon à son sujet nous confirment dans nos hypothèses, jusque dans leur caractère elliptique et leurs réticences. Présentant dans ses échanges avec Dominique Arban son recueil à la suite des précédents comme un « livre partant encore de données politiques et qui est à la fois, comme le veut le titre, le témoignage des yeux et celui de la mémoire, c'est-à-dire du présent et du passé », il poursuit ainsi :

Témoignage sur lequel je n'en finirais plus de parler, si je m'y mettais. Mais qui vaut aussi pour le défi de la forme. Je ne sais si ce défi est compréhensible. Il le sera plus tard. Ou jamais. Pour ce qui est dit, peut-être ne pourra-t-on pas se passer, messieurs les historiens j'entends, de ces vers, un jour

⁶⁴⁵ Hypothèse avancée dans *La Mise à mort*, pour expliquer la perte de connaissance et l'amnésie du narrateur : « Décembre 1952. J'ai dû voir quelque part, ailleurs brusquement face à face, un monstre » (*OR*, tome V, *op. cit.*, p. 186).

⁶⁴⁶ Édouard Béguin, « Aragon stalinien ou Comment raconter l'illisible », *op. cit.* p. 31.

*ou l'autre, si l'on veut comprendre le temps où cela fut écrit (1953-1954), et bien des choses des temps qui ont précédé.*⁶⁴⁷

Faisant de son livre un « témoignage » sur lequel il y aurait énormément à dire mais qu'il taira, lançant une allusion à un « défi de la forme » qu'il n'explicite pas, Aragon fait de ces poèmes une sorte de révélateur d'une époque à destination des historiens – ce qu'ils sont assurément. Comment avouer plus explicitement le renoncement à toute ambition esthétique qu'en imputant la valeur cardinale du texte à son caractère irremplaçable de document historique ?

3. La « liaison délibérée » d'Aragon avec le communisme : quelques éléments de contextualisation

Aragon a effectivement raison quant au caractère de témoignage de son recueil, et Olivier Barbarant ne s'y est pas trompé, allant jusqu'à parler à son sujet de « trace » voire de « symptôme »⁶⁴⁸ de son époque – statut documentaire quasi clinique qu'il s'avère incapable de dépasser. *Daté*, dans tous les sens du terme, ce texte qui ne parvient pas à s'émanciper de ses circonstances nécessite plus que tout autre, pour une pleine compréhension, qu'on le restitue à ses conditions de production. On sait que c'est une préoccupation constante d'Aragon, dont la légitimité paraît évidente s'agissant d'une œuvre à ce point aux prises avec son siècle. On fournira donc au lecteur quelques rappels que l'on a voulu aussi brefs que possible, afin de lui permettre d'avoir en mémoire l'arrière-plan biographique et historique sur lequel, ou plutôt *contre lequel*, au sens adversatif comme proximal du terme, écrit l'auteur pendant les premières années 50. Un fonctionnement par cercles concentriques de plus en plus larges nous amènera à préciser d'abord la position d'Aragon au sein du PCF en tant qu'institution, puis à aborder les faits les plus marquants de l'histoire du Parti ou du communisme au sens large qui ont pu influencer sur les rapports de l'auteur avec son idéal.

Pendant ces années que nous avons qualifiées de phase d'institutionnalisation de la foi, Aragon est en passe de conquérir au sein de la galaxie communiste une véritable

⁶⁴⁷ Aragon parle avec Dominique Arban, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁴⁸ *Op. cit.*, p. 145.

reconnaissance, d'accéder à un statut plus élevé que celui dont il a jamais pu jouir dans l'appareil de parti. Vice-président du prix Staline à partir de 1950, il entre en effet au Comité central en tant que suppléant la même année avant de devenir titulaire en 1954, et la fin de *Ce soir* le voit accéder à la direction des *Lettres françaises* en février 1953. Cette ascension n'est pas indifférente, et il est nécessaire de la rappeler si l'on veut avoir une juste perception de la période. Non qu'il faille y voir la preuve d'une « mise au pas » d'Aragon, mais elle peut éclairer par contraste les conditions de production de l'œuvre, mettre en lumière certains aspects, et expliquer certains effets de verrouillage du discours. On est en effet confronté à l'un des paradoxes de ces premières années 50 : que la reconnaissance gagnée de haute lutte par Aragon au bout de plus de 25 ans d'appartenance à « [s]on Parti » se cristallise au moment même où, pour des raisons internes (la nouvelle ligne d'un parti qui se range inconditionnellement derrière l'URSS à partir de 1950, mais aussi la dérive ouvriériste de 1953) et externes (la « découverte » progressive de la réalité du régime de Staline), sa capacité d'adhésion personnelle est mise à mal. Cet adoubement tardif est d'une ironie cruelle si l'on se souvient que les années 30, période des hautes eaux de la croyance, clamée jusqu'au fanatisme, furent pour le transfuge du surréalisme celles d'une véritable mise à l'épreuve de la part du Parti communiste, situation que vinrent progressivement infléchir son travail acharné de journaliste engagé dans la lutte antifasciste, notamment à *Ce soir*, puis l'aura acquise pendant les années de guerre. On trouve trace ici et là dans l'œuvre d'Aragon des brimades subies par la nouvelle recrue, le poète évoquant notamment dans *Le Roman inachevé* l'« indifférence inhumaine » de ceux qui le « regardaient du haut de leur supériorité »⁶⁴⁹, indifférence que seul l'amour d'Elsa lui permet alors de supporter. Un mouvement ascendant dans l'appareil de parti se conjugue ainsi avec un effritement des certitudes, ces deux trajectoires antagonistes n'étant pas étrangères à la dissonance grinçante des *Yeux et la mémoire* en tant que recueil.

Passons maintenant à quelques données importantes de l'histoire du communisme sur le plan factuel ayant un impact sur la « liaison délibérée »⁶⁵⁰ entretenue par Aragon avec lui, données dont l'œuvre rend compte bien souvent obliquement, parfois à des

⁶⁴⁹ « L'amour qui n'est pas un mot », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, op. cit., p. 224.

⁶⁵⁰ Selon le titre de l'ouvrage de Valère Staraselski, *Aragon. La Liaison délibérée, faits et textes*, L'Harmattan, 2000.

années des faits : nous ne retiendrons que deux moments majeurs, le Congrès des Peuples pour la Paix de décembre 1952, à Vienne, dans les coulisses duquel Aragon apprend le sort des accusés des Procès de Prague, et la mort de Staline, en mars 1953, avec consécutivement l'affaire dite du « portrait ». Volontairement succinctes, ces indications liminaires ont pour objectif de contextualiser l'œuvre sans en parasiter une lecture de détail qui viendra ultérieurement.

Le Congrès mondial de 1952 est l'occasion pour Aragon d'un discours vivement applaudi faisant la synthèse de tout son passé anticolonialiste. Évoqué comme tel dans *Les Yeux et la mémoire* (« Nous l'appelions si fort qu'il fallait qu'elle vienne/ La paix Ô Viet-Namiens qui m'aviez embrassé/ Comme je descendais de la tribune à Vienne/ Il y a dix-huit mois mon discours prononcé »⁶⁵¹), le discours comme le Congrès font retour onze ans plus tard dans *La Mise à mort*, pour en mettre au jour les « à-côtés », l'arrière-texte, soit la perte de connaissance d'Anthoine/Aragon dans sa baignoire et l'amnésie consécutive. Imputé clairement à une réaction somatique face à des événements perçus comme atroces sans que le voile soit levé sur leur nature, l'accent étant mis sur le mécanisme de censure intérieur à l'œuvre dans « l'oubli »⁶⁵², ce malaise est vraisemblablement lié à la découverte en marge du Congrès de l'exécution de tous les condamnés à mort des Procès de Prague, où étaient jugés la plupart des responsables communistes historiques de la Résistance tchécoslovaque, accusés par Gottwald de conspiration contre l'État, dans le droit fil des purges staliniennes des années 30. Aragon connaissait personnellement Vladimir Clementis, ancien ministre des affaires étrangères taxé de déviationnisme puis de participation à une conspiration trotskyste-titiste-sioniste. Il est probable que ces exécutions aient fait doublement écho pour lui : aux grands Procès de Moscou évidemment, mais aussi sur un mode moins tragique à l'évolution de la ligne du PCF engagé alors dans la « normalisation » à grands coups d'accusations de titisme ou d'« activité fractionnelle », d'où l'éviction en novembre 1952 de Charles Tillon, ancien chef des FTP, Résistant de la première heure, et d'André Marty, représentant du

⁶⁵¹ « Chant de la paix », *OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 73. Le discours figure par ailleurs en appendice du *Neveu de M. Duval*.

⁶⁵² « Tout de même, qu'est-ce que j'ai de Vienne oublié ? [...] J'imagine que j'ai détourné de quelque chose, quoi ? mes yeux intérieurs. Sans doute fallait-il que *ne plus voir* me fût essentiel, pour que j'aie ainsi risqué tout rompre, arrêté mon sang au seuil de la conscience, et bloqué ce monde blessé de ma tête. » (*La Mise à mort*, *OR*, tome V, *op. cit.*, p. 185).

PC au Komintern en 1940. Précisons que ce virage d'un Parti répudiant la ligne nationale pour se crisper sur l'orthodoxie dictée par Staline, exclusion de figures désignées comme hérétiques à la clé, fut soutenue par Aragon courant 1952⁶⁵³. Ce « nettoyage » avait par ailleurs été précédé en février 1950 de la non reconduction dans leurs fonctions de 27 membres du Comité Central, pour la plupart anciens dirigeants de la Résistance intérieure ou combattants de la Guerre d'Espagne, au moment-même où Aragon lui-même y faisait son entrée en tant que membre suppléant. On peut donc supposer que cette épuration du PCF a pu prendre autre signification pour lui une fois relue à la lumière des Procès de Prague – une signification d'autant plus cruelle que, par sa récente intronisation, il était devenu, selon l'analyse de Pierre Daix, « l'otage de la nouvelle ligne »⁶⁵⁴. L'exécution des accusés de Prague agit ainsi vraisemblablement comme une déflagration dont, on l'a compris, les ondes de choc se répercutent à la fois en amont et en aval de l'événement, dans le passé dont ils appellent une relecture et, bien évidemment, dans l'avenir. Comme souvent dans les phénomènes de décroyance, le fait ne fait pas sens seul, mais intégré à une nébuleuse qui permet précisément de le configurer en événement alors que tout dans les mécanismes de défense mis en place concourt à en oblitérer la portée. Un faisceau d'indices ou de preuves est ainsi nécessaire pour ébranler un tant soit peu la foi. Or, à la charnière de 1952 et de 1953, les circonstances se liguent pour infliger de redoutables coups de boutoir à la représentation qu'Aragon se fait de « l'aube d'espérance » incarnée par le régime politique établi en URSS : il faut en effet ajouter aux exécutions de Prague le calendrier proprement soviétique qui voit le séjour de janvier 1953 du couple Triolet-Aragon intervenir au paroxysme du complot dit « des blouses blanches », ce qui fait d'eux les témoins d'un déchaînement d'antisémitisme d'une violence inouïe. À leur retour, Pierre Daix venu les accueillir à l'aéroport du Bourget découvre en Aragon « un vieillard » et entend Elsa lui glisser : « Pierre, ce sont des hitlériens »⁶⁵⁵.

Deuxième événement important, la mort de Staline, le 5 mars 1953, donne lieu à des manifestations de deuil hystériques en URSS ainsi qu'à la rédaction par Aragon d'un

⁶⁵³ Nous renvoyons notamment au discours « Écrit pour une réunion de cellule ouverte aux sympathisants » tenu en octobre 1952, dans lequel Aragon répercute la thèse du PCF concernant le « travail fractionnel » de Marty et Tillon (*L'Homme communiste, op. cit.*, pp. 441-474).

⁶⁵⁴ Aragon, *op. cit.*, 1994, p. 451.

⁶⁵⁵ Pierre Daix, *Aragon. Une vie à changer*, Le Seuil, 1975, p. 370 ; *Tout mon temps. Révisions de ma mémoire*, Arthème Fayard, 2001.

article intitulé « Staline et la France » (où l'auteur compare l'effet de cette mort sur lui à celle de sa mère en 1942), et à la publication par le tout nouveau directeur des *Lettres françaises*, en une du journal, en regard de l'article, d'un portrait du dirigeant soviétique réalisé à chaud par Picasso, « un dessin au fusain, le trait gros et simple », de facture plutôt classique, sans déformation cubiste, mais présentant « un Staline très jeune », image perçue comme « sacrilège », d'un homme qui était « l'incarnation de la sagesse, du courage, de l'humain »⁶⁵⁶, écrira Elsa Triolet, et qu'il aurait fallu représenter comme un père, un « vieillard chenu et rassurant »⁶⁵⁷. En l'absence de Thorez alors soigné en URSS, se déchaîne une cabale portée par Lecoœur et Billoux favorables à la ligne ouvriériste, vieux démon du PCF, et profondément hostiles à la politique d'ouverture incarnée par l'écrivain et son protecteur. Le camarade Aragon, désavoué, est sommé de s'excuser publiquement, lettres de militants indignés publiées dans *Les Lettres françaises* à l'appui. Profondément meurtri par l'affaire au point qu'il songe selon Elsa à se suicider, privé de tout soutien par l'absence de Thorez, Aragon dédouane Picasso et endosse la totalité des responsabilités de « l'injure » à Staline. « La bourrasque faisait tournoyer nos convictions essentielles », écrira Elsa Triolet dans sa préface au *Monument*, réflexion sur les rapports de l'art et de la politique directement inspirée des faits. De « tous les mauvais moments » passés aux côtés l'un de l'autre, ceux-là sont selon elle à ce stade « les pires »⁶⁵⁸.

Sans rabattre totalement l'écriture sur ses circonstances, il nous a semblé indispensable de rappeler sur quel « fond » historique et personnel se détachait la rédaction de ce qui est sans doute le recueil d'Aragon le plus massivement travaillé par la question de la croyance, avec peut-être *Brocéliande* comme pendant sur le mode majeur. Quand bien même il est toujours malaisé et périlleux d'établir ce qu'il savait ou ne savait pas à telle ou telle date, et si la prudence s'impose dans toute démarche de restauration de l'état d'une conscience, sous peine de faire ce que l'auteur lui-même appellera des années plus tard « du Viollet-le-Duc », ce que l'on parvient à reconstituer et à restituer du contexte d'écriture, à élucider de l'« arrière-texte » du scripteur, bien loin

⁶⁵⁶ Elsa Triolet, « Préface à la lutte avec l'ange » (Préface au *Monument*), *ORC*, tome 14, Éditions Robert Laffont, 1965, repris dans *OP 2, op. cit.*, volume 5, pp. 11-16.

⁶⁵⁷ Pierre Daix, *Aragon. Une vie à changer, op. cit.*, p. 373.

⁶⁵⁸ Elsa Triolet, « Préface à la lutte avec l'ange », *op. cit.*, p. 15.

de servir de base à un quelconque jugement moral sur l'homme ou sur l'œuvre, peut permettre de mettre en évidence par contraste ses silences et ses vides, et ainsi de mesurer, à l'aune de ce qui ne s'y dit pas au profit de ce qui s'y dit, l'ampleur de l'indicible.

Commençons par analyser ce que dit le recueil – ou plutôt ce qu'il clame.

II. L'oblation du sujet poétique à l'idéologie : une proclamation d'orthodoxie

1. La diction du catéchisme

a. Une Histoire sans contradictions : le communisme comme destin

Si la dimension liturgique de *Mes caravanes* place le rapport à l'Histoire au cœur de la foi en faisant du temps amont un réceptacle du sacré, le temps aval est quant à lui intégralement pris en charge par une conception qui place la foi au cœur de la relation à l'avenir, dont la nature semble toujours déjà déterminée positivement en vertu de la doctrine du matérialisme dialectique. Déjà présent pendant la guerre mais de manière plus discrète compte tenu des difficultés de l'heure, ce déterminisme revient en force dans les premières années 50, l'œuvre d'Aragon se faisant le théâtre d'une expression quasi brute, im-médiate pourrait-on dire, des principaux articles du *credo* communiste. Perpétuelle antichambre d'un avenir toujours déjà écrit, car en quelque sorte *nécessaire*, la lecture de l'Histoire est orientée – vision téléologique qui est elle-même reversée sur l'archéologie, puisque c'est à l'aune de demain que l'on interprète hier. Contrairement à une conception qui voudrait que l'Histoire demeure à jamais inachevée, « en sursis »⁶⁵⁹ car toujours en instance de classement par les temps qui lui succéderont, le marxisme, lui, « connaît déjà la fin ».

C'est ainsi que notre auteur peut se dire « chenille de [lui-même] avant d'avoir été », évoquer ces hommes qui « charrient avec eux leur terre d'origine/ [...] Les

⁶⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1943, p. 625.

superstitions l'erreur et l'utopie »⁶⁶⁰, et présenter les vicissitudes du chemin comme des aléas transcendés par la gloire de l'objectif. Cette représentation est exposée de manière très didactique dans « Comment l'eau devint claire », poème des *Yeux et la mémoire* dont les deux derniers tiers sont consacrés à l'apologie du Parti communiste, *texte-fleuve* dans tous les sens du terme : non content de compter 71 quatrains, il restitue métaphoriquement la doctrine marxiste-léniniste de la conception téléologique de l'Histoire par l'image des ruisseaux qui courent inéluctablement à la mer comme les hommes au Parti et le Parti au bonheur humain. Citons-en un extrait, révélateur de la façon dont l'adhésion au communisme est configurée en destin :

*Un immense printemps des eaux une débâcle
Qui va dans tous les sens s'égare et se confond
Reprend sa route on ne sait trop par quel miracle
Puis s'arrête à nouveau par les terrains profonds*

Ils coulent de partout ces ruissellements d'hommes [...]

*Tout veut les détourner et tout les dénature
Tout les capte et les perd Le ciel même leur ment*

*Ils coulent de partout dans le bruit des querelles
Et des divisions que l'on croit infinies
Ils prennent le chemin de la mer naturelle
Où l'eau claire à la fin se rassemble et s'unit*

*Qu'importent les retours les doutes les attentes
Les lacis les refus les craintes les faux pas
Rien ne peut arrêter ni les herbes flottantes
Cette marche à la mer ni les joncs du delta*

*Qui saura dire un jour l'aimant Cette attirance
Dont déjà si longtemps on avait dans l'idée
Qu'elle triomphera Dont tu sais par avance
Que tu l'as pour destin Qu'il t'y faudra céder [...]*⁶⁶¹

De manière surprenante pour un esprit rationaliste, prodige (« on ne sait trop par quel miracle ») et évidence (« la mer naturelle ») se combinent pour expliquer comment les flux du « ruissellement d'hommes » convergent dans une « marche à la mer » que « rien ne peut arrêter ». De fait, les motifs du *miracle nécessaire* ou de *l'exploit*

⁶⁶⁰ « Comment l'eau devint claire », *Les Yeux et la mémoire*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 29-30.

permanent infusent pour ainsi dire la rhétorique du Parti communiste dans son ensemble, et celle d'Aragon en particulier à cette époque. C'est extrêmement sensible dans ce poème dans lequel l'accent est mis sur les arrêts, errements ou attermolements... difficultés du parcours qui sont conjointement mises en relief (« Tout veut les détourner et tout les dénature/ Tout les capte et les perd ») et minimisées (« Rien ne peut arrêter [...] cette marche à la mer »). Comme celui d'un fleuve, le cours de l'Histoire tel qu'il est présenté dans ce poème ne saurait souffrir aucun obstacle, ou s'il en rencontre, il les balaiera : fortement vectorisé, il fonctionne à l'identique de ces multiples torrents que l'« immense printemps des eaux », la « débâcle » emporte vers une destination unique. Comme Aragon l'écrit ailleurs, « Qu'importe ce qui meurt au prix de ce qui naît »⁶⁶². La sacralisation de « l'avenir » et des « lendemains », mots qui reviennent inlassablement sous sa plume, conditionne toute lecture du présent. On a ainsi affaire à ce que Georges Lavau traitant de l'historiographie communiste nomme une « histoire sans contradiction », ou encore une « a-histoire »⁶⁶³, allant jusqu'à conclure avec justesse : « à la place de l'histoire, le destin »⁶⁶⁴.

Destin dont l'action est sensible au fil du poème, et qui apparaîtra sous son nom à la huitième strophe. L'anaphore du segment de vers « Ils coulent de partout » répété quatre fois dans les premiers quatrains, contribue à mettre en scène l'effet d'inéluctabilité. La rhétorique du « tout » et du « rien » accroît la tonalité apodictique du texte, massivement représentée par ailleurs dans le recueil. Tout ce qui est objet de discours dans ce poème est en effet introduit comme proposition apodictique, présentant un caractère d'universalité et de nécessité absolues : l'article de dogme n'est pas loin. L'emprise de l'idéologie sur le texte induit ainsi une grammaire, au sens littéral du terme : celle des affirmations catégoriques, de la perte de nuance et de la répétition. Le destin (« Cette attirance [...] dont tu sais par avance/ Que tu l'as pour destin »), la fatalité (« qu'il t'y faudra céder ») ne laissent plus la moindre place au jeu. Hégémonique, la prédestination occupe tout le champ des possibles.

⁶⁶² « Le romancero de Pablo Neruda », « Caupolicán », in *Le Nouveau Crève-cœur*, OPC, tome I, *op. cit.*, p. 1106.

⁶⁶³ Georges Lavau, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

Cette vectorisation positive dans laquelle les obstacles ne sont mentionnés que pour mieux être dépassés informe la structure du poème clôturé en apothéose sur la gloire du Parti, et semble fonctionner au-delà comme matrice formelle et patron structurel d'une bonne part du recueil, un poème à la tonalité positive succédant assez systématiquement à un texte plus sombre dont il prend la relève pour mieux le « corriger ». C'est ainsi qu'« il y aura toujours un couple frémissant », selon le deuxième poème (« Que la vie en vaut la peine »⁶⁶⁵), pour corriger l'apocalypse mise en scène dans le poème inaugural (« Il n'y aura pas de jugement dernier »), dans lequel primait la désolation (« nul doigt n'écrira les ci-gît », « nulle part d'horloge qui sonne »⁶⁶⁶). Encore une fois la rhétorique du *tout ou rien* brûle tout sur son passage, et l'opposition *il n'y aura pas/ il y aura toujours* offre une caricature à la hauteur de son indigence de pensée de la doctrine sommaire suivant laquelle les lendemains *doivent* chanter. Ce parti pris de l'optimisme *quand même* peut faire songer, ainsi que le remarque Bernard Leuilliot dans sa notice à l'édition de la Pléiade, à la volonté dont témoigne Éluard en 1949 dans *Une Leçon de morale* de récrire « au bien » tout ce qui a été écrit « au mal »⁶⁶⁷, avec en arrière-plan la figure emblématique de Ducasse, et l'exhortation formulée dans l'épigraphe des *Poésies* à remplacer « la mélancolie par le courage, le doute par la certitude, le désespoir par l'espoir »⁶⁶⁸. L'intertexte des « lendemains qui chantent », symptomatique de la vulgate abâtardie issue de la pensée marxiste, n'est donc pas la seule référence que mobilise Aragon pour soutenir cet optimisme de décision, qui consonne ici avec des amours ou des préoccupations plus anciennes.

⁶⁶⁵ « Que la vie en vaut la peine », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁶⁶ « Il n'y aura pas de jugement dernier », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, pp. 3-6.

⁶⁶⁷ Affirmant s'être « voulu moraliste », Éluard présente la mise en œuvre de son objectif comme une réflexion sur l'ordre de distribution des poèmes dans ce recueil écrit dans les années consécutives au décès de Nusch, l'ordre définitif étant le fruit d'une décision volontariste en faveur du bien : « Combien de fois ai-je changé l'ordre de ces poèmes, remis au bien ce qui était au mal, et inversement ? Le jour suivait-il la nuit ou la nuit le jour ? Je suis d'humeur changeante, mais ni l'aube pour moi, ni le crépuscule, jamais ne trébuchent. Ils se transforment. Le mal doit être mis au bien. Et par tous les moyens, faute de tout perdre. Contre toute morale résignée, nous dissiperons la douleur et l'erreur. Puisque nous avons eu confiance. » (Bulletin de la NRF n° 30, déc. 1949).

⁶⁶⁸ « Je remplace la mélancolie par le courage, le doute par la certitude, le désespoir par l'espoir, la méchanceté par le bien, les plaintes par le devoir, le scepticisme par la foi, les sophismes par la froideur du calme et l'orgueil par la modestie. » (Isidore Ducasse, *Poésies* [1870], in Lautréamont, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2009, p. 257.)

b. « On vient de loin » : autocritique en vers et rôle de la prédestination

Particulièrement intéressant en ce qu'il fait le pont entre religion et doctrine marxiste-léniniste, le lien entre philosophie déterministe de l'histoire et prédestination est souligné par de nombreux commentateurs du marxisme, qu'ils adoptent une perspective critique ou simplement analytique, comme c'est le cas de Gramsci dont la réflexion pénétrante peut difficilement être suspectée d'acharnement iconoclaste. Selon le penseur italien, il existe un lien intime entre philosophie déterministe de l'histoire, oppression sociale et projet militant :

On peut observer que l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un « arôme » idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants) que rendait nécessaire et que justifiait historiquement le caractère « subalterne » des couches dominées. Quand on n'a pas l'initiative de la lutte et que la lutte finit même par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient une formidable force de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. « Je suis battu momentanément, mais à la longue, la force des choses travaille pour moi, etc. » La volonté réelle se traduit en acte de foi, en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles.⁶⁶⁹

Les difficultés innombrables, les avanies rachetées par la certitude d'un avenir radieux, c'est bien la profession de foi à usage personnel qu'exprime Aragon, s'adressant dans « Quand l'eau devint claire » au jeune homme « naufrageur de [lui]-même » qu'il était. Le caractère primitif du « finalisme passionné » évoqué par Gramsci n'est donc pas l'apanage exclusif des « couches dominées », si l'on en croit le poète pour qui « « l'arôme » idéologique immédiat » de ce que le penseur italien nomme un « déterminisme mécanique » aura visiblement joué un rôle capital, puisqu'il parle en premier lieu en son nom propre avant de le faire à destination de « ceux qui l'écoutent » et de calibrer son discours à cet effet, la métaphore de la mise au pas et du cœur qui bat l'amble trahissant néanmoins l'horizon fusionnel qui anime l'élan aragonien :

*Vois-tu j'ai tout de même pris la grande route
Où j'ai souvent eu mal où j'ai souvent crié
Où j'ai réglé mon pas pour que ceux qui m'écoutent*

⁶⁶⁹ Antonio Gramsci, « Introduction à l'étude de la philosophie et du matérialisme historique », in *Gramsci dans le texte*, Éditions sociales, 1975, p. 153.

En scandent la chanson sur le pas ouvrier

*Rien ne t'arrête plus quand s'en lève le jour
Le matin pour chacun peut être différent
Une grève un chômage ou le Rif ou la Ruhr
Mais si pour tout de bon tout d'un coup ça vous prend*

*Si se met à rougir cette aube d'évidence
Si l'on entend son cœur battre du même bruit
Dans le malheur commun d'une même cadence
Dont bat le cœur d'autrui⁶⁷⁰*

C'est bien à une commune « aube d'évidence » que mène la « grande route » semée de souffrances, quelle que soit la révélation initiale propre à chacun qui aura servi d'élément déclencheur à une foi évoquée confusément comme un mouvement dont on serait irrévocablement saisi (« si pour tout de bon tout d'un coup ça vous prend »). Cette aube se précise puisque l'auteur finit par nommer le fanal qui le guide, lui et tous ces « ruissellements d'hommes », dans la course à la mer :

*L'essentiel n'est pas ce que traînent de brume
Et de confusion les hommes après eux
Car le soleil pour nous et devant nous s'allume
Il est mon Parti lumineux*

*Il faudrait que chacun racontât son histoire
Comment il est venu comment il varia
Comment l'eau devint claire et tous y purent boire
Un avenir sans parias⁶⁷¹*

Le tressage du « nous » et du « je » est ici particulièrement évocateur d'un sujet qui refuse de dissocier son cheminement personnel du parcours collectif, mettant simplement en exergue la place de chacun des « je » dans ce « nous » qui fait la synthèse commune de trajets singuliers, dont le récit fonctionnerait comme *témoignage* donnant un sceau d'authenticité à la foi en la ramenant à ses racines affectives et existentielles individuelles.

De fait, les exemples choisis par Aragon renvoient effectivement à la longue incubation de l'adhésion au communisme chez le jeune surréaliste, et confirment qu'on a

⁶⁷⁰ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷¹ *Ibid.*

bien affaire ici à un « discours à la première personne », le spectacle de la Ruhr occupée par les soldats français en 1919 ayant fonctionné pour lui, on l'a vu, comme matrice de sa conversion ultérieure, et la guerre du Rif étant le motif de révolte essentiel qui avait rapproché le groupe surréaliste du Parti communiste en 1925 pour déboucher en définitive sur l'adhésion d'Aragon en 1927, l'auteur allant jusqu'à affirmer dans les notes qui accompagnent les poèmes des *Yeux et la mémoire* qu'il « [s'] estime [...] redevable aux patriotes marocains du chemin où [il s'est] alors engagé, il y a de cela vingt-sept années, et que l'on sait [qu'il n'a] jamais quitté »⁶⁷². Le rôle de la guerre du Rif dans sa décision sera identiquement revendiqué dans ses entretiens avec Dominique Arban, en 1968 : « je suis allé directement vers le seul parti qui se dressât contre cette guerre »⁶⁷³. Le refus de la guerre est véritablement pour Aragon le socle sur lequel se fonde le ralliement au Parti communiste, bien avant la découverte de l'URSS : pour la génération qui a buté sur « le seuil atroce de la guerre »⁶⁷⁴, la défense de la paix est le combat majeur, ce dont témoigne, quelques années avant l'opposition des surréalistes à la guerre du Rif, l'adhésion manquée d'Aragon et Breton en janvier 1921, un mois après le Congrès de Tours, où ils entendent Clara Zetkin, une femme, une socialiste, évoquer le « combat contre la guerre » – cette Clara dont le nom constituera l'épilogue des *Cloches de Bâle* et en qui le romancier veut voir « la femme des temps modernes »⁶⁷⁵.

Le rappel du rôle fondateur de Clara Zetkin précède de manière significative le récit de cette première tentative d'adhésion avortée, qui clôt le poème précédent, « On vient de loin ». L'inscription de l'engagement en faveur du communisme dans le cadre du combat pour la paix, dès 1921, qui plus est après la boucherie de 14-18, légitime par contiguïté les positions présentes, contre la guerre en Corée, en Indochine, contre l'agression américaine au Guatemala, les années venant lester la cause de leur caution d'authenticité. Ce poème présente le rendez-vous manqué avec le communisme comme

⁶⁷² Note à « ou le Rif ou la Ruhr... », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁷³ *Aragon parle avec Dominique Arban*, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁷⁴ « J'ai buté sur le seuil atroce de la guerre/ Et de la féerie, il n'est resté plus rien » (*Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 140). Aragon confirme encore dans les *Entretiens avec Dominique Arban* ce mouvement, générationnel selon lui : « Nous sommes des hommes dont la jeunesse s'est formée dans les conditions de la guerre de 14-18, pour qui la lutte contre la guerre a été l'essentiel » (*op. cit.*, p. 87).

⁶⁷⁵ *Les Cloches de Bâle*, *Œuvres romanesques complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1997, p. 1001 : « La femme des temps modernes est née, et c'est elle que je chante./ Et c'est elle que je chanterai ».

un « déraillement du destin » (« Un mot qui n'est pas dit/ Et c'est tout le destin d'un homme qui déraile »⁶⁷⁶). Très disert dans ses notes qui comportent moult détails physiques sur Georges Pioch, le secrétaire fédéral qui le reçut avec André Breton, Aragon y oppose les scrupules et les doutes des jeunes gens qu'ils étaient à la trivialité de celui qui les balaya d'un revers de main pour inviter ses interlocuteurs à venir « suer ensemble ». La prolixité d'Aragon dans sa description de la scène, qui figure également dans ses entretiens avec Dominique Arban, n'a d'égal que son laconisme pour conclure : « Mon adhésion au Parti, auquel j'appartiens depuis près de vingt-huit années maintenant, en a été retardée de six ans »⁶⁷⁷. Erreur d'aiguillage du destin, ajournement dans l'adhésion au Parti : à aucun moment le caractère inéluctable de cette adhésion n'est remis en question, ni l'intervalle temporel précédant le moment d'embrasser définitivement la cause considéré comme un délai de maturation nécessaire, profitable tant sur le plan de la formation politique que de la création littéraire. Faut-il savoir gré à Georges Pioch de ces six années « perdues », si l'on pense qu'on leur doit la rédaction du *Paysan de Paris* ou de *La Défense de l'infini* ? L'insistance sur le nombre d'années d'adhésion, à seulement quelques pages d'intervalle dans les notes, vaut comme protestation de la part de l'auteur de l'ancienneté de sa foi, la longévité tenant lieu de marqueur d'authenticité puisqu'elle témoigne de la fidélité à la cause par-delà les circonstances, comme c'est le cas pour l'engagement du PC en faveur de la paix.

La lumière jetée sur cette rencontre manquée entre Aragon et le PCF accentue par contraste l'effet de configuration de l'adhésion en destin, puisqu'il aura aussi fallu à l'apprenti militant surmonter cet obstacle-là, et souffrir de perdre six années par la bêtise de certain secrétaire fédéral devenu depuis « collaborateur de la presse allemande d'expression française sous l'occupation hitlérienne »⁶⁷⁸. Ce mauvais marxiste était un proto-nazi : tout s'explique. Si « On vient de loin » revendique vigoureusement dès sa première strophe la dimension d'anamnèse autobiographique, valorisée comme seul chemin d'accès à la vérité du sujet, ce retour en arrière est donc inféodé à la démonstration de la nécessité de l'adhésion, et le point de surplomb choisi pour la relecture rétrospective

⁶⁷⁶ « On vient de loin », *Les Yeux et la mémoire*, OPC, tome I, op. cit., p. 29.

⁶⁷⁷ Note à « ... je fus rue de Bretagne », *Les Yeux et la mémoire*, op. cit., p. 90.

⁶⁷⁸ Note à « On vient de loin » disait Paul Vaillant-Couturier », *Les Yeux et la mémoire*, op. cit., pp. 90-91.

d'une vie laisse évidemment dubitatif quant à la neutralité de la perspective qu'il induit. On peut ainsi imaginer qu'on a affaire avec ce poème non pas à un récit de mauvaise foi ou volontairement truqué, mais à un exercice d'introspection sur commande ou sous contrôle rapproché, d'autant plus douloureux que l'injonction à la sincérité ne peut se déployer que dans les bornes étroites de l'exercice canonique de l'autocritique. Subversive, la démarche autobiographique l'est assurément selon les critères du marxisme-léninisme, l'introspection étant considérée comme un reliquat de l'individualisme bourgeois ; elle est en revanche tolérée et même encouragée par le Parti si elle permet de servir ses intérêts en mettant en scène la « conversion » ou la « rééducation » de ses militants, a fortiori s'il s'agit d'intellectuels⁶⁷⁹. Aragon lui-même a copieusement insisté sur cette notion dans les années 30, allant jusqu'à évoquer un « Bielomorstroï des écrivains ». Vraisemblablement anxieux de produire des gages d'orthodoxie, il a alors consenti à de multiples reprises à sacrifier personnellement à l'exercice, comme dans « Message au Congrès des John Reed Clubs » :

*Je me sens aujourd'hui [...] un homme entièrement nouveau [...].
L'homme que j'ai été m'apparaît comme un être des ténèbres. Je revois les
longues étapes de sa rééducation.*⁶⁸⁰

Le code du Parti voulait en effet, si l'on en croit Annie Kriegel, qu'on évalue le prix de l'engagement d'un militant au « degré de réforme personnelle auquel incite le fait d'adhérer au communisme »⁶⁸¹, à la valeur de ce qu'il sacrifiait de sa vie antérieure. Jeannine Verdès-Leroux évoque plus spécifiquement le sort réservé aux intellectuels, plus que tous sujets à la suspicion :

*On demandait aux intellectuels, ainsi que l'avait dit Jdanov, de dépouiller
le vieil Adam, c'est-à-dire qu'on les appelait à exercer sur eux-mêmes, contre eux-
mêmes, leur origine mais surtout leur culture, c'est-à-dire ce qui les fait
intellectuels, tout une rééducation douloureuse et proprement interminable.*⁶⁸²

⁶⁷⁹ On se reportera avec profit sur cette question à l'article « Écrire son autobiographie (les autobiographies d'institution. 1931-1939) », Claude Pernetier, Bernard Pudal, in *Genèses*, 23, juin 1996, pp. 53-75.

⁶⁸⁰ « Message au Congrès des John Reed Clubs », *OP VI*, p. 256.

⁶⁸¹ Annie Kriegel, *Les communistes français (1920-1970)*, Le Seuil, p. 169.

⁶⁸² Jeannine Verdès-Leroux, *Au Service du Parti. Le Parti Communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, Fayard/Minuit, 1983, p. 122.

Rien d'étonnant à ce qu'Aragon se plie à l'autocritique dans les années 30, alors que sa légitimité de militant est intégralement à conquérir : ancien surréaliste, intellectuel et bourgeois, il cumule pour ainsi dire tous les handicaps. Qu'il éprouve le besoin de récidiver en 1949, lors du discours improvisé qu'il prononce lors de la soirée consacrée à une rencontre avec les lecteurs des *Communistes* à la Grange-aux-Belles avant de le faire dans les vers des *Yeux et la mémoire* est en revanche plus troublant compte tenu du statut désormais acquis au sein du Parti. C'est la même pétition d'humilité que l'on trouve à l'œuvre, Aragon affirmant en 1949 avoir été « un assez mauvais membre du Parti », « quelqu'un d'encore bien encombré de toutes ses fumées »⁶⁸³, ce qui consonne parfaitement avec l'expression « venir de loin ». Le titre du poème est emprunté comme l'indique son dernier vers à Paul Vaillant-Couturier, dans un double hommage puisque Vaillant sut, lui, trouver les mots que Pioch n'avait pas eus. La citation est explicitée dans des notes qui font la part belle à la dimension autocritique du livre projeté par Vaillant⁶⁸⁴, qui résumait par une formule très proche (« On revient de loin ») son propre itinéraire idéologique, de l'individualisme bourgeois à l'engagement communiste. Rappelons qu'Aragon avait préfacé en 1946 la traduction de l'autobiographie du rédacteur en chef de *L'Humanité* intitulée *The French boy*, parue en français sous le titre d'*Enfance*, texte repris au premier volume de *L'Homme communiste*. Il s'agit donc là d'une révérence récurrente, et le constat de Vaillant semble largement repris à son compte par Aragon, pour qui il s'agit bien sûr dans ce poème de mesurer le chemin parcouru, mais surtout de mettre en évidence l'orthodoxie de ce parcours, programme édifiant auquel notre auteur se conforme puisqu'il présente incontestablement le Parti comme son destin, selon la règle des exposés didactiques de conversion. On verra plus loin comment, en dépit de la pétition d'orthodoxie, une voix singulière cherche malgré tout à s'exprimer dans ce poème, se frayant un chemin sous la cuirasse.

⁶⁸³ « Les Communistes à la Grange-aux-Belles. Aragon répond à ses témoins », *La Nouvelle Critique*, juillet 1949, n°8, p. 80.

⁶⁸⁴ Aragon cite les quatre lignes de notes, édifiantes, rédigées par Vaillant en guise de plan programmatique : « On revient de loin. La formation bourgeoise, l'orgueil intellectuel./ La nécessité de se réviser à tout moment. Les liens qui subsistent./ La sentimentalité./ L'empoisonnement de la culture orientée. » (Note à « *On vient de loin* disait Paul Vaillant-Couturier », *op. cit.*, p. 90).

2. La célébration des *sacra*

La pauvreté sur le plan dramatique de cette histoire toujours déjà écrite, en vertu de la religion de l'avenir imposée par la vulgate marxiste, n'a d'égale que son indigence sur le plan thématique, compte tenu de la réduction de ses protagonistes à des « essences » (Lavau), ou encore à des vignettes ou chromos. Un très petit nombre de figures fournit ainsi le contingent des deux recueils écrits au cœur de la Guerre froide, dans une absence totale de surprise quant à leur positionnement d'un côté ou de l'autre de la ligne de démarcation axiologique qui sépare le camp impérialiste du camp communiste. Peuple, Parti, enfants, paix, avenir, sont ainsi des leitmotivs dans un recueil comme dans l'autre, les *sacra* auxquels il s'agit de rendre un culte, et on constate sans étonnement que leur sont alloués des poèmes autonomes dans *Les Yeux et la mémoire*, accentuant ainsi la célébration souvent plus diffuse, plus oblique, de *Mes caravanes*. « Le peuple », annonce ainsi le poème VII du recueil de 1954, mais aussi « Sacre de l'avenir » (X), « L'enfant » (XII) ou encore « Chant de la paix » (XV)... quand *Mes caravanes* célébrait les « caravanes de la paix », « Les enfants » (pour les enfants Rosenberg), et mettait le peuple en scène presque à chaque page mais sans lui dédier un poème en propre.

a. Le mot « peuple »

Parmi les *sacra* à célébrer, le peuple joue évidemment un rôle cardinal – et si nous mettons dans notre titre l'accent sur le *mot* plutôt que sur l'entité qu'il désigne, c'est que le traitement qu'en propose Aragon au poème VII réduit progressivement la réalité que ce vocable pourrait convoquer à sa dimension purement verbale, pour ne pas dire rhétorique. C'est de manière significative sur le mot lui-même qu'Aragon ouvre son poème, prétendant s'y arrêter précisément parce qu'il est de ceux dont la modestie favorise l'oubli. Le premier quatrain semble alors amorcer sur le ton de la confiance une rêverie à partir de ce mot banal et « dépassé », qu'on prononce machinalement, par hasard :

*Le peuple Il est des mots comme ça qu'on prononce
En passant Qu'on dépasse à peine prononcés
Et c'est comme la mûre noire dans les ronces
On revient les cueillir au cœur de ses pensées*⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ « Le peuple », *Les Yeux et la mémoire*, OPC, tome II, op. cit., p. 23.

Mais la suite du poème montrera toute l'artificialité d'une telle posture, et la capture idéologique absolue dont ce mot parmi d'autres est désormais victime, alors qu'il pouvait en effet, quelques années plus tôt, être une matrice fertile pour la création. Nous en voulons pour preuve le traitement fort différent, de la Résistance à la Guerre froide, des deux grands thèmes conjugués dans le référentiel marxiste, le peuple et l'avenir. Non moins sacralisés dans *Brocéliande* que dans *Les Yeux et la mémoire*, ils offrent dans le recueil de 1942 une épaisseur poétique dont ils sont cruellement dépourvus en 1954. Or c'est la même religion séculière qui amène Aragon à les faire entrer dans le poème, à douze ans d'écart – mais ce n'est pas la même réalité, ni la même rêverie, qui les soutient. Le peuple encore introuvable de 1942, c'est celui de la France qu'Aragon veut voir s'insurger contre le joug nazi, c'est aussi celui que commencent à constituer dans l'ombre les groupes de Résistants. Celui de 1954, auquel Aragon consacre un poème entier, est représenté par un chromo doloriste nourri de clichés : le journal, le métro, le souci des chaussures à ressemeler, le petit qui est malade... image presque populiste au fond, que vient brutalement enluminer, besoins de la cause oblige, une métaphore religieuse grandiloquente (« Mais tu es à la fois le Christ et les apôtres/ Dont les Pâques viendront dire ce qu'on te doit »). Figure désincarnée d'un culte, ce peuple est d'autant plus inconsistant que rien ne vient consonner dans le réel avec ces deux images aussi factices l'une que l'autre, l'une dans le simplisme de carton-pâte de l'archétype, l'autre dans les grandes orgues d'une sacralisation tapageuse. Ces deux faces constituent l'avant et le revers de la même icône idéologique, prisonnière d'un symbolisme primaire, quand le détour par la légende proposé par *Brocéliande* repoussait les mythologies de l'authenticité, révoquait l'univocité, dans une ouverture à tous les vents des variations comme des interprétations.

Force est de constater que, là où le marxisme infusait un recueil comme *Brocéliande* sans pour autant l'assécher, tressé qu'il était à un imaginaire polythéiste dont il n'était pas le seul aliment, sa promotion au rang de référence absolue doublée de l'allégeance à un Parti posé en contrôleur du bon usage de la doctrine induisent désormais une orthodoxie fatale à la création. La reconnaissance dont Aragon est désormais bénéficiaire et captif à la fois provoque une situation de délégation de parole à l'opposé du flottement des années de guerre, quand le prophétisme était le seul recours d'une voix

précaire dont la légitimité restait à conquérir mais dont la solitude autorisait aussi la liberté.

Conformément à la doctrine, le peuple prend ici la place de Dieu, conception qui sanctionne encore une fois si l'on se fie à Emilio Gentile la condition de « religion de la politique », ou religion séculière, du phénomène observé :

*Une religion de la politique se manifeste [...] chaque fois qu'un mouvement ou un régime politique [...] consacre la suprématie d'une entité collective séculière en la situant au centre d'une constellation et de mythes qui définissent le sens et la finalité de l'existence sociale et déterminent les principes du bien et du mal.*⁶⁸⁶

C'est bien le rôle d'« entité collective séculière » que le peuple endosse, ce que réclamait déjà avec vigueur en 1947 un article dans lequel Aragon saluait et admonestait Vercors tout à la fois : « Dans votre livre [*Les Armes de la nuit*], écrivait-il, il n'y a plus de Dieu. Mais il n'y a pas encore le peuple. Il faut choisir. « *Je ne sais pas...* » Eh bien, il faut choisir »⁶⁸⁷. Le choix du peuple est présenté par Aragon comme difficile ; si l'Histoire, à terme, donnera raison à ceux qui le font, c'est aussi dans les temps présents celui de « l'enfer », du « terrible aujourd'hui » qui est « la part du plus grand nombre ». C'est un choix qu'il revendique avec vigueur pour lui-même, contre les crimes de désertion que constituent la croyance en un Dieu ou la fuite vers d'autres horizons jadis chère aux poètes :

*Oui j'ai choisi l'enfer en pleine conscience
Oui j'ai choisi mon peuple et j'ai pris son chemin
Et je souffre avec lui sa même patience
Et mon souffle se mêle à son souffle germain*⁶⁸⁸

Solidaire du peuple dans l'enfer présent qui n'est qu'attente des lendemains qui chantent, Aragon place son espoir dans l'entité qui est la figure de proue du matérialisme historique. L'union des respirations, encore accentuée par les paronomases *souffre/souffle, mêle/même*, restitue l'horizon fusionnel du choix d'Aragon.

⁶⁸⁶ Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 256.

⁶⁸⁷ « Il faut choisir », *L'Humanité*, 7 février 1947, cité par Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 883.

⁶⁸⁸ « L'enfer », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 22.

Ce peuple respecte le *credo* marxiste, puisqu'il est dépositaire de la Révolution à venir (« L'avenir t'appartient écris-en le sommaire ») tant qu'il reconnaît l'autorité du Parti (« Choisis peuple choisis ceux qui vont te conduire », les mots « *Comme un Parti conduit son peuple* » répétés deux fois générant une « éclipse totale » chez l'auteur, probablement assimilable à une révélation). Décalcomanie sans retouche de la doctrine marxiste revue par Lénine en ce qui concerne le rôle du Parti en tant que détachement d'avant-garde de la classe ouvrière, il est présenté par Aragon comme « stratège de ce qui naît », « état-major de l'avenir » dans « la guerre que fait au peuple ce qui meurt »⁶⁸⁹. C'est bien le peuple ayant pris conscience de lui-même et organisé en parti qui est garant de l'avenir, conformément aux enseignements de la vulgate issue du marxisme.

b. « Qu'est-ce que nous serions sans le Parti ? »⁶⁹⁰

Ces multiples choix – choix du peuple fait par Aragon, choix du Parti fait par le peuple – illustrent la série de démarches de nature élective nécessaires pour constituer l'entité agissante investie par la croyance. Si l'on s'en tient au dispositif de délégations successives mis en scène par l'auteur, le Parti est littéralement constitué d'un petit nombre d'*élus*, au sens non pas politique mais religieux du terme, élus avec qui il s'agit néanmoins de *faire corps*, dans une « remise de soi »⁶⁹¹ totale. On retrouve un autre aspect de la définition de la religion de la politique proposée par Emilio Gentile, pour qui c'est à ce type de phénomène qu'on a affaire quand un mouvement « considère que les siens appartiennent à une *communauté d'élus* et interprète sa propre action politique comme une fonction messianique pour l'accomplissement d'une mission au profit de l'humanité »⁶⁹². Le caractère d'exception de cette communauté comme le sens de son sacerdoce sont mis en évidence sans détour par Aragon :

*Entre tous les partis il est seul de la sorte
Et s'assigne pour but tout remettre à l'endroit*⁶⁹³

⁶⁸⁹ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 32.

⁶⁹⁰ Question posée par l'employé de banque François Lebecq, dans *Les Communistes* : « Qu'est-ce que nous serions sans le Parti ?, s'interroge-t-il, des idiots comme les autres... pas plus loin que le bout de leur nez... je me demande comment on peut vivre si on n'est pas au Parti ».

⁶⁹¹ On renvoie ici à l'article de Marc Lazar, « Le parti et le don de soi », in *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°60, octobre-décembre 1998. *Les engagements du 20e siècle*. pp. 35-42.

⁶⁹² Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁹³ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 32.

Déjà étudiée à l'occasion de l'analyse de *Brocéliande*, la fonction messianique est indubitable, d'où la « patience » évoquée par l'auteur. La dimension sacrée conférée par l'élection est soulignée par la formule « entre tous les partis il est seul de la sorte », où l'on entend comme un écho de l'*Ave Maria* et de son « Je vous salue, Marie [...] entre toutes les femmes ». De fait, après avoir évoqué l'homme qui se tourne « vers le ciel communiste », le poème se termine par six quatrains introduits chacun par un salut au Parti (« Salut à toi Parti... »), dans un mouvement d'apothéose lourdement orchestré dont le caractère religieux sera revendiqué au poème suivant, mettant en scène d'hypothétiques contradicteurs se récriant contre « ces sortes de litanies »⁶⁹⁴. Nous reviendrons ultérieurement sur le sens de cette volonté de sacré, dont les enjeux sont chez Aragon d'une grande complexité. C'est en tout cas sur une ode à la tonalité liturgique adressée au Parti que se clôture « Comment l'eau devint claire », action de grâce dont la logique s'impose si l'on considère que c'est le Parti qui est à l'origine de la métamorphose positive de l'humanité errante du début du poème. La reconnaissance est ainsi partie prenante du culte, et s'exprime au présent, mettant en scène une parole qui s'élèverait dans le temps même de la lecture, avec un vocatif qui renforce la dimension performative du cérémonial.

L'idée du Parti conduisant le peuple est reprise dans le « Nocturne des frères divisés », dans un quatrain où le besoin d'un guide est revendiqué par Aragon à titre personnel :

*Voir ne suffisait plus à l'homme Il veut savoir
 Mais le siècle et le ciel sont noirs jusqu'à demain
 Le chemin qu'une main m'y tiennne par la main
 Comme un Parti conduit un peuple dans l'histoire.*⁶⁹⁵

Ce besoin est significativement reversé sur la soif de connaissance ou de réassurance de l'homme dans un contexte troublé. Avec l'image de la main tenue par le « guide », l'accent est mis sur la sécurité prodiguée par le Parti. On retrouve sans surprise les éléments clé du programme marxiste, le rôle de la connaissance, de la science (le Parti est présenté comme « trésor de science »), et la dimension à la fois théorique et pratique

⁶⁹⁴ « Sacre de l'avenir », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁹⁵ « Nocturne des frères divisés », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 20.

du savoir accumulé par le peuple (savoir « qui soude à tout jamais la finale alliance/Du rêve et des réalités »). « Université marchante où se marient/ Dans le laboratoire énorme de la classe/ La pratique et la théorie », le Parti décrit par Aragon est cette entité totale offrant ce qu'Alain Besançon nomme « une intelligibilité panoptique du monde »⁶⁹⁶, en vertu du savoir d'un genre nouveau qu'il prodigue, « pratique-actif », qui fait sa spécificité et revêt d'une sorte de « merveilleux théorique »⁶⁹⁷ toute action qu'il entreprend, la sublimant sur un plan supérieur en vertu de l'excellence de ses fins. C'est encore Roger Caillois qui résume avec le plus d'acuité le rôle que joue pour le PCF le marxisme figé en doctrine, quand il évoque

*l'existence d'un groupe conquérant qui fait reposer à la fois ses titres, ses prétentions et son succès dans la possession d'une sorte de doctrine-talisman. [...] Un talisman se présente volontiers chez les peuples primitifs sous la forme de quelque objet miraculeux ; dans les civilisations plus évoluées, plutôt sous l'apparence d'une vérité révélée ou d'une méthode infallible.*⁶⁹⁸

La récitation du catéchisme dans laquelle se commet ici Aragon nous livre un texte sans matière propre, anonyme pourrait-on dire, tant le *discours* y a pris le pas sur la parole. Le ânonnement des métaphores dans une démarche d'encodage sans reste (le parti comme « université marchante », « laboratoire énorme de la classe »), le raidissement du vers dans une syntaxe qui se soutient de couples binaires produits de manière mécanique et stérile (« la pratique et la théorie », « du rêve et des réalités ») signent la reddition à un système d'où toute hésitation (sémantique, syntaxique) a été bannie, l'orthodoxie étant seule tolérée. Rappelons qu'Aragon l'a « découvert » à ses frais en 1953 à l'occasion de l'affaire du portrait de Staline, lors de laquelle on jugea que Picasso avait pris trop de libertés avec le modèle. Si le contexte interne au PCF peut expliquer en partie la violence de la polémique et la stigmatisation du directeur des *Lettres françaises* alors acculé à la contrition publique, demeure d'un point de vue anthropologique la question de ce que pourrait être une représentation acceptable des objets de culte, qu'il s'agisse de l'icône Staline ou de la lettre de la doctrine. C'est la question traditionnelle en religion de la révérence due au sacré, du respect dévolu au dogme une fois figé en tant que tel – toute

⁶⁹⁶ Alain Besançon, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁹⁷ Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁹⁸ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 122.

variante étant considérée comme apocryphe, tout désaccord comme dérive schismatique, et tout schisme comme foi hérétique.

3. Orthodoxie et emprisonnement dans l'univocité : un constat, des hypothèses

Dégradée en orthodoxie, la croyance n'est plus portée par la volonté de prosélytisme qui prévalait pendant les années de guerre, mais corsetée par une institution toute puissante qui en garantit la conformité. D'une dynamique assimilatrice soutenue par la puissance d'attraction de la cause, on passe ainsi à un processus de contrôle à vocation clivante dont les armes principales sont l'anathème et l'excommunication. Comme le note Jean Grenier dans son ouvrage sur l'esprit d'orthodoxie, c'est ce processus d'inclusion ou au contraire d'exclusion qui distingue le croyant de l'orthodoxe, le croyant en appelant à ses semblables pour qu'ils partagent sa foi tandis que l'orthodoxe récuse tous ceux qui n'en partagent pas la lettre. L'idéal qui « existait pour unifier »⁶⁹⁹ se met à diviser. La foi qui était avant tout « sentiment » pour le croyant se mue ainsi chez l'orthodoxe en « système »⁷⁰⁰. La crispation sur l'orthodoxie propre aux phases de décélération de la croyance est parfaitement sensible au niveau de la vie de l'institution en tant que telle, notamment dans la politique adoptée face à l'effectif des militants, avec selon les périodes un accent mis davantage sur la « quantité » ou sur la « qualité », le Parti exigeant bien davantage de ses militants dans les « moments de repli »⁷⁰¹ qui sont ceux de plus grande orthodoxie. Thorez peut ainsi déclarer en 1949 : « Il faut veiller à la fois à la qualité et à la quantité de nos effectifs. Nous entrons dans une période où la qualité sera déterminante »⁷⁰². La dynamique d'épuration qui se met en place à partir de 1950 est la signature de cette aggravation de l'orthodoxie, et c'est probablement la prise de conscience tardive de cet état de fait, accompagnée du souvenir des exclusions de 1952 comme de l'affaire du « portrait de Staline » qui le toucha violemment et directement, qui

⁶⁹⁹ Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* [1938], Gallimard, coll. Idées, 1967, p. 42.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁰¹ Marc Lazar, « Le parti et le don de soi », *op. cit.*, p. 39.

⁷⁰² Cité par Roger Martelli, « Le PCF et la guerre froide (1947-1953) », in Roger Bouderon et al., *Le PCF. Étapes et problèmes (1920-1972)*, Éditions sociales, 1981, p. 608.

parvient à se dire dans l'image saisissante qu'offre Aragon au poème V, le « Nocturne des frères divisés », de ces Saint-Sébastien qui se prennent mutuellement pour cible :

*Eux comme moi l'on dirait des Saint-Sébastien
Qui liés au poteau se flécheraient l'un l'autre
Dans leur fureur à démêler le mien du tien
Au rire noir des bons apôtres*

*Eux et moi n'ayant d'yeux que pour nos différends
Perdus dans les miroirs truqués du labyrinthe
Divisés dans l'espoir divisés dans la crainte
À plaisir moi comme eux des mains nous déchirant*⁷⁰³

Le caractère mensonger de cet univers représenté comme un vaste piège, l'effet d'emprisonnement étant ici indubitable, est clairement thématiqué dans ces strophes qui débouchent néanmoins sur un ralliement très orthodoxe au Parti, dans la réhabilitation de l'unité appelée à grands cris par le poète (« Je songe à l'unité lente que nous gagnons [...] »), unité nécessaire à qui veut que sur le « chemin » « une main [le] tienne par la main »⁷⁰⁴.

Condamné à l'univocité s'il veut parler de son Parti, le créateur a ainsi déserté l'arène, écrasé par la littéralité du culte réclamé par le dogme, auquel le militant, lui, consent à se plier. Ne lui reste alors plus que la discipline du soldat (*miles*). On se souvient du « soleil du devenir brûlante discipline »⁷⁰⁵, et ce n'est pas un hasard si, parmi les métaphores employées par Aragon pour définir le Parti, le domaine militaire est représenté à ce point : « état-major de l'avenir », « stratège de ce qui naît », « éclaireur » « au sens originel comme au sens militaire »⁷⁰⁶ (c'est l'auteur qui précise).

Souvenons-nous que le potentiel d'univocité des *Communistes*, révélé à Aragon par son lectorat à l'occasion de la rencontre de la Grange-aux-Belles, confirmé par la réception globale du roman (« Mes amis et mes ennemis étaient d'accord sur un point, ils avaient entendu que je disais *du bien* d'une certaine politique »⁷⁰⁷), avait été perçu comme

⁷⁰³ « Nocturne des frères divisés », *op. cit.*, p. 19.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁰⁵ « Lancelot », *Les Yeux d'Elsa, OPC*, tome I, *op. cit.*

⁷⁰⁶ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 32-33.

⁷⁰⁷ *La Fin du 'Monde réel'*, Postface, *OR*, tome IV, *op. cit.*, p. 625.

une *erreur* par l'auteur, erreur partagée par le créateur et ses lecteurs (« la [s]ienne, la leur »), qui lui fut « pareille au poignard »⁷⁰⁸. La découverte du fait qu' « on [le] louait d'avoir écrit *autre chose* que ce qu'il avait voulu écrire », un « *autre chose* qui n'était pas celui de l'au-delà du roman, un *autre chose* simplement autre chose », dit singulièrement Aragon, est une déconvenue amère pour un auteur qui voit dans le roman la révocation même de l'univocité, puisqu'il le considère comme « un langage qui ne dit pas seulement ce qu'il dit, mais autre chose encore, *au-delà* ». La responsabilité du romancier dans cette interprétation *erronée* de son travail était importante : figurant la plupart de ses personnages communistes comme « détenteurs de vérité dans le présent », ainsi que le note Suzanne Ravis⁷⁰⁹, il a pu verrouiller le projet initial du cycle du *Monde réel* en laissant entendre que la quête à la fois existentielle et politique illimitée des romans précédents se résolvait totalement dans ce que Sophie Bibrowska nomme « une forme concrète et *accomplie* », car « pour la première fois dans le cycle le parti de la paix et de l'espoir porte un nom précis, et s'épuise totalement dans le Parti communiste », donnant ainsi le sentiment que « l'infini [...] vient s'épuiser dans le fini »⁷¹⁰. Rappelons que le caractère conclusif des *Communistes* est clairement revendiqué par Aragon, qui y voit « une sorte de roman terminal, culminatif », dans lequel les personnages, « pris d'assez loin », « viendraient converger »⁷¹¹. Si l'interprétation de Sophie Bibrowska est un peu sévère, dans la mesure où le foisonnement propre au roman et à celui-ci en particulier offre au lecteur attentif et enclin à l'école buissonnière des échappées hors de l'univocité, reste que le texte s'y prête, ce que sanctionne indiscutablement l'ouverture finale, qui voit l'amour du couple prendre en charge symboliquement la dimension plus politique du « bonheur » pour lequel « l'on vit et l'on meurt », « non [...] son bonheur à soi mais celui des autres, de l'espèce humaine, cette extraordinaire chose précieuse, qui se déchire elle-même, et qui semble avoir peur de sa propre croissance, de son avenir de lumière et de

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 624 : « Précisément parce que j'avais pour ces gens-là, presque tous, ce sentiment profond qui était né des dangers communs, des années terribles, de la solidarité d'un combat encore proche, précisément parce que cela venait d'eux, l'erreur, la mienne, la leur, m'en fut pareille au poignard. Je ne crois pas de ma vie avoir été aussi triste que ce soir-là, qui avait eu des airs de triomphe. Mais, je le répète, triomphe d'*autre chose* que ce que j'avais cru écrire, j'avais écrit. »

⁷⁰⁹ Suzanne Ravis, *Temps et création romanesque dans l'œuvre d'Aragon*, doctorat d'État, sous la direction de Henri Mitterand, Paris 3, 1991, p. 540.

⁷¹⁰ Sophie Bibrowska, *Une mise à mort, l'itinéraire romanesque d'Aragon*, éd. Denoël, 1972, p. 83-84 et 85. Cité par Suzanne Ravis, *op. cit.*, p. 540.

⁷¹¹ *La Nouvelle Critique*, n° 8, p. 81. Cité par Corinne Grenouillet, *op. cit.*, p. 62.

grandeur »⁷¹². On retrouve ici ce qui fait selon Édouard Béguin « l’illisibilité d’Aragon stalinien » : la subordination de l’écriture à une conception déterministe de l’Histoire, son assujettissement à ce que nous avons assimilé à un sens de la *prédestination*. Le roman avorté tombe assurément sous le coup de son verdict :

*[l]a politique de l’écriture est condamnée à l’échec, tant qu’elle soumet son propre sens de l’Histoire, qui suppose que l’Histoire est le lieu d’une perpétuelle variation, que rien n’est jamais acquis, tant qu’elle soumet ce sens historique de l’Histoire au sens téléologique de l’Histoire, celui qu’imposait l’idéologie stalinienne en faisant croire à l’utopie incarnée.*⁷¹³

Or cet « illisible », très relatif par rapport à celui des *Yeux et la mémoire*, faut-il le souligner, a donné lieu suite à une prise de conscience d’Aragon à une décision radicale, celle de la cessation du projet, qui vaut comme constat d’échec. C’est du moins l’interprétation que l’auteur donne lui-même de l’arrêt de l’écriture, cantonnant pour ainsi dire le ratage au verdict d’écrasement de l’esthétique par le politique. Il est évidemment nécessaire de prendre un peu de recul face à cette motivation présentée comme exclusive, et sans doute faut-il accorder la plus grande considération aux thèses de Pierre Daix qui font également intervenir des facteurs plus spécifiquement historiques et politiques, comme la difficulté de traiter au-delà de juin 1940 la réalité de la position divisée du Parti communiste, tue jusque-là dans le roman qui fait un silence absolu sur le défaitisme de la ligne portée par Duclos⁷¹⁴, ou le déphasage entre les positions du roman défendant un communisme national et la nouvelle orientation prise par le Parti dans les années 1950-1952, qui rendait difficile l’évocation glorieuse de l’ancien chef des FTP, Charles Tillon, désormais tombé en disgrâce, sans se mettre en porte à faux avec la nouvelle orthodoxie⁷¹⁵. Les facteurs du « calage » sont sans doute plus nombreux qu’Aragon a bien voulu le dire, et d’un ordre plus varié. Reste que l’assujettissement excessif au politique est bien en cause, puisque le chantier du roman laissé en suspens débouchera *in fine* sur une réécriture qui dans la version de 1967 luttera précisément contre cette univocité

⁷¹² *Les Communistes*, « Épilogue », *OR*, tome IV, *op. cit.*, p. 610.

⁷¹³ Édouard Béguin, *op. cit.*, p. 35.

⁷¹⁴ Cette thèse est formulée de manière très convaincante par Pierre Daix dans la première version (1975) de sa biographie, *Aragon. Une vie à changer*, *op. cit.*, pp. 366-367.

⁷¹⁵ Cette nouvelle thèse, tout aussi vraisemblable, figure dans la version de 1994 de la biographie de Pierre Daix (*Aragon*, Tallandier, 2004, pp. 465, 468, 471-473, et 508).

radieuse pour réintroduire le potentiel d'incertitude lié à un avenir non corseté par la contrainte des « lendemains qui chantent »... voire pour jeter sur la fin du texte un jour pathétique, dû précisément à la certitude de la caducité de la croyance, sagesse amère que donne à l'auteur la connaissance de l'avenir : « J'ai peut-être eu pitié de vous [...] à vous laisser à cette heure noire de juin 40, où peut-être vous pouvez encore croire à une lueur lointaine »⁷¹⁶. Or, si Aragon tire à l'issue de la rencontre de la Grange-aux-Belles certains enseignements quant à la nécessité de préserver la latitude du romancier à l'égard de l'idéologie qui l'inspire, manifestant par le geste radical de l'arrêt de l'écriture l'assimilation de l'impasse dans laquelle il se trouve, on peut se demander ce qui motive la surenchère dans la proclamation idéologique de ceux des poèmes des *Yeux et la mémoire* qui font fi de l'éthique ou de l'hygiène de la distance que le coup d'arrêt donné aux *Communistes* semblait signifier. Qu'est-il advenu de la douloureuse découverte de la Grange-aux-Belles ? Peut-on imaginer qu'elle ait été cantonnée au statut d'alerte vite oubliée ? Faut-il envisager le retour en force du discours idéologique comme une « rechute » ? Comment expliquer sinon la tutelle que le poète s'impose et nous impose dans le recueil de 1954 ? Est-ce à dire que l'auteur croie le poème capable de « souffrir » – au sens de supporter – ce qui anéantit le roman ? Qu'il en attende autre chose ? Que la poésie soit à même de métaboliser différemment la « contradiction » qui, selon Aragon, le faisait écrire pendant les années de rédaction des *Communistes* et celles qui suivirent, alors qu'il était « la proie en même temps de cette certitude qui était [sa] vie et d'un doute affreux, qui [lui] venait [il] ne sai[t] d'où »⁷¹⁷ ? Toutes questions qu'il nous semble indispensable de poser, et que nous maintenons pour l'heure à l'horizon de notre réflexion.

⁷¹⁶ *Les Communistes*, « Épilogue », *OR*, tome IV, *op. cit.*, p. 586.

⁷¹⁷ La Fin du 'Monde réel', *OR*, tome IV, *op. cit.*, p. 626.

III. Symptomatologie de la foi défaillante : la dissolution de l'objet

1. La fuite en avant lyrique, stratégie compensatoire

Revenons au texte, qui contient nécessairement des éléments d'élucidation, sinon de réponse au sens strict du terme. « Il me faut bien quelqu'un qui me guide et qui m'aide », proteste *in fine* Aragon à la fin du « Nocturne des frères divisés », poème visant à appeler à l'union dont on peut imaginer, on l'a vu, qu'il porte les stigmates de l'affaire du portrait comme de la dynamique d'épuration des premières années 50 – deux phénomènes dans lesquels le Parti se montre sous son jour le plus autoritaire. « Le chemin qu'une main m'y tienne par la main »⁷¹⁸ réclame encore l'auteur, faisant métaphoriquement du Parti un éclaireur dans le « siècle et le ciel noirs jusqu'à demain », et ce alors même qu'il évoquait quelques vers plus haut les « miroirs truqués du labyrinthe » dans lesquels se perdent les frères divisés. De fait, c'est bien le champ sémantique de la sécurité qu'on retrouve dans les multiples figurations métaphoriques concrètes égrenées par l'auteur tout au long de « Quand l'eau devint claire » : doté à la fois de l'expérience, de l'expertise et de facultés de commandement, excellent dans tous les domaines, d'une polyvalence accomplie, le parti est indifféremment « trésor de science », « pionnier », « médecin », « agronome », « pilote » guidant les matelots, et enfin « état-major », « stratège » et « éclaireur », on l'a vu. On reste bouche bée devant ce chapelet de qualités... dans lequel il est évident que l'auteur, se cantonnant volontairement à des métiers et des domaines très pratiques, nous sert la vision la plus étriquée d'un réalisme socialiste condamnant le récitant à aligner des clichés, l'idéologie ne laissant plus la place à la moindre incarnation.

Ce n'est pas le vocabulaire concret qui est en cause, contrairement à ce qu'une lecture superficielle, très XIXème, d'avant l'Apollinaire des « belles choses neuves », pourrait laisser croire : il suffit pour s'en convaincre de relire un poème comme « Magnitogorsk 1932 », dont le lyrisme industriel échevelé reste un sommet de l'œuvre d'Aragon, pour comprendre que ce qui fait défaut ici, c'est un sujet présent à sa propre parole, condition de l'émergence d'une voix poétique. L'émerveillement d'Aragon en

⁷¹⁸ « Nocturne des frères divisés », *op. cit.*, p. 20.

1932 devant le caractère à la fois prométhéen et monstrueux du progrès soviétique fournit les conditions de possibilité de cette voix ; la contrainte d'orthodoxie des années 50, alors même que la réalité sinistre de ce progrès commence à apparaître, les dérobe au contraire au sujet. Reste alors comme issue la fuite en avant par le lyrisme, un lyrisme qui ne serait plus adossé à aucun enthousiasme, orphelin de ses conditions de possibilité, pure dépense d'énergie, gâchage verbal. Il s'agit en quelque sorte de remplacer une forme d'écriture automatique, celle du catéchisme, par une autre, plus idiomatique pour l'auteur, mais tout aussi mécanique si l'élan en est artificiel. Après l'impasse de la langue de bois réaliste socialiste, c'est effectivement l'orientation que prend le poème, dans une sorte de tentative désespérée de s'en sortir par le haut, via la fuite dans le haut langage, et l'on retrouve la même facticité qu'avec la représentation du peuple, condamné à osciller entre deux icônes aussi inauthentiques l'une que l'autre, figuration démagogique et figuration christique. La stupeur du lecteur va croissante au fil du texte, le virage lyrique venant déstabiliser la récitation scolaire qui précède sans pour autant que la parole poétique gagne en consistance : l'action de grâce finale est le lieu d'une véritable débauche verbale, avec le passage des métaphores concrètes aux figurations délibérément poétiques. C'est l'occasion d'une escalade métaphorique hétéroclite dont la démesure n'a d'égale que l'insanité, illustration pathétique et grotesque de la tentation aragonienne de la surenchère compensatoire. Tour à tour « fraîcheur des sources », « arbre géant de tous les fruits », « phénix immortel de nos rêves », « couleur du cœur force du vin », « parfum lorsque le vent du peuple enfin se lève », « enfant du feu que les flammes enfantent », « marin qui pri[t] l'amour de la paix pour sextant », « monteur-ajusteur des idées triomphantes », « capitaine du printemps », le Parti se révèle enfin « famille nouvelle » et « père désormais »⁷¹⁹ du locuteur. Ces deux derniers comparants, abondamment commentés par la critique aragonienne, sont l'aboutissement logique du besoin d'assurance évoqué plus haut, et feront l'objet d'un développement ultérieur. Soulignons au passage qu'ils consonnent avec nos analyses sur la capacité de la croyance à fournir une inscription dans une filiation. Au-delà de ce finale en apothéose, ne demeure plus que l'inconsistance ultime de l'objet de croyance décrit par l'auteur, qui s'évanouit sous le faix harassant des

⁷¹⁹ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 37.

métaphores. En quoi Aragon croit-il donc ? C'est une question plus grave qu'il n'y paraît, et que pose bien malgré lui ce poème.

La représentation que l'auteur offre du Parti pose en effet la question de la nature du lien qui relie le célébrant à l'objet qu'il révère. Ce sont donc les caractéristiques de cette représentation qu'il convient d'interroger en premier lieu. Première hypothèse, qui fait travailler de concert une poétique et un constat issu de la sociologie politique, sans pour autant qu'il faille rabattre l'une sur l'autre : qu'il soit arraisonné au réalisme socialiste ou qu'il emprunte la voie plus familière à Aragon d'un lyrisme « sans rivages », c'est le langage de l'hyperbole qui prévaut, et qui à grand renfort d'excès en tous genres dissout son objet. Or cette démesure, ce « surrégime » est le propre même de l'institution à laquelle le militant Aragon appartient, les spécialistes de la « contre-société »⁷²⁰ constituée par le PCF s'accordant à mettre en évidence l'« effet surrégénérateur »⁷²¹ propre selon Daniel Gaxie aux institutions totales. Selon lui en effet, une organisation de masse ne peut subsister « que si elle fonctionne de façon continue à un rythme assez voisin de ce qu'il est nécessaire d'atteindre dans les hautes conjonctures ». Ce type de fonctionnement, structurel et non conjoncturel, permettrait ainsi de renouer, même artificiellement, avec la période effervescente des années de guerre, dans une sorte d'état d'exception permanent tenant lieu au Parti de régime de croisière. De ce point de vue, l'alerte constante entretenue par la situation de Guerre froide présente des bénéfices psychologiques évidents. Si la démesure est un trait spécifiquement aragonien, on peut donc envisager qu'elle ait rencontré, dans les fonctionnements internes du Parti, un terrain familier, propice : qu'elle s'y soit reconnue.

2. L'inconsistance du dogme, « assurance tous risques » de la foi

Seconde hypothèse quant aux raisons du caractère évanescent du contenu de l'objet de croyance représenté par Aragon dans son texte, qui convoque également une réalité mise au jour par les analystes de l'idéologie communiste telle que les différents organes du Parti la déclinent : le flou serait en réalité le propre du dogme offert à la

⁷²⁰ Annie Kriegel, *Les communistes français (1920-1970)*, *op. cit.*, p. 11.

⁷²¹ « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, 27 (1), février 1977, pp. 123-154.

croyance du militant communiste, et favoriserait son adhésion. C'est ainsi que Roger Caillois ou Marie-Claire Lavabre peuvent arguer de l'inconsistance même du corpus doctrinal défendu par le PCF pour expliquer sa popularité. Basé non pas sur une compréhension fine du marxisme, philosophie complexe et ouverte, mais sur sa dégradation en une orthodoxie soutenue par « quelques formules incantatoires »⁷²² figurant le lien formel qui la rattache encore à son origine, formules qui sont pour le communiste « comme pour le chrétien sa théologie : tutélaires et lointaines »⁷²³, le dogme susciterait d'autant plus l'adhésion qu'il serait vaporeux. Flou lui-même favorisé par la distance temporelle, « le fait que la doctrine date d'un siècle et qu'elle corresponde si peu à la réalité [n'étant] pas sans faciliter les choses »⁷²⁴, conclut Caillois qui considère en 1951 que « les commentaires proprement patrologiques ont pris fin ou peu s'en faut ». Rappelons au passage que la supposée unité des écrits de Marx, condition de la fixation de ses écrits en doctrine, est l'un des « mythes constitutifs »⁷²⁵ du marxisme.

Ainsi le vague de l'objet ne serait-il pas circonstanciel, anecdotique, mais nécessaire, consubstantiel de la foi dans le communisme. Cette perspective exonérerait aussi bien Aragon de sa restitution confuse du rôle que joue pour lui le Parti que les communistes en général de leur rapport lointain à la philosophie de Marx, l'impossibilité de définir l'objet devenant pour ainsi dire une caractéristique ontologique de l'activité croyante. Nous rejoignons à ce sujet les analyses de Clément Rosset, qui suggère de s'intéresser non plus à l'adhésion d'un certain *je* à un certain *quelque chose*, mais de faire l'abstraction des deux termes du rapport pour focaliser sur la copule qui les relie, le verbe croire. Il propose ainsi la lecture suivante, relativement iconoclaste mais qui nous semble particulièrement stimulante :

[L]a croyance n'apparaît plus comme une mise en rapport de deux termes imprécis, mais plutôt comme le fait même de la mise en rapport, comme un mode

⁷²² Marie-Claire Lavabre, *op. cit.*, p. 228 : « Entre le discours communiste et le marxisme, il n'y a qu'un lien formel, figuré par quelques formules incantatoires. »

⁷²³ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 124.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 137.

⁷²⁵ Formule que nous empruntons à Christian Laval qui y voit au contraire « une pensée écartelée » (« Marx, entre socialisme scientifique et politique athée », in *Cités*, n°59, *Marx politique*, 2014, pp. 61-73). Etienne Balibar quant à lui souligne l'absence de constitution en système d'une œuvre « en chantier », allant jusqu'à affirmer qu'« il n'y a pas de doctrine, il n'y a que des fragments » (*La Philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, coll. Poche Sciences, 2014).

d'attachement qui relie un sujet incertain à un objet indéterminé (quelqu'un – et peu importe qui – croit en quelque chose – et peu importe quoi). Un tel mode d'attachement, qui caractérise la croyance, gagne à être considéré en lui-même, indépendamment des termes qu'il relie : et ce, non seulement parce que l'opération de la croyance reste la même, mutatis mutandis, quels que soient les sujets et les objets qu'elle met en rapport, mais encore et surtout pour cette raison décisive que l'indétermination des deux pôles est en l'occurrence non accidentelle mais essentielle, que l'opération de la croyance implique nécessairement un flou portant aussi bien sur celui qui croit que sur ce qui est cru, et qu'en conséquence on ne saurait concevoir de croyance à partir du moment où seraient déterminés son sujet et son objet. En sorte qu'il ne serait pas suffisant de dire que, dans la croyance, le lien qui relie le sujet à l'objet est plus important que les termes qu'il relie ; encore faut-il ajouter que ces termes sont nécessairement évanouissants, et qu'il importe avant tout qu'ils le soient, la force de la croyance étant proportionnelle à la faiblesse des termes qu'elle unit de son sceau. Double paradoxe de la croyance : de n'être qu'à la condition qu'il n'y ait rien de cru, et personne qui croie.⁷²⁶

« Personne qui croie » : s'agissant de l'auteur des *Yeux et la mémoire*, la formule provocatrice et subversive si elle est lue au pied de la lettre, fait mouche. On peut assurément affirmer qu'il n'y a plus de sujet derrière les poèmes les plus dogmatiques du recueil de 1954, et en ce sens, en effet, il n'y a « personne qui croie », la mise en scène de la croyance ayant exigé le suicide du sujet poétique. Quant à l'indétermination de l'objet de croyance, elle est selon Rosset « l'assurance tous risques »⁷²⁷ du phénomène du croire, ce qui lui permet de traverser les vicissitudes du temps sans souffrir des immanquables modifications qu'un réel tyrannique voudrait lui imposer. C'est en ce sens que Rosset peut parler de « liquidation magique de l'idée de modification », ou encore d'« exorcisme du réel », formules qui font écho à ce que nous avons évoqué plus haut s'agissant du rapport qu'entretient le discours communiste à l'Histoire, rabattue sur une trame herméneutique immuable. Peu importerait au fond en quoi l'on croit, pourvu qu'on croie ! Le caractère secondaire, presque accessoire, du contenu effectif de la croyance considérée en tant qu'énoncé ou que représentation, au regard de la dimension d'étai fournie par la structure d'une institution ecclésiastique telle que le PCF nous paraît constituer une hypothèse particulièrement convaincante. L'insistance d'Aragon sur le statut de « guide » prodigué par le Parti plaide d'ailleurs incontestablement en faveur de cette idée.

⁷²⁶ Clément Rosset, *Le Principe de cruauté*, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1988, p. 83-84.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 82.

3. Plus qu'un contenu, une structure : le repli sur l'étai psychique

a. Passion de la certitude/ passion de la servitude

« J'étais son chien. C'est ma façon »⁷²⁸

Dans ce contexte, la soumission au guide est de mise. L'abdication de toute autonomie de pensée dont le poème « Comment l'eau devint claire » semble être le théâtre va bien dans le sens de l'aliénation du sujet, très sensible dans les strophes qui précèdent immédiatement l'action de grâce, qui restituent mécaniquement et pesamment les articles de foi énoncés par le Parti, dont le nom est répété 13 fois, pour être décliné 14 fois dans l'anaphore des « Il est » et 12 fois dans celle des « Il dit » induisant des subordonnées complétives en chaîne au fil de 21 quatrains. Cantonné au rôle de prédicateur ventriloque, Aragon sacrifie sa pensée et sa voix à un catéchisme dont il se fait la simple courroie de transmission dans une « aberration sonore et sémantique »⁷²⁹ qui nous invite à suivre encore une fois Clément Rosset quand il note que « le goût de la certitude est souvent associé au goût de la servitude »⁷³⁰. Il s'agit en effet bien là pour ceux qui adhèrent aux articles de foi du Parti, et Aragon en premier qui s'en fait le vecteur, de « troquer sa liberté contre l'illusion que quelqu'un est là qui pense pour eux et sait ce qu'ils n'arrivent pas à savoir »⁷³¹, le « dit » du Parti ne souffrant pas de « contredit ».

Un poème publié dans *Mes caravanes*, également basé sur l'anaphore et également consternant, traduit cet assujettissement d'une conscience tout entière captive de l'hagiographie, chantant son guide et maître : il s'agit du fameux « Il revient », saluant le retour de Maurice Thorez d'URSS comme celui du messie. « Miracle » auquel on n'osait plus croire, ce retour de Thorez guéri de maladie est le point d'orgue d'une longue attente, qui voit conjuguer le verbe revenir à bien des temps de l'indicatif mais aussi au conditionnel de la conjecture, suivant l'expectative du batelier, du docker, du wattman, et même des « vélos rapprochant leur nickel ébloui » : « On avait beau se dire Il reviendra

⁷²⁸ « Le Con d'Irène », *La Défense de l'infini*, OR, tome I, op. cit., p. 466.

⁷²⁹ Olivier Barbarant, *L'Opéra de la personne : le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon, de Les Yeux et la mémoire (1954) à Les Poètes (1960)*, op. cit., p. 31.

⁷³⁰ Clément Rosset, op. cit., p. 48.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 48-49.

c'est sûr [...] » ; « Et l'employé du gaz interroge Maurice/ reviendrait [...] » ; « Il revient il revient il vient il va venir [...] »⁷³²). La désorientation des « passagers » en l'absence du « pilote » fait écho au rôle de « guide » et de « soleil » de celui dont la « leçon féconde et nécessaire » ensemença la pensée des futurs martyrs et barra la route à l' « aventure »⁷³³ d'une possible prise de pouvoir insurrectionnelle à l'automne 1944 – et si l'on se souvient de l'amertume de François la Colère devant l'évolution de la situation à la Libération, on comprend qu'en cette occasion la conception d'Aragon a plié devant la volonté de Thorez, plus forte car investie de la légitimité institutionnelle, légitimité par ailleurs soutenue par son long séjour en URSS. De la même manière que dans l'action de grâce au Parti, la métaphore du « pilote » est ressassée comme une antienne tout au long d'un poème qui rend assez bien compte de la notion de pouvoir charismatique tel qu'elle est définie par Raoul Girardet dans sa réflexion sur la figure du Sauveur, le chef auquel on adhère n'étant pas selon lui ressenti comme une autorité aliénante, « mais à l'inverse reconnue comme un instrument décisif de restructuration et de réhabilitation personnelle »⁷³⁴. L'historien a des mots très évocateurs pour expliciter ce sentiment paradoxal de retrempeage d'une volonté au contact d'une autre plutôt que de reddition, phénomène qui peut s'appliquer à la relation complexe Aragon/Thorez :

*La réalité, telle du moins que celle-ci est vécue, n'est pas celle de l'abdication d'une volonté particulière au profit d'une volonté étrangère. Elle est celle d'une rencontre de deux volontés, ou plus exactement celle du réveil, du ressaisissement d'une volonté léthargique ou dispersée au contact d'une autre volonté, plus forte, plus entraînante, plus conquérante.*⁷³⁵

En ce sens, ajoute-t-il, « se perdre c'est se donner, et se donner c'est se retrouver ». On peut imaginer que ce type de relation symbiotique ait pu jouer entre Thorez et Aragon, ce pour diverses raisons, y compris très personnelles, où interviennent probablement des fantasmes d'identification (Thorez était fils naturel, comme Aragon⁷³⁶) autant que de

⁷³² « Il revient », *Mes Caravanes, OPC*, tome I, *op. cit.*, pp. 1142-1144.

⁷³³ « Pour une image vraie », nécrologie de Maurice Thorez, *Les Lettres françaises*, 23 juillet 1964, *op. cit.*

⁷³⁴ Raoul Girardet, *op. cit.*, p. 93.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ C'est selon Philippe Robrieux un parallèle qui aurait fait l'objet de conversations entre les deux hommes, ce dont Aragon ne se cachait pas : « Comme l'a conté Aragon lui-même, tous deux avaient échangé des confidences et philosophé de concert sur leur destin d'enfants naturels [...] » (*Histoire intérieure du Parti communiste. Biographies, chronologie, bibliographie*, tome 4, Fayard, 1984, p. 80).

filiation (par son statut, Thorez pouvait faire office de père pour Aragon, qu'il protégea et soutint constamment, tous deux partageant un même souci d'ouverture pour le Parti). Dès son arrivée à la tête du PCF, Thorez donne un nouveau souffle à l'écrivain, qui subissait visiblement plus que péniblement son sort jusque-là, la vie pour un intellectuel y étant alors « assez intolérable », comme il le répète à deux reprises à Dominique Arban, pour conclure en parlant des impulsions données par le nouveau secrétaire général : « En tout cas, à moi, cela m'a donné la possibilité de respirer »⁷³⁷. C'est à Thorez également qu'Aragon doit d'avoir renoncé à l'anticléricalisme virulent de sa jeunesse, posture dans laquelle il rejoignait par le versant surréaliste le rejet tout voltairien de son père, le préfet de police Louis Andrieux, l'homme qui avait mis des gants gris perle pour chasser les religieuses, scène récurrente sous la plume de l'auteur qui présente toujours en cette occasion la figure paternelle en très mauvaise part. Aragon raconte ainsi comment, bien avant la politique dite « de la main tendue » menée par le PCF dans le cadre de la lutte antifasciste et du Front populaire, bien avant donc le discours de 1936, Thorez intervint auprès de lui et de Sadoul pour les inciter à cesser de collaborer au journal *La lutte antireligieuse et prolétarienne*, pour lequel, encore meurtris par la séparation d'avec les surréalistes, ils s'échinaient à travailler :

*[...] assez paternellement bien qu'il eût près de trois ans de moins que moi, il me dit regretter que je perde mon temps à bagarrer contre la religion, les prêtres, les fort nombreux Français qui croyaient en Dieu.*⁷³⁸

Le ton paternel de Thorez ainsi que le vocabulaire employé font songer à un père s'étonnant que son fils en soit encore à ces enfantillages... comme enfermé dans une révolte adolescente hors de saison chez un communiste, fourvoyé de surcroît puisqu'il se tromperait d'ennemi. Le secrétaire général est ainsi présenté comme un père qui aurait su, avec bienveillance et fermeté à la fois, pousser son fils sur le chemin de l'autonomie par rapport au groupe surréaliste. C'est ainsi à Thorez *in fine* qu'Aragon devrait de s'être autorisé à renouer avec une certaine part de lui-même que le surréalisme lui avait fait renier : les années 30 le voient en effet rouvrir la porte de ses textes à tout une imagerie religieuse dont on sait aujourd'hui qu'elle baigna la jeunesse de celui qui fut, enfant,

⁷³⁷ Aragon parle avec Dominique Arban, op. cit. p. 91.

⁷³⁸ Introduction aux *Enfants rouges*, OP, tome V, pp. 405-407.

« d'une piété exaltée »⁷³⁹, ce qu'il met en scène dans la nouvelle « Le Mentir-vrai ». Retrouvailles avec soi-même que confirme le déploiement ultérieur dans l'œuvre du motif religieux, la foi fournissant un vaste vivier d'images attestant d'un rapport ancien et intime à la religion.

Enfin, pour partager une grande part de ses conceptions, Thorez est aussi le protecteur d'Aragon au sein d'un parti divisé, ce dont témoigne encore l'affaire du portrait (un télégramme soutenant Aragon et désapprouvant le communiqué du secrétariat du PCF avait été envoyé d'URSS par Thorez, ce dont on s'était bien gardé d'informer l'écrivain). Reste que le poème « Il revient », souvent présenté comme le cri de joie d'Aragon à savoir Thorez enfin de retour dans un contexte qui pourrait effectivement en faire un Sauveur pour son protégé suite au désaveu consécutif à la publication du dessin de Picasso, s'il a effectivement été publié après l'affaire, a été écrit bien avant, aux derniers jours d'octobre 1952, l'arrangement alors passé par Aragon avec Fajon au journal *L'Humanité* consistant à attendre pour publier le poème d'avoir la certitude de l'embarquement de Thorez pour la France. L'exultation d'Aragon ne peut alors se lire que comme l'enthousiasme naïf et passablement régressif de qui a dépouillé son autonomie de pensée pour en « offrir le trophée » au chef charismatique, effectivement attendu comme le messie. La guérison de Thorez frappé d'hémiplégie en 1950 est d'ailleurs présentée par Aragon comme une « résurrection véritable »⁷⁴⁰. On peut encore une fois citer ici Clément Rosset, dont la réflexion associant passion de la certitude et passion de la servitude fait écho à la façon dont Aragon dut constamment recourir à des « relais de croyance » afin de parvenir à accéder lui-même à la confiance indispensable pour croire (Elsa, Hugo, les martyrs – et avant cela vraisemblablement, dans un autre registre, André Breton) :

L'adhésion à une cause, le fanatisme sous toutes ses formes, est ainsi moins l'œuvre de la personne qui s'y rallie que de la personne intermédiaire et fantasmatique au nom de laquelle s'opère le ralliement. Le fanatique ne croit lui-même à rien ; il croit en revanche en celui ou celle dont il pense confusément qu'ils croient à quelque chose. Ce n'est pas moi qui crois, c'est Lui ; et c'est pourquoi je crois en Lui, quoique je ne sache rien de Lui ni de ce qu'Il sait. Cette croyance par procuration en dit long sur la nature de la crédulité humaine :

⁷³⁹ *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit, op. cit., p. 32.*

⁷⁴⁰ « Note en marge de *Il revient*. Sur la lecture des poèmes et la psychologie anticommuniste », publiée dans *L'Homme communiste*, tome II, Gallimard, octobre 1953, reprise dans *OP 2*, volume 5, pp. 39-46, citation p. 41.

*rappelant, s'il en était besoin, que celle-ci ne résulte pas d'une propension naturelle à croire, mais bien au contraire d'une totale et intolérable incapacité personnelle à croire en quoi que ce soit.*⁷⁴¹

La question reste ainsi posée : en quoi Aragon croit-il... hormis le Parti ? Ou encore, Aragon croit-il ?

- b. Une « police travestie en Église »⁷⁴² ou la « solution politique du problème personnel »⁷⁴³

L'insistance d'Aragon dans bien des poèmes de la période sur le besoin d'un guide, « pilote » ou « soleil » en l'absence de qui « les passagers font route/ Entre les récifs noirs et les phares éteints »⁷⁴⁴ met en évidence ce qui est probablement le rôle fondamental de l'adhésion au Parti dans l'économie psychique de bien des militants : la fonction d'appui. Précisons d'emblée que ce constat ne prétend en rien minimiser ou nier la sincérité de l'engagement bien réel et tout à fait politique, au meilleur sens du terme, de nombreux militants ayant « donné leur vie au Parti » ; simplement, il vise à mettre en évidence le marché de dupes qui pouvait lui être sous-jacent. Il ne s'agit pas de cantonner l'action politique à une stricte fonction d'exutoire de la souffrance existentielle ni de la réduire à la part de motivation psychique personnelle qui l'anime, mais de reconnaître, comme le fait Claude Roy dans *Moi je*, qu'elle aura permis à des hommes de « tous les caractères de défendre ou de libérer leurs mythologies intimes, d'organiser les relations dont ils ont besoin pour s'assurer et se rassurer »⁷⁴⁵. Si, pour reprendre sa formule, « l'idéologie n'est pas une petite chose à la surface des sociétés » et s'il convient de récuser avec la plus grande vigueur les interprétations psychanalytiques prétendant épuiser la totalité du réel, il faut néanmoins reconnaître à la scène superlative offerte par

⁷⁴¹ Clément Rosset, *op. cit.*, p. 48-49.

⁷⁴² Claude Roy, *Somme toute* [1976], Gallimard, coll. Folio, 1982.

⁷⁴³ Marguerite Duras, *L'Amant*, Éditions de Minuit, 1984, p. 85 : « Collaborateurs, les Fernandez. Et moi, deux ans après la guerre, membre du PCF. [...] C'est la même chose, la même pitié, le même appel au secours, la même débilite du jugement, la même superstition disons, qui consiste à croire à la solution politique du problème personnel. »

⁷⁴⁴ « Il revient », *Mes Caravanes*, *op. cit.*, p. 1142.

⁷⁴⁵ Claude Roy, *Moi je*, Gallimard, 1969, p. 229.

l'Histoire une fonction de révélateur des dispositions et pulsions les plus intimes des hommes qui la traversent.

C'est ainsi que le « Parti établi comme une police travestie en Église », selon les mots de Roy, peut fonctionner pour ceux qui y adhèrent selon le schéma du troc de liberté en échange de sécurité (psychique, affective, et surtout existentielle), les articles du *credo* et surtout le mode d'action de l'institution fournissant des règles fixes, rigides, carcérales certes, mais aussi stables, indiscutables, rassurantes. Le caractère infaillible du dogme, leitmotiv de toutes les religions, est l'un des bénéfices psychologiques les plus évidents pour le croyant. Pour que le système ne vienne pas à faire défaut, à se dérober sous les pieds de celui qui veut y voir une planche de salut, et bientôt un « plancher où l'on marche »⁷⁴⁶, il faut que les lois soient immuables, certifiées par une entité supérieure, instance sacrée hors champ par rapport au réel. Le Parti joue ce rôle, entraînant ses adhérents dans une valse captieuse où la proximité et la familiarité le disputent à l'autorité et à la distance. Quelles que soient en effet les manifestations de socialisation déployées au quotidien par le PCF pour constituer une « famille » (selon la formule affectueuse employée par ses militants, initialement dans les conditions de l'Occupation, comme Aragon le rappelle⁷⁴⁷), il demeure une institution, voire *l'Institution*, avec tout ce que cela suppose de rapport à l'origine et à la loi – article défini et majuscule exprimant ici la dimension cardinale de l'entité que les militants précisément parent de ces mêmes traits linguistiques distinctifs (« **le Parti** »). Roselyne Waller fait ainsi du rapport quasi religieux entretenu par Aragon avec le parti communiste la relique de la relation prégnante au père, y voyant la « recherche compensatoire d'un ordre de type patriarcal »⁷⁴⁸. Claude Roy analysant ses propres motifs d'adhésion aboutit à des conclusions assez similaires quant

⁷⁴⁶ Nous reprenons ici un extrait du *Roi pêcheur*, de Julien Gracq, qui nous semble offrir un écho particulièrement juste à cet espoir qu'on veut certitude : « L'espoir en la Promesse n'est plus une planche de salut, c'est un plancher où l'on marche. On y campe, puis on s'y installe. Et quand l'espoir est devenu un vice, il y a à l'exaucer, crois-moi, le danger le plus grave. On ne sèvre pas un ivrogne. On ne réveille pas sans précaution un somnambule sur son toit. » (*Le Roi pêcheur*, José Corti, 1948, p. 108-109.)

⁷⁴⁷ « Écrit pour une réunion de quartier », *op. cit.*, *L'Homme communiste*, p. 38 : « C'est dans le langage familier des communistes l'habitude d'appeler le Parti, la Famille. Dans les conditions de l'illégalité, cette expression remplaçait presque toujours dans les conversations, les lettres, le nom même du Parti. Et toute allusion à un communiste se faisait disant : un cousin, un oncle, etc. » Cette réalité est corroborée par les témoignages recueillis par J. Verdès-Leroux, *op. cit.*

⁷⁴⁸ Roselyne Collinet-Waller, *Aragon et le père, romans*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, p. 206.

au besoin d'étai psychique que peut assouvir une telle figure à la fois paternelle et patriarcale :

Ce n'est pas seulement pour assurer son pouvoir qu'un pape promulgue le dogme de l'Infaillibilité pontificale. C'est aussi pour rassurer les fidèles. Il faut un Père, pour qu'on se sente régi, tenu, soutenu. Il faut qu'il soit saint, et Saint-Père, pour qu'on se sente protégé. Il faut qu'il soit infaillible pour ne pas laisser faillir et défailir le fidèle.⁷⁴⁹

Le Parti, Thorez, Staline... ont pu jouer, de toute évidence, ce rôle pour Aragon. En ce qui concerne Staline, l'article qu'Aragon publie en hommage au dirigeant soviétique dans *Les Lettres françaises*, en regard du portrait de Picasso, en atteste, tant sur le plan de la mise en scène d'une forme de filiation imaginaire que pour la reconnaissance politique du rôle de père des peuples du dirigeant soviétique.

On pourrait gloser longuement sur le fait qu'Aragon assimile la douleur qu'il ressent lors de l'annonce du décès de Staline à celle qu'il a connue lors de la mort de sa mère – « toutes choses humaines ne s'évalu[ant] que par comparaison »⁷⁵⁰, justifie-t-il – et suspecter chez lui certain manque de sincérité imputable au cadre contraint dans lequel il s'exprime. Mais s'il est permis de douter de l'équivalence en intensité de la souffrance proclamée, il faut prendre acte du fait que le parallélisme transpose le décès de l'homme politique sur le terrain de l'intime, transposition parfaitement authentique pour l'auteur semble-t-il puisqu'elle donne lieu à l'un des rares récits circonstanciés que l'on connaisse de la mort de sa mère, avec des précisions qu'on n'avait pas trouvées sous sa plume jusque-là. Le rapprochement des deux morts, celle de la mère et celle du dirigeant soviétique, est par ailleurs doublé de l'hommage de la mère à Staline, Aragon révélant qu'elle attendait de lui la fin de la guerre car elle le considérait comme le Sauveur, et voyait en lui le seul en qui elle pouvait avoir « confiance ». La *reconnaissance* que la mère voue au dirigeant soviétique sur son lit de mort pourrait valoir sur le plan psychanalytique comme attribution d'une place, comme intronisation au sein de la famille – cette famille meurtrie où les pères sont manquants, qu'il s'agisse du sien ou de celui de son fils.

⁷⁴⁹ Claude Roy, *Somme toute*, p. 172. Cité par Roselyne Collinet-Waller, *op. cit.*, p. 206.

⁷⁵⁰ Aragon, « Staline et la France », article publié en « Une » des *Lettres françaises*, numéro 456 du 12 au 19 mars 1953, repris in *OP 2*, volume 5, pp. 17-28, citation p. 22.

Sur le plan plus proprement politique, l'article dithyrambique rédigé par Aragon met en évidence la stature de guide de Staline, mais aussi sa fonction de père des peuples, tant du peuple soviétique, qu'il a « conduit [...] à ce point où se confondent le socialisme et la patrie », que de la nation française, qu'il a sauvée du nazisme. Invincible, infaillible, Staline est « celui qui a toujours prévu juste »⁷⁵¹, faculté du bon stratège et apanage divin tout à la fois. Père de la Révolution socialiste en raison de la « thèse essentielle qui proclamait la possibilité de bâtir le socialisme dans un seul pays », il est encore le père de la « constitution stalinienne », « une des raisons pour lesquelles un grand peuple peut également vivre et mourir ». Pour cela comme pour tout le reste, la France doit « reconnaissance à Staline ». Père des peuples, père de la loi, père de la Révolution, Staline est véritablement figuré comme Dieu le père, combinant symboliquement les sèmes de la religion et ceux de la paternité⁷⁵². Nous laisserons Roselyne Waller compléter cette analyse qui lui doit beaucoup par cette brillante réflexion sémantique :

Il est le patron – au sens du modèle – puisqu'on lui clame ainsi sa gratitude : « Merci à Staline pour ces hommes qui se sont forgés à son exemple, selon sa pensée, la théorie et la pratique staliniennes. » Dans le patron fusionnent la figure du père, inscrite dans l'étymologie, et celle du saint, à qui s'adresse la litanie des actions de grâce. De plus Staline est père en tant qu'il donne un nom, marque de l'héritage qu'il transmet, le nom de « stalinien » alors fièrement revendiqué.⁷⁵³

Point d'orgue de l'article en hommage au dirigeant soviétique, la confiance déjà exprimée plus haut par la mère est reprise à son compte par Aragon : « confiance en Staline, en ce qu'il fut, en ce qu'il est, en ce qui le prolonge »⁷⁵⁴. Cette confiance clamée haut et fort par l'auteur nous semble relever en partie de ce que Georges Lavau nomme, se référant à la religion catholique, la « vieille confiance implicite » des théologiens, « confiance donnée d'avance, protection toujours renouvelée contre le doute et les

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁵² Pierre Daix rapporte dans sa biographie d'Aragon cette anecdote, liée à l'affaire du portrait : alors qu'Elsa lui dit à quel point Aragon et lui ont été inconséquents de le publier, il réplique : « Mais enfin, Elsa, Staline n'est pas Dieu le père ! », à quoi elle rétorque : « Justement si, Pierre. Personne ne va lire ce numéro. Personne ne va même réfléchir à ce que signifie ce dessin de Picasso. Il n'a pas déformé le visage de Staline. Il l'a même respecté. Mais il a osé y toucher. Il a osé, Pierre, est-ce que vous comprenez ?... » (*Aragon. Une vie à changer, op. cit.*, p. 372.)

⁷⁵³ Roselyne Collinet-Waller, *op. cit.*, p. 209.

⁷⁵⁴ « Staline et la France », *op. cit.*, p. 27.

arguments des adversaires »⁷⁵⁵, adjuvant de la croyance dont le baume lénifiant agit pour ainsi dire quelles que soient les données factuelles qu'on pourrait lui opposer, désamorçant par anticipation un examen rigoureux de leur véracité. Après les Procès de Prague et le séjour du couple en janvier 1953, on l'a dit, la représentation qu'avait Aragon de la réalité du pouvoir stalinien ne pouvait être intacte. Il n'est pas indifférent à cet égard que l'article s'ouvre sur le rappel des larmes de Staline à la mort de Kirov, image dans laquelle il nous semble qu'il faille voir autre chose qu'un simple effet d'écho d'une mort à l'autre, d'une cérémonie à l'autre. Ces larmes seront en effet des années plus tard pour un Aragon aux yeux enfin totalement dessillés objet d'incompréhension et de détresse absolues, comme un coin fiché dans un tableau avec lequel il ne « colle » pas et à partir duquel, inlassablement, on chercherait à reconstituer une certaine réalité, alors que c'est précisément le reste du tableau qui constitue la réalité véritable. Fétiche vraisemblable d'une croyance à laquelle l'auteur n'est en 1953 pas prêt à renoncer, la scène des pleurs du chef soviétique alimente très logiquement le déni de la monstruosité du pouvoir stalinien, l'assassinat de Kirov ayant été l'élément déclencheur des Procès de Moscou et des grandes purges de 1936. Donner le *la* de l'hommage à Staline avec ses larmes aux obsèques de Kirov, signe objectif et *a priori* irréfutable d'une douleur qu'on ne peut contrefaire, c'est sans doute s'assurer ou se rassurer dans sa propre croyance en intimant le silence à la conscience malheureuse qui, trois mois plus tôt, a fait s'évanouir l'auteur dans sa baignoire à l'annonce de l'issue des Procès de Prague – conscience qui lui a sans doute suggéré de réviser son point de vue d'antan sur la culpabilité de Kirov et de tous ceux qui lui ont succédé dans l'élimination systématique des « ennemis du Parti »⁷⁵⁶. Précisons que le soupçon quant au caractère criminel de l'élimination des dignitaires soviétiques des années 30 n'est alors plus de l'ordre de la rumeur circulant uniquement dans les cercles initiés, puisqu'Aragon va jusqu'à le rapporter pour mieux le disqualifier

⁷⁵⁵ Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, *op. cit.*, p. 233. Cette confiance des communistes à l'égard de leur parti est mise en scène par Aragon à maintes reprises dans son œuvre ; citons à titre indicatif cet extrait des *Communistes*, évoquant la réaction des militants à l'annonce du Pacte germano-soviétique : « dans le premier moment, ils réagissaient d'après leur confiance : les Russes ne peuvent pas faire mal... le parti dit que c'est bien alors c'est bien... Pas de discussions véritables ».

⁷⁵⁶ Rappelons que le beau-frère d'Elsa, mari de Lili Brik, le général Primakov, en est victime. Il faut également souligner qu'Aragon à l'époque « hurle avec les loups » puisqu'il publie en 1937, dans la revue *Commune*, l'article « Vérités élémentaires » dans lequel il approuve les procès de Moscou, apporte son soutien à Staline et dénonce comme « assassins, félons et canailles les hommes qui ont fait leur programme du meurtre projeté de Staline et du sabotage de la construction socialiste. » (*Commune*, n° 43, 15 mars 1937, repris in *OP*, tome VII, pp. 289-297).

dans sa « Note en marge de *Il revient* » consacrée à la « psychologie anticomuniste » et plus précisément à la lecture faite par Mauriac de son ode au retour de Thorez. Arguant du caractère détestable de « l'assurance pédante » de l'écrivain catholique dont l'usage intransitif du verbe « savoir » le hérisse (« *Au Figaro où nous savions...* »), Aragon balaie magistralement, comme en passant, l'information, traitée comme affirmation gratuite ne méritant pas qu'on s'y arrête, à tel point qu'elle figure entre parenthèses dans le texte : « (Vous vous rappelez, l'URSS n'a pas d'armée, on y a tué tous les généraux, par exemple ?) »⁷⁵⁷ On peut supposer que se déclenche avec le rappel des larmes de Kirov comme avec ces parenthèses désinvoltes un mécanisme de protection psychique de déni, du type de ce qu'Octave Manonni a popularisé dans son article au titre évocateur, « Je sais bien, mais quand même »⁷⁵⁸, refoulement permettant d'occulter la facette de la réalité qui remet en cause la croyance qu'on aspire à préserver – ou tout au moins de la *mettre entre parenthèses*, le temps qu'il faudra pour parvenir à s'y familiariser et à l'intégrer enfin dans une représentation globale cohérente.

Il n'y aura donc pas de place pour le doute dans le panégyrique de Staline rédigé par Aragon, qui donne à cette occasion toute la mesure de son agilité mentale mais aussi, à n'en pas douter, de sa sincérité, dans un article où la confiance le dispute à la révérence, le deuil privé à l'hommage protocolaire au nom du Parti. Soucieux de la postérité de cette figure de la paternité mais aussi sans doute de la préservation de l'étai symbolique représenté par l'icône, ce père qu'on ne peut encore se résoudre à considérer menteur, Aragon souhaite visiblement prendre place au rang des « prolongateurs » – « confiance en Staline, en ce qu'il fut, en ce qu'il est, en ce qui le prolonge ». Ironie cruelle si l'on considère le traitement que le Parti lui infligera dans les jours qui suivront pour avoir publié un portrait du père non conforme ! Le désaveu dont il fait l'objet de la part de l'institution garante de l'orthodoxie du culte vaut en effet d'une certaine façon répudiation, du moins reniement de ses prétentions à l'héritage. À la confiance professée par l'auteur répond ainsi la défiance d'une institution jalouse de ses prérogatives et en proie aux luttes d'influence de factions rivales, les « frères divisés ». En « étrange parti

⁷⁵⁷ « Note en marge de *Il revient*. Sur la lecture des poèmes et la psychologie anticomuniste », publiée dans *L'Homme communiste*, *op. cit.*, repris dans *OP 2*, volume 5, pp. 39-46, citation p. 41.

⁷⁵⁸ Octave Manonni, « Je sais bien, mais quand même », *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène* [1969], Points/Seuil, 1985, pp. 9-33.

dans son parti lui-même »⁷⁵⁹, l'écrivain fait ainsi l'expérience du rejet alors même qu'il entreprend d'abolir totalement la distance qui le sépare de la structure symbolique révéralée en s'incorporant jusqu'à la lettre de la doctrine. « Ils ne t'aimeront jamais, ils ne t'accepteront jamais comme l'un des leurs »⁷⁶⁰, constatera amèrement le « forcené » du *Roman inachevé*. On mesure le « mécompte »⁷⁶¹ représenté pour Aragon par cette souffrance infligée par le Parti, son « père désormais », alors même qu'il revendique lui avoir sacrifié ce qui lui était le plus cher : « Mon chant mon cœur alors n'ai-je pas tout jeté/ Sans marchander comme une épée dans la balance »⁷⁶².

c. L'institution, une valeur-refuge : la focalisation sur la relation de confiance au détriment du *credo*

Le désaveu du Parti est probablement d'autant plus taraudant qu'il intervient alors même que l'institution semble devoir fonctionner comme valeur-refuge de la croyance. Le passage au premier plan des démonstrations ou protestations de confiance (en Thorez, en Staline, dans le Parti), bien souvent orchestrées avec tapage et grandiloquence, signe en effet un repli massif sur l'une des acceptions du verbe croire, le « croire en », focalisé sur la relation et sur la créance que l'on fait à autrui, au détriment du « croire que » qui suppose une définition du contenu de l'objet de croyance, représentation de plus en plus absente de l'œuvre d'Aragon si ce n'est sous la forme lointaine et évanescence des « lendemains qui chantent », de « l'aube d'évidence », ou celle de l'ersatz fourni par le prêt-à-penser désobjectivé du parti. Ainsi que le note en effet Jean Pouillon dans ses lumineuses « Remarques sur le verbe 'croire' »⁷⁶³, il faut établir une distinction entre deux mouvements exprimés par le même verbe et apparemment sans aucun rapport, d'une part

⁷⁵⁹ Nous reprenons la formule que Philippe Robrieux emprunte lui-même à un journaliste de *Libération* pour illustrer la liaison aussi indéfectible que pathétique d'Aragon avec son parti, sur laquelle Robrieux ne réussit pas à lui faire exprimer une explication suffisamment consistante : « Il y avait là – et ailleurs – comme des trous noirs dans sa vie, et tout au plus étais-je parvenu à lui arracher une fois un : 'C'est ma vie entière qui est absurde' » (*Histoire intérieure du parti communiste*, tome 4, Fayard, 1984, p. 57).

⁷⁶⁰ « L'amour qui n'est pas un mot », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, op. cit., p. 221.

⁷⁶¹ Elsa Triolet, « Préface à la lutte avec l'ange », op. cit. : « Le mécompte était trop grand, il n'était pas supportable. » Et Aragon : « Je traîne après moi trop d'échecs et de mécomptes », *Le Roman inachevé*, op. cit., p. 219.

⁷⁶² « Je plaide pour les rues et les bois d'aujourd'hui », *Les Yeux et la mémoire*, op. cit., p. 13.

⁷⁶³ Jean Pouillon, « Remarques sur le verbe 'croire' », in *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith*, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, 1979.

la « croyance comme représentation ou comme énoncé », qui se trouve du côté de ce qu'on appelle aussi idéologie et qui fait s'intégrer des représentations indépendantes les unes des autres dans un système global cohérent qui peut être religieux, philosophique ou politique, et d'autre part la « croyance comme confiance », basée essentiellement sur une relation qui prend tout son sens dans la réciprocité. Pouillon souligne bien cette dimension d'échange, le crédit accordé devant *a priori* faire retour, contrairement à l'expérience qu'en fait douloureusement Aragon en 1953 :

La croyance comme confiance, c'est la conviction que celui à qui on l'a donnée vous la rendra sous forme d'appui ou de protection ; elle appelle une relation d'échange dont le rapport entre le croyant et son dieu n'est qu'un cas particulier même s'il est souvent privilégié. On donne sa confiance, dans le même but, aussi bien à un individu, à un parti, à une institution.⁷⁶⁴

Au fur et à mesure qu'il devient de plus en plus difficile de voir en l'URSS le lieu mondain de l'incarnation de la vérité révélée d'un monde sans classe, la consistance du *credo* comme ensemble d'énoncés auxquels le croyant accorde sa foi est compromise. La tentation est alors grande pour le sujet de se rabattre sur la croyance comme confiance, et de favoriser la proximité avec l'institution garante du culte afin de s'en remettre à elle en toutes choses. La litanie des « il dit » du poème « Comment l'eau devint claire », déjà évoquée, illustre ce renoncement et cette inféodation de la pensée à l'institution, à l'opposé du paradigme communément observé dans les religions suivant lequel c'est au contenu de la foi qu'on donne ouvertement la primauté sur l'instance gestionnaire qui l'organise et la fait vivre : comme le note à juste titre Bourdieu, « la croyance que l'institution organise (croyance en Dieu, dans le dogme, etc.), tend à masquer la croyance dans l'institution, l'*obsequium*, et tous les intérêts liés à la reproduction de l'institution »⁷⁶⁵. Est en effet de mise d'ordinaire le déni du rôle que joue la structure dans la perpétuation et la normalisation d'une foi qui a tout intérêt à se présenter comme vivant à l'état sauvage. Plus simplement – officiellement en tout cas – si l'on croit en l'Église c'est parce qu'on croit en Dieu, et non l'inverse.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶⁵ « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », in *Archives de sciences sociales des religions*, N. 63/1, janvier-mars 1987.

A contrario, la montée en puissance du Parti dans le mouvement global de célébration du communisme auquel se livre Aragon trahit désormais, par la dénudation des portants institutionnels qui soutiennent la foi, la fragilisation d'un dogme dont une réalité de plus en plus difficile à ignorer vient ronger les fondements. L'ironie veut que ce repli sur l'institution vraisemblablement dicté par l'affaiblissement de l'étoile soviétique, rapprochement qui est aussi quête d'abri et de protection contre les doutes, intervienne au moment même où le Parti, en proie à des secousses intestines, répond à une confiance donnée sans conditions par une défiance maximale. Quand la désidéologie de l'objet rend le *croire que* difficile, reste ainsi à *croire en* des relais considérés comme de confiance permettant de se dispenser un temps de penser la nature de l'objet de la foi, relégué provisoirement au rang d'utilités. Reste enfin à *croire contre*, refuge éprouvé de ceux qui appellent manichéisme, diabolisation et fièvre obsidionale en renfort d'une croyance ébranlée.

4. Ultime recours, l'antagonisme comme adjuvant de la foi : « croire contre »

a. La diabolisation de l'ennemi

Dans ce domaine comme dans les précédents, l'œuvre d'Aragon recoupe le « discours » communiste propre à la période de la Guerre froide, fréquemment construit sur la mise en scène d'oppositions binaires et jouant d'une polarisation des rapports de force, dans une volonté manifeste d'outrer les antagonismes. À l'intérieur même du champ proprement français, Marc Lazar rappelle la propension massive du PCF à « alimenter[r] sans cesse ses rapports conflictuels avec les autres forces politiques [...], afin de conforter ses adeptes « dans le sentiment d'appartenance à un camp » et les mettre « dans l'alternative d'un retrait psychologiquement humiliant ou d'un renforcement de leur identification à la cause »⁷⁶⁶. C'est le même paradigme qui est à l'œuvre au niveau international, et la dénonciation de l'impérialisme américain prend la forme d'une diabolisation quand Aragon en vient à assimiler à la barbarie nazie les essais atomiques comme l'intervention américaine en Indochine : faisant référence aux exactions

⁷⁶⁶ Marc Lazar, « Le parti et le don de soi », *op. cit.*, p. 38.

américaines (« Il vous faut ajouter au napalm à la peste/ L'évangile de Bikini » sur la « mer où le stronthium pleut »), il convoque en effet l'emblème nazi (« partout cherchant des janissaires/ Vous appelez la croix gammée »⁷⁶⁷). Il réitère l'amalgame dans le poème écrit à l'occasion de l'agression du Guatemala par les États-Unis (« les chenils tropicaux que vous avez gammés »), avant d'en appeler à un jugement supranational des crimes américains sur le modèle du procès de Nuremberg (« Au Nuremberg où c'est vous qui paierez »). L'ennemi américain est ainsi constamment présenté comme un criminel dont on attendrait l'aveu, comme le montrent ces vers : « C'est la paix qui force le crime/ À s'agenouiller dans l'aveu/ Et qui crie avec les victimes/ Cessez le feu »⁷⁶⁸.

Si la « rémanence du vocabulaire antifasciste à usage de politique intérieure » était en France, selon Yves Lavoine⁷⁶⁹, l'une des caractéristiques des années immédiatement postérieures à la guerre, on voit donc se durcir encore les positions avec l'assimilation au nazisme de la politique américaine, intérieure comme extérieure (élimination des époux Rosenberg dans le contexte de la chasse aux sorcières, politique expansionniste avec le coup d'État au Guatemala, « le sang de Corée »⁷⁷⁰ et la guerre d'Indochine). Le « nous » est ainsi systématiquement unifié et consolidé de son opposition à un « vous » criminel qu'on interpelle pour en stigmatiser les turpitudes, l'ivresse guerrière comme la pulsion nihiliste, seule échappatoire de ces « bandits perdus à qui ne restent/ Que les jours de la surenchère et c'est fini »⁷⁷¹. Ainsi que le note Georges Lavau, « comme dans tout état de guerre, l'univers symbolique s'appauvrit »⁷⁷² et un manichéisme primaire s'empare de la scène diégétique, corollaire de la simplification radicale du schéma actanciel.

Incapable de s'émanciper de ses circonstances d'écriture, le texte apparaît ainsi doublement *daté* : il n'est pas indifférent qu'Aragon prenne soin de clore son opus sur les dates de sa rédaction, la fin en intervenant quelques jours après les accords de Genève qui mettent un terme (provisoire...) à la guerre d'Indochine. Le recueil peut ainsi offrir une

⁷⁶⁷ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 36.

⁷⁶⁸ « Chant de la paix », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁶⁹ Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 419.

⁷⁷⁰ « Le 19 juin 1954 », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁷¹ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 36.

⁷⁷² Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, *op. cit.*, p. 236.

sorte d'itinéraire permettant de cheminer de l'apocalypse initiale envisagée par le premier poème, « Il n'y aura pas de jugement dernier », qui imagine le néant résultant d'une guerre atomique, perspective paroxystique posée d'emblée, à l'apaisement final des deux derniers, « Pareils à ceux qui s'aiment » d'abord, dans lequel le couple en gloire représente « tous les demains humains dans la paix à défendre » (sur le mode du premier finale des *Communistes*), « Chant de la paix » ensuite, où la litanie à tonalité cérémoniale des « Je dis la paix » (8 occurrences) puis des « Cessez le feu » (14 occurrences) a vocation performative. La construction semble ainsi obéir à un plan concerté, et c'est à juste titre que Bernard Leuilliot peut évoquer « l'arche grandiose qui conduit de la constatation en premier lieu du « mal historique » [...] à l'appel follement optimiste à cesser « partout le feu sur l'homme et la nature », à l'exemple de la paix restaurée en Indochine »⁷⁷³. Prisonnier de l'alternative stérile entre guerre (considérée comme le fruit de la frénésie destructrice du camp impérialiste) et paix (cheval de bataille des communistes, et, faut-il le rappeler, motif initial de l'engagement du jeune surréaliste), le recueil trahit l'enfermement d'Aragon dans le dualisme politique de l'époque et dans la lecture partisane qu'en impose le PCF, typique de ce qu'un historien comme Jean-Pierre Rioux nomme la « société bloquée »⁷⁷⁴ de la Quatrième République.

Mais si, pour avoir voulu épouser de trop près son temps, l'auteur apparaît comme le jouet de la bipartition idéologique de la Guerre froide, il semble aussi s'y enfermer à plaisir, otage complaisant d'un dispositif clos lui permettant d'esquiver la question de la perte de consistance d'un objet de croyance qu'il consolide à peu de frais en lui opposant un mal absolu. Face au tableau alarmiste dressé au début du recueil, il ne reste en effet « pas d'alternative », et sans doute n'est-il nul besoin de croire *à* ou de croire *que* quand on croit *contre*. C'est bien ce que trahissent ces vers issus de l'ode au Parti abondamment commentée précédemment :

*Salut à toi Parti qu'il faut bien qu'on choisisse
Quand toute chose est claire et patent le danger*⁷⁷⁵

⁷⁷³ Bernard Leuilliot, *OPC*, tome II, *op. cit.*, *Notice*, p. 1415-1416.

⁷⁷⁴ Jean-Pierre Rioux, *La France de la Quatrième République : 2. L'expansion et l'impuissance, 1952 – 1958*, Le Seuil.

⁷⁷⁵ « Comment l'eau devint claire », *op. cit.*, p. 36.

La persécution, constante dans le temps comme dans l'espace, ajoute encore au prestige et à la légitimité de l'instance révéree, et il n'est pas indifférent qu'Aragon invoque ce « Parti que les bourreaux en vain martyrisèrent »⁷⁷⁶, ou qu'il dénonce le regard porté sur les enfants Rosenberg, « des criminels de paix ces petits », et le traitement qui leur est infligé. La fièvre obsidionale qui s'empare de l'auteur dans ces premières années 50 reflète assez fidèlement l'atmosphère idéologique irrespirable de l'ensemble de la scène politique et publique française. Dans un contexte si violemment antagoniste, les bénéfices de l'acharnement anticommuniste paraissent certains pour le Parti : comme le note Georges Lavau, on a affaire à une croyance d'autant plus « crue » qu'elle est « combattue », « parce qu'elle vit environnée par le non-communisme, parce que c'est une croyance qui n'a jamais rencontré et capté le pouvoir, parce que le PCF est minoritaire, parce que cette croyance n'a jamais pu vivre sur le mode majoritaire que dans des espaces protégés et menacés [...] »⁷⁷⁷.

b. La scène axiologique : les secours du manichéisme et le rôle des « mots étendard »

Corollaire de cette persécution qui tient à la fois de la réalité et de la paranoïa, la diabolisation de l'ennemi permet de s'accaparer par contraste l'ensemble des valeurs positives, et l'on retrouve ce qui fut l'étai ultime de la croyance pour tous ceux qui restèrent « partisans du plus pur et du plus noble idéal que puissent se proposer les hommes »⁷⁷⁸ : la certitude d'être dans le camp du bien. Peu importe alors que le dogme se vide progressivement de contenu pourvu qu'on conserve l'assurance d'être « du bon côté ». Cette conviction est mise en avant par de nombreux communistes pour expliquer leur fidélité par-delà les avanies et les doutes comme l'attraction initiale exercée sur eux par le Parti. Écoutons par exemple la façon dont Jorge Semprun formule ce sentiment lorsqu'il revient sur ses années de jeunesse, et notons qu'à l'instar d'Aragon en 1954, c'est l'évidence du choix qui prévaut, dans une situation vécue comme d'une lisibilité totale :

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁷⁷ Georges Lavau, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, *op. cit.*, p. 231.

⁷⁷⁸ Discours de Maurice Thorez, 17 avril 1936.

*[...] tout était clair. Je savais pourquoi j'étais détenu. Au surplus, les méchants étaient d'un côté, les bons de l'autre, comme dans les contes de fées. Et moi j'étais du côté des bons. Le fascisme était le Mal et nous luttons contre le Mal. J'avais vingt ans et j'étais heureux.*⁷⁷⁹

La sensation de limpidité restituée tant par Semprun (« tout était clair ») que par Aragon (« quand toute chose est claire ») illustre le fait que le référentiel communiste obligeamment fourni par le Parti fonctionne comme une herméneutique, d'où cette « clarté » dans le partage entre le bien et le mal qui évoque quelque chose de « l'admirable simplification des relations humaines » dont Cassou déplorait la perte dans les années d'après-guerre. Rien d'étonnant à ce retour en force de la morale si l'on se réfère à la dimension religieuse propre au communisme, dont les composantes ont déjà été amplement commentées dans ces pages. Le terme de « religion séculière » forgé en 1944 par Raymond Aron⁷⁸⁰ à l'issue d'une réflexion qui a couru sur toutes les années de guerre pour définir les doctrines promettant le salut de l'humanité en ce monde rend parfaitement compte de la prétention de ce type de système à fixer « le but ultime en fonction duquel se définissent le bien et le mal ». Le constat fait par Aron dans son article de 1939 quant au caractère « métaphysique »⁷⁸¹ au moins autant que stratégique des motivations des forces issues du creuset des années 20 et 30 met en relief l'ancienneté de l'invocation aux valeurs spirituelles. Simone Weil quant à elle stigmatisait en 1937, dans une perspective alors farouchement pacifiste sur laquelle elle revint peu de temps après, les « mots ornés de majuscules »⁷⁸² pour lesquels les hommes, disait-elle, étaient prêts à s'exterminer –

⁷⁷⁹ Jorge Semprun, *Autobiographie de Federico Sanchez*, Le Seuil, 1978, p. 72.

⁷⁸⁰ Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières », in *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Éditions Défense de la France, 1945, p. 288.

⁷⁸¹ Raymond Aron, « L'Ère des tyrannies d'Élie Halévy », in *Revue de métaphysique et de morale*, février 1939, p. 306, cité par Emilio Gentile, op. cit., p. 125.

⁷⁸² Simone Weil, *Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, Œuvres complètes, Gallimard, 1989, pp. 51-52, « Ne recommençons pas la guerre de Troie » : « Pour peu qu'on donne des majuscules à des mots vides de signification, pour peu que les circonstances y poussent, les hommes verseront des flots de sang, amoncelleront ruines sur ruines en répétant ces mots, sans pouvoir jamais obtenir effectivement quelque chose qui leur corresponde, puisqu'ils ne veulent rien dire. Le succès se définit alors exclusivement par l'écrasement des groupes d'hommes qui se réclament de mots ennemis ; car c'est encore là un caractère de ces mots, qu'ils vivent par couples antagonistes. [...] En tout domaine, nous semblons avoir perdu les notions essentielles de l'intelligence, les notions de limite, de degré, de proportion, de relation, de rapport, de condition, de liaison nécessaire, de connexion entre moyens et résultats. Pour s'en tenir aux affaires humaines, notre univers politique est exclusivement peuplé de mythes et de monstres ; nous n'y connaissons que des entités, que des absolus. Tous les mots du vocabulaire politique et social pourraient servir d'exemples. Nation, sécurité, capitalisme, communisme, fascisme, ordre, autorité, propriété, démocratie. [...] Nous vivons au milieu de réalités changeantes, diverses, déterminées par le jeu mouvant des nécessités extérieures, se transformant en fonction de certaines conditions et dans certaines

mots jouant selon elle le rôle du prétexte rempli par Hélène lors de la Guerre de Troie. Fonctionnant sur des oppositions duelles suivant le schéma de la pensée mythique, elle voyait en ces termes qui vont par couples antagonistes des fantoches se substituant aux réalités qu'ils prétendent représenter, oriflammes artificiels pour des combats, eux, bien réels. Faisant la part belle au sacré au cœur du politique, les mêmes dynamiques semblent à l'œuvre au mitan du siècle. Si les forces totalitaires qui ont émergé pendant l'ère de la « montée des périls » se sont au début des années 50 reconfigurées et pour ainsi dire normalisées, corsetées dans la structure bipolaire de la Guerre froide, l'appropriation exclusive des vocables au cours moral élevé reste un enjeu essentiel de l'échange verbal et de l'affrontement des masques dans la comédie internationale des valeurs. Ainsi que le note Yves Lavoine, « la Guerre froide est aussi une lutte de mots où chacun tente de mobiliser à son profit ceux qui ont une résonance positive, et d'en monopoliser l'usage légitime »⁷⁸³.

Sur le terrain de la propagation de ces mantras comme sur bien d'autres, Aragon est à la fois artisan et victime, d'où notre remarque sur ce que l'on peut qualifier, s'agissant d'un homme de sa sagacité, de complaisance à l'égard de l'enfermement idéologique. La vocation protectrice de cet enfermement est indubitable, et la perspicacité de notre auteur à l'égard des caractéristiques discursives propres aux productions textuelles marquées par la Guerre froide invite à penser qu'intellectuellement au moins, il ne pouvait être aveugle à cette assignation à une logique de positions binaire, s'il acceptait d'en être affectivement la dupe. Sa remarquable vigilance, voire sa défiance à l'égard d'un langage perverti par son contexte d'énonciation sont en effet mises en lumière dans un article écrit pour *Europe* à la fin des années 40, dans lequel il explique que l'opposition terme à terme qui fonctionne au niveau de l'énoncé entre les valeurs mises en avant doit désormais être dépassée afin d'examiner et d'analyser la position de l'énonciateur, susceptible de donner un autre sens aux mots utilisés. Le sens varie en effet selon lui en fonction du locuteur ; cette reconnaissance de la soumission du langage à la sphère politique vaut pour le constat lucide et sans appel qu'elle pose quant à l'étendue de l'emprise de l'idéologie, mais elle a également un rôle de mise en garde contre la

limites ; mais nous agissons, nous luttons, nous sacrifions nous-mêmes et autrui en vertu d'abstractions cristallisées, isolées, impossibles à mettre en rapport entre elles ou avec des choses concrètes. »

⁷⁸³ Yves Lavoine, *op. cit.* p. 526.

manipulation due à cet état de fait, alors même que la relativisation des significations empêche tout échange rationnel et expose au risque de confusion généralisée :

*Il n'y a plus qu'un moyen de s'y reconnaître : c'est de faire confiance aux mots quand ils sont employés pour la paix, et de leur refuser cette confiance quand ils sont employés pour la guerre. Qu'on nous parle d'amitié, de liberté, de vérité, de nation, d'Europe ou d'internationalisme, demandons-nous qui, et quels sont ses actes ; demandons-nous de quoi on ne nous parle pas à la faveur des mots [...].*⁷⁸⁴

Si le renvoi des mots aux actes des locuteurs est la marque d'une lucidité possible à l'égard d'un langage captif de l'idéologie, la manifestation d'une saine défiance face aux « mots étandard », on peut en revanche regretter qu'Aragon indexe l'interprétation à donner aux vocables utilisés sur des référents aussi profondément discutables vu l'usage idéologique qu'il en fait lui-même que la paix et la guerre, « mots ornés de majuscules » s'il en est. Indépendamment de cet aspect problématique, preuve que l'adhésion affective fait véritablement écran à l'intelligence, l'analyse d'Aragon est d'une sagacité remarquable. On peut assurément déplorer son application à géométrie variable comme le caractère intermittent de la lucidité qu'il professe, mais sans doute est-il plus productif sur le plan de la réflexion qui nous occupe d'y voir des symptômes supplémentaires de la difficulté de se déprendre d'un objet de croyance menacé, la mise en veille de l'esprit critique venant apporter une aide secourable à la conscience malheureuse.

Avec la montée en gloire de la paix, dont la défense est ânonnée dans *Mes caravanes* (qu'on en juge plutôt : « Et tous les fabricants de mort (ô mes amis soyons unis)/ Devant eux seront les moins forts »⁷⁸⁵) pour être clamée sur un mode liturgique dans *Les Yeux et la mémoire* (« Je dis la paix... »⁷⁸⁶), c'est bien en la certitude d'être « du côté des bons », pour reprendre la formulation de Semprun, qu'Aragon veut continuer à croire en dernier ressort – ce à quoi l'aident indubitablement les exactions, bien réelles, du camp adverse, sur lesquelles il glose abondamment dans le recueil de 1954. Rappelons

⁷⁸⁴ *Chroniques de la pluie et du beau temps*, *Europe* n°29, mai 1948, pp. 97-99. Le poème « MCMXLVI » (*Le Nouveau Crève-cœur*, op. cit., p. 1061) fustigeait déjà « le mensonge à tous les étages » dont le langage était le complice involontaire : « C'est la nouvelle duperie/ Qui se mène à grandes clameurs/ Les mots sont ceux pour qui l'on meurt/ On croirait ceux-là qui les crient/ Mais l'air auquel ils les marient/ N'est pas celui de la patrie ».

⁷⁸⁵ « Cet été s'en va sur les routes... », *Mes Caravanes*, *OPC*, tome I, op. cit., p. 1135.

⁷⁸⁶ « Chant de la paix », *Les Yeux et la mémoire*, *OPC*, tome II, op. cit., pp. 73-80.

à cet égard que l'ennemi n'est pas un capitalisme bon teint, progressiste et démocrate, mais bien un impérialisme colonialiste, terroriste et criminel lui aussi. Mais la morale de celui qui, pour se justifier, se prévaut des errements de l'autre reste éminemment discutable. On peut citer ici la réflexion d'Albert Camus qui, dans le contexte de la Guerre d'Algérie, mettait sur le même plan refus de la torture et refus de la terreur, l'une ne pouvant à ses yeux justifier l'autre :

*Chacun, pour se justifier, s'appuie [...] sur le crime de l'autre. Il y a là une casuistique du sang où un intellectuel, me semble-t-il, n'a que faire, à moins de prendre les armes lui-même.*⁷⁸⁷

C'est ainsi à l'aune de l'apocalypse absolue promise par ceux pour qui « l'anéantissement semble être une malvoisie », figurée dès l'entrée en matière comme ligne de fuite possible du recueil comme de l'Histoire, qu'Aragon peut fixer les valeurs. D'où le « non » martelé à quatre reprises à l'attention de ceux qui voudraient le voir « opter pour la peste et la bombe », non farouche par lequel il se pose en rempart moral en se drapant dans l'assurance que confère la justesse de la cause couplée à l'honneur du combattant. Le fait que les États-Unis et l'URSS jouent jeu égal en matière de course à l'armement atomique ne semble pas devoir peser dans la balance. Mais, ainsi qu'Aragon nous y invite lui-même, sans doute faut-il « [nous] demander de quoi on ne nous parle pas à la faveur des mots ».

c. Le poème comme tribunal

On peut en définitive considérer que la question morale formulée avec insistance dans l'ensemble du texte trahit une angoisse qui ne dit pas son nom. La dimension axiologique très forte qui soutient la totalité du recueil opère en effet tous azimuts, et l'accusation de « crime » qui revient régulièrement le scander, si elle est majoritairement imputée au camp impérialiste, l'est aussi fréquemment à Aragon lui-même qui doit s'en défendre dans son propre parti. L'obsession du jugement dans un contexte d'une violence généralisée est telle que son absence vient encore aggraver la perspective apocalyptique du premier poème, le caractère insoutenable de la fin du monde étant accentué par la certitude qu'aucune justice ne viendra jamais rémunérer quoi que ce soit, d'où l'absurdité

⁷⁸⁷ Albert Camus, *Actuelles III, Chroniques algériennes, 1939-1958*, in *Œuvres complètes*, tome IV, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 300.

de tout récit, la fin de la morale signant également la fin de la nécessité de raconter. « *Déjà les mots n'ont plus de sens...* », écrit le poète, se projetant dans cet univers dont la disparition ne peut être attestée par ou imputée à quiconque (« Ni témoins ni juges ici/ Ni trompette qui départage/ Les prétendants à l'héritage/ Contrairement aux prophéties »⁷⁸⁸). La disparition de la sanction morale, dont la fonction *critique* au sens étymologique du terme est restituée assez significativement comme permettant d'établir des droits à un héritage (et l'on voit le schéma patriarcal faire retour), débouche ainsi sur le vacillement du sens. En définitive, il n'est pas anodin que le titre du premier poème fasse de l'impossibilité de tout jugement son thème central (« Il n'y aura pas de jugement dernier »), comme si la véritable apocalypse ne pouvait être consommée qu'avec cette défaillance de la justice rétributive, par laquelle « L'homme est frustré du règlement/ Qui vertu pèse et crime classe »⁷⁸⁹. Ce néant d'où le droit s'est absenté figure l'horreur absolue d'un univers où la distinction entre Bien et Mal serait caduque, cauchemar auquel donne libre cours la conscience encore refoulée de la défaillance du marxisme comme moralisme.

IV. La crise de la foi et sa dénégation : un sujet écartelé

L'anxiété qui accompagne la question morale de la justice se réfléchit dans les interrogations sur la question tonale de la justesse. Toutes deux exigent qu'on leur fasse droit, et c'est dans un dispositif fortement dialogique que le recueil trouve son originalité formelle, dispositif le plus apte à exposer les délibérations d'un sujet fréquemment écartelé, tant dans sa pensée que dans sa voix. Le dédoublement de l'instance énonciative initié par l'adjonction d'un appareil de notes, dispositif singulier en poésie, est en effet complété dans le poème par de multiples décrochages énonciatifs qui voient tantôt le poète répondre à ses nombreux accusateurs (tenants de l'art de parti, frères divisés, « rebouteux de l'âme »⁷⁹⁰), tantôt se répondre à lui-même, après avoir au préalable opéré une dissociation entre deux figures distinctes auxquelles il délègue des argumentaires

⁷⁸⁸ « Il n'y aura pas de jugement dernier », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ « L'enfer », *Les Yeux et la mémoire, op. cit.*, p. 21.

contradictoires. C'est le dispositif mis en place au poème XIII, « L'ombre et le mulet », texte capital pour ce que Jeannine Verdès-Leroux nomme la « négociation sans fin »⁷⁹¹ caractéristique d'une adhésion ébranlée en quête de réassurance.

1. La mise en scène de la remise en question de la croyance : un dialogue spéculaire

Marque énonciative de la division que sa foi impose au militant rongé par le doute, la forme dialogique du poème permet de donner voix à la contradiction dont le sujet est porteur en figurant sous les espèces de « l'ombre » l'instance critique dont l'adorateur du « Parti lumineux » de la section centrale du recueil semblait cruellement dépourvu. Il n'est pas étonnant que soit convoquée ici la métaphore de la lumière, récurrente dans le discours communiste (« la grande lueur à l'est ») comme chez Aragon (« l'aube d'évidence »), et que ce soit à une « ombre », évocatrice d'obscurité mais aussi d'un possible dédoublement, que l'on confie la responsabilité de dire la part d'ombre de la croyance. Plus surprenante en revanche est la forme cocasse, quasi carnavalesque, violemment dégradée, sous laquelle Aragon se figure ou plutôt se défigure en tant que croyant : il endosse suivant une coutume du Roussillon le costume du « mulet » qu'on bénit au lendemain de la Saint-Jean à l'issue d'une procession qui le voit affublé de « franges », de « miroirs » et de « grelots »⁷⁹² pour les besoins de la cérémonie, mulet qui se réveillera le jour suivant simple porteur de légumes, comme ne manque pas de le lui rappeler l'ombre. Le potentiel de sacré lié à la fête religieuse, porteuse d'une espérance assimilable au dogme marxiste puisque l'ombre y voit « la nativité de ce Saint-Jean d'eau douce/ Qui déjà prédisait le paradis pour tous »⁷⁹³ est magistralement congédié par la figure prosaïque du mulet, dont les « grands hi-han » rappellent irrésistiblement la parenté avec l'âne, et dont on souligne par ailleurs l'« obstination »⁷⁹⁴, trait imputable selon l'ombre aussi bien à l'animal qu'au militant. Blâmant dès le premier vers du poème l'absence de lucidité (« L'ombre dit *Mais tu n'es qu'un aveugle [...]* ») comme le

⁷⁹¹ Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du Parti. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, op. cit., p. 456.

⁷⁹² « L'ombre et le mulet », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, op. cit., pp. 55-64.

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Ibid.*

caractère dérisoire de l'investissement personnel du croyant dans l'avenir (« L'ombre dit *C'est par trop ridicule de croire/ Que le bel avenir c'est toi continué* »), l'ombre reproche au mulet son entêtement obsessionnel et stérile : « *L'avenir tu n'as plus que ce mot à la bouche* »⁷⁹⁵. Ce n'est pas la première fois que la profession de foi du croyant en des lendemains qui chantent est contestée dans le recueil : quelques îlots textuels dans lesquels l'auteur prêtait voix à ses contradicteurs fustigeaient en lui un « clown » (« Tu es là comme un clown à nous parler progrès »⁷⁹⁶), ou encore un « Déroulède du bonheur » ivre de ses « printemps sur commande »⁷⁹⁷, l'ironie et le dénigrement permettant de donner corps à l'image dissonante d'une croyance présentée comme une griserie bêtifiante, vaguement ridicule. Mais c'est la seule occasion dans laquelle un poème entier, assez long puisqu'il est constitué de 341 alexandrins répartis en 4 sections, est consacré à la mise en scène du procès de la croyance, qui plus est sous la forme du conflit intérieur et non plus de la délégation de parole à des contradicteurs. On peut donc imaginer qu'Aragon veuille affronter la fracture qui le déchire et soit à même d'assumer l'éventualité d'une remise en question du caractère inconditionnel de sa foi. Le double sens que revêt la « mascarade »⁷⁹⁸ à laquelle l'ombre fait participer le mulet, à la fois manifestation festive au caractère parodique rassemblant une foule masquée et déguisée, mais aussi, au sens figuré, comédie hypocrite, mise en scène trompeuse, génère une hésitation sémantique qui jette un jour oblique sur la dimension potentiellement dupeuse et mensongère de la scène politique qui a absorbé la ferveur du croyant, et qui se joue peut-être de lui comme d'un mulet de la Saint-Jean, simple figurant paré pour une cérémonie qui le dépasse, et qu'on aura tôt fait de renvoyer à son rôle ancillaire.

Or, plutôt que de répondre des accusations dont il est l'objet, le mulet assume crânement aussi bien son ridicule (« Riez si vous voulez du mulet que je suis »⁷⁹⁹) que son entêtement qu'il impute plaisamment, s'il faut absolument l'expliquer, à l'ingestion du laurier-rose dont il aurait « mâché la feuille qui rend fou ». Dans un dédain splendide à l'égard des objections de l'ombre, le croyant revendique donc sa propre caricature en

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ « Nocturne des frères divisés », *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹⁷ *Ibid.*

⁷⁹⁸ « L'ombre et le mulet », *op. cit.*, p. 55.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 56.

endossant la défiguration ironique, surenchérisant sur sa contradictrice puisqu'il va jusqu'à clamer sa déraison, immédiatement parée des lettres de noblesse conférées par l'autonomie (« Et je broute où je veux Où je veux je voyage »). « Je chante l'avenir bien que vous en pensiez »⁸⁰⁰ proclame-t-il encore, suivant le mécanisme déjà évoqué qui veut que la croyance combattue soit d'autant plus crue, les manifestations de l'antagonisme fortifiant le sujet dans sa position initiale, qui relève alors du défi. Défi qu'on dira ici double, puisque Aragon parvient à faire passer pour une décision personnelle en butte aux critiques extérieures une aspiration externe qu'il s'est incorporée à tel point qu'elle s'est amalgamée à son être, celle de l'avenir nécessairement radieux.

L'échange s'enlise ensuite dans ce qui fait office de dialogue de sourds juxtaposant deux visions antagonistes du monde dont la confrontation brute voit aisément triompher la croyance du mulet, l'ombre n'ayant à opposer aux projections euphoriques de son contradicteur qu'elle invite à « reprendre vers la nuit le bât et le harnais »⁸⁰¹ qu'un néant où « tout change et glisse »⁸⁰² dans l'accélération du temps et l'écrasement des générations les unes par les autres. L'enfouissement dans le désespoir fait ainsi le jeu de l'idéologie, le pari sur l'avenir comme prolongement du sujet et de ses luttes l'emportant sans avoir réellement eu à combattre sur le terrain rationnel les premiers arguments d'une ombre présentée comme incapable de penser le devenir autrement que sur le mode de la catastrophe. C'est encore une fois dans l'ornière d'une représentation prisonnière d'un manichéisme primaire que se fige la pensée. Il ne reste plus sans grande surprise au mulet qu'à ânonner son refus d'« escort[er] la mort de paroles servantes »⁸⁰³, et le chant de l'avenir débouche tout naturellement sur l'incrimination des porteurs de mort avant d'ouvrir au poème suivant sur la célébration de la paix (« Je chante l'homme et ses fins pacifiques »).

Au lieu d'ébranler la croyance monolithique du mulet, l'ombre pourtant plus agile et plus diserte (240 vers contre 131) n'aura finalement réussi qu'à le conforter dans son entêtement. Ouverture avortée, la « pose carnavalesque » fonctionne, ainsi que le

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 59.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 63.

souligne Olivier Barbarant, comme simple « pause du discours militant », l'ironie ne parvenant pas à libérer un sujet qui s'entête dans sa foi quitte à « accepte[r] pour tous de n'être qu'un mulet »⁸⁰⁴. Mesurée à l'aune du désespoir total, la contestation d'une croyance présentée par l'ombre comme aveugle et condamnée car promise à une « mise à sac »⁸⁰⁵ prochaine est ainsi écrasée dans l'œuf par une rhétorique prompte à recycler toute objection en argument. Le fantôme constitué par l'avenir sans avenir de la foi communiste est préféré au néant, et cette projection désespérée qui fonctionne comme un repoussoir trahit le double jeu de l'ombre.

De fait, la dimension éminemment rhétorique de ce débat intérieur à l'issue préprogrammée est caractéristique de la phase d'ébranlement des certitudes chez les militants communistes, étudiée au travers de nombreux témoignages par Jeannine Verdès-Leroux dans son ouvrage sur les intellectuels « au service du Parti ». Si le doute culmine au moment des révélations sur le culte de la personnalité issues de ce que le PCF s'entêtera à qualifier de « rapport attribué à Khrouchtchev », il s'est souvent insinué bien plus tôt dans la psyché d'intellectuels dont elle met en évidence la situation paradoxale, puisqu'au « tourment », au « déchirement », au « calcul » intérieurs s'oppose radicalement la représentation qu'on donne d'eux : « magnifié[s] dans la littérature interne pour [leurs] certitudes sans défaillance », ils sont souvent « critiqué[s] dans les reconstructions externes pour [leur] monolithisme »⁸⁰⁶. La spécificité du cheminement d'Aragon tient sans doute à ce que, contrairement à la majorité des cas étudiés par Verdès-Leroux, ce qu'elle nomme la « décroyance » ne se soldera jamais chez lui par une rupture avec le Parti. Mais ce sont bien les mêmes mécanismes de défense psychologique qui sont enclenchés contre la « déprise », dans un processus global similaire de deuil empêché, inachevable en ce qui le concerne. Le terme de « décroyance », vocable générique pour exprimer aussi bien la perte brutale de la foi, sorte de « révélation négative », que le lent pourrissement des illusions ou encore les cas de réaménagement à l'équilibre précaire, nous semble particulièrement judicieux car il ne s'y inscrit pas, comme c'est le cas dans

⁸⁰⁴ Olivier Barbarant, *L'Opéra de la personne. Le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon*, *op. cit.*, p. 122.

⁸⁰⁵ *Op. cit.*, p. 58-59 : « Assez tôt tu verras tes rêves mis à sac/ Et pêle-mêle avec le hareng et la caque/ Tout ce qui te fut cher à quoi ton âme a cru »

⁸⁰⁶ Jeannine Verdès-Leroux, *op. cit.*, p. 443.

la plupart des expressions formulant une intensité décroissante, de notion de fluidité ou de régularité : le mouvement heurté et douloureux, ponctué de progrès infimes suivis de calages ou de reculs brutaux dont l'œuvre d'Aragon porte la trace ne saurait en effet être qualifié de « reflux », terme qui pourrait venir spontanément à l'esprit du profane. La cuirasse idéologique favorise au contraire l'apparition de paliers dans la décélération, phases de plateau propres à préserver un temps le *statu quo*. « L'ombre et le mulet » en est assurément un, très emblématique du phénomène de « négociation sans fin » auquel se livre le croyant en proie à l'inquiétude quant à l'objet d'une foi qu'il rapetasse à bon compte par l'« incessant travail intrapsychique interrogations/réponses, doutes/certitudes »⁸⁰⁷ qu'évoque Jeannine Verdès-Leroux dans sa réflexion sur les modalités de confortation d'une croyance ébranlée. Tout en donnant au doute droit de cité, en le projetant sous les feux de la rampe dans la mise en scène d'un dialogue en apparence ouvert, la rhétorique borde en effet le discours afin d'en neutraliser le potentiel corrosif, subvertissant par voie de conséquence la dynamique argumentative du dispositif interlocutoire pour faire de l'échange le lieu d'un exutoire mais aussi d'un écrasement.

L'analyse que Verdès-Leroux propose d'un article de Claude Roy consécutif à l'invasion de la Hongrie par les chars soviétiques⁸⁰⁸ offre un parallèle éclairant avec notre lecture du dispositif mis en place dans « L'ombre et le mulet », ce au-delà même des évidentes distinctions de genre comme de circonstances. La plaidoirie interne mise en place par Roy répond en effet aux mêmes besoins de réassurance, d'où la dimension éminemment rhétorique de ce qui se veut un examen de conscience mais fonctionne sur le mode contraint de l'exercice dont le résultat fixé d'avance justifie les pires effets de manche, oppositions simplistes et questions truquées. Chez Aragon comme chez Roy quelques années plus tard, en vers comme en prose, c'est le même recours aux confrontations biaisées qui voit opposer terme à terme deux systèmes politiques dont l'essence, interrogée au nom de la morale, n'est pas mesurée au même étalon, l'avenir idéal présenté comme le tout du communisme raflant aisément la mise face à une liste choisie des méfaits réels du camp impérialiste, encore aggravée par les perspectives nihilistes qui sont supposément les siennes. Évidents sont les bénéfices de ce qu'on

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 456.

⁸⁰⁸ Claude Roy, « Il faut que les bouches s'ouvrent et les cœurs », *Le Monde*, 1^{er} novembre 1956, cité et analysé par Jeannine Verdès-Leroux, *ibid.*, pp. 456-459.

pourrait qualifier de dispositif de prétoire, compte tenu de la mise en scène antagoniste d'une part et de la multiplication des questions rhétoriques que le mulot se pose à lui-même afin de mieux pouvoir leur opposer un « non » vigoureux d'autre part : la vocation d'auto-persuasion est en effet la fonction première de ce type de discours, de la capacité à convaincre les autres pouvant découler une réassurance pour soi, ainsi que le formule Verdès-Leroux :

*Certains articles véhéments, inattendus, pouvaient être d'abord la laborieuse réponse qu'un intellectuel, en proie au doute, essayait de se donner : s'il arrivait à emporter la conviction d'un adversaire ne serait-il pas nécessairement convaincu ? [...] Ce recours permanent à la pédagogie exprime ce travail, ce processus intérieur actif, que de nombreux intellectuels devaient faire sur eux-mêmes, pour eux-mêmes.*⁸⁰⁹

Si Aragon peut à bon droit affirmer au début du recueil n'avoir pas « marchandé » au moment de son adhésion au Parti, avoir « tout jeté dans la balance »⁸¹⁰, protestation de ferveur qu'il adresse à ceux des membres de l'institution qui l'incriminent, calculs et négociations semblent désormais de mise. Il est sans doute plus difficile de se déprendre que de se donner. La volonté de transparence affichée ne résiste pas à l'épreuve de la mauvaise foi déployée lors du simulacre de procès de la croyance intenté dans « L'ombre et le mulot ». C'est donc également de manière métapoétique, au plan discursif, qu'il faut entendre ici la « mascarade », la ruse consistant à laisser libre cours à la contestation pour mieux l'écraser.

Reste que le mulot n'a pas convaincu l'ombre. Que le doute, même réduit au silence par le procès pipé qui lui est fait, n'est pas métabolisé par le poème. Son expression demeure, quand bien même l'échange entre ombre et mulot ne donne pas lieu à une réponse acceptable. On peut aussi bien souligner que cet échange ne permet pas non plus de l'apaiser en l'ordonnant dans une quelconque perspective réconciliatrice. Impossible ici de « s'en sortir avec un peu de dialectique », pour reprendre les mots de Marx dans une lettre à Engels⁸¹¹. Le dit de l'ombre, quoique balayé par le refus

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 455.

⁸¹⁰ « Je plaide pour les rues et les bois d'aujourd'hui », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, pp. 12-16, citation p. 13 : « Mon chant mon cœur n'ai-je pas tout jeté/ Sans marchander comme une épée dans la balance/ Dites-moi par hasard qui sut plus haut chanter/ À l'heure noire du silence ».

⁸¹¹ « Il est possible que je me fourre le doigt dans l'œil, mais alors on peut toujours s'en sortir avec un peu dialectique. J'ai, bien sûr, disposé mes batteries de façon à avoir également raison dans le cas contraire ».

tempétueux du mulet, fait problème. Tel un symptôme qu'on voudrait ignorer, il figure dans le recueil comme le remords de la proclamation fusionnelle de la section centrale, un refoulé qui ferait retour par éruptions successives et dont l'apostrophe au « clown » et au « Déroulède du bonheur » était déjà l'expression, plus circonscrite mais d'une indéniable brutalité.

2. Le clivage, échappatoire pour le sujet, condamnation pour le texte

L'antagonisme sommaire dans lequel le poème se débat laisse en effet un sentiment de malaise douloureux, la véhémence et la virulence finales à l'égard de ceux en qui le mulet veut voir les ennemis de la paix ne faisant que réfléchir la violence intérieure que le fidèle s'inflige, et nous inflige. Introjectant via l'imposition de son travestissement en mulet l'agressivité qu'il ressent chez ceux que sa ferveur irrite, il retourne également contre lui les invectives qu'il ne saurait exprimer à l'égard des fossoyeurs de l'idéal. Le croyant qui ne veut ou ne peut se désolidariser de sa foi est ainsi acculé à endosser lui-même les « *contradictions insurmontables* »⁸¹² dont l'univers communiste, en tant que système qui réalise le contraire de son discours, est le lieu. Claude Roy analysant dans son ouvrage *Nous* le régime soviétique montre bien que ce n'est pas le caractère totalitaire qui en fait la spécificité mais bien le degré de raffinement atteint dans le mensonge, à tel point qu'il se demande si l'histoire « a jamais connu une illusion aussi démentielle, et une telle perfection du mensonge », d'où ce qu'il qualifie de « longue saison *aliénée* de nos vies »⁸¹³ – d'où également selon lui la vogue du thème du double dans la littérature et le théâtre, caractéristique de l'époque des années 50 : « L'idéologie la plus répandue autour de moi était précisément celle de la division », affirme-t-il. Pour le militant, seul le mécanisme psychotique du clivage permet en effet de concilier l'inconciliable, au risque de la division du sujet et du naufrage du sens, défis relevés souvent pour le pire par *Les Yeux et la mémoire*. On ne peut en effet que souscrire

Lettre de Marx à Engels, 15 août 1857, citée par Jeannine Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1956-1985)*, Fayard/Minuit, 1987, p. 245.

⁸¹² Selon la formule de Denis de Rougemont, in « Les joyeux butors du Kremlin », postface à Amilcare Rossi, *Autopsie du stalinisme*, avec le texte intégral du rapport Khrouchtchev, Éditions Pierre Horay, 1957, p. 291 : « L'« univers communiste » est le lieu des *contradictions insurmontables*, non seulement en logique [...] mais peut-être aussi en pratique ».

⁸¹³ Claude Roy, *Nous*, Gallimard, 1972.

au diagnostic de l'ombre quand elle déplore, à l'attention du mulet : « De tes propres mains tu t'écartèles »⁸¹⁴. Et il est aisé de lire dans la dimension éminemment conflictuelle que revêt la parole dans l'arène judiciaire du recueil l'expression d'une crise de la croyance qui ne sait encore se dire que sous les oripeaux contradictoires de la dénégation. Nous avons déjà évoqué ce mécanisme psychique bien connu pour commenter la mention par Aragon des larmes de Staline à la mort de Kirov, et l'analyse qu'Olivier Barbarant propose du mouvement même du texte aragonien dans un recueil comme *Les Yeux et la mémoire* consonne avec notre intuition :

*Au « je sais bien » que l'Union soviétique est écrasée dans le stalinisme, et que je suis en désaccord au moins esthétique avec mes « camarades » répondrait ainsi un « mais quand même nous devons être unis » ; au « je sais bien » que le poème meurt le « mais quand même je cherche la démesure ». [...] C'est plutôt du côté du « clivage » du moi, comme Freud l'avait déjà vu, qu'il faut comprendre le « déni de la réalité » entendu non comme aveuglement délibéré, mais comme une division du sujet mettant sur deux plans différents le caractère indéniable de l'expérience et le maintien salvateur de la croyance démentie.*⁸¹⁵

La contradiction se traduit donc dans la composition d'un recueil qui, bien que construit sur le mode du parcours avec une structure très ferme, des poèmes dûment titrés et numérotés, est incapable de résorber la fracture qu'il prétend pourtant affronter dans la mise en scène du poème XIII. Au-delà de la faillite esthétique propre à la diction du catéchisme, c'est ce qui constitue l'illisibilité seconde d'un livre à l'unité très problématique, quoi que son frontispice prétende en affichant sous le titre la mention *poème* au singulier. Une fois embrassé dans sa totalité, le recueil fait en effet fond sur des positions si inconciliables qu'il ne peut revenir au cheminement de l'écriture d'unifier *a posteriori* la trajectoire personnelle d'un sujet devenu lui aussi profondément illisible, y compris pour lui-même. La division du sujet laisse ainsi ses stigmates sur le texte. Comment concilier en effet, sur le plan discursif comme sur le plan tonal, les voix qui se succèdent au fil des poèmes dans le tribunal de plein vent que devient la scène textuelle ? La dimension fréquemment agonique du recueil ne peut être imputée intégralement à la fièvre obsidionale, évidemment accrue chez un auteur venant de subir la cabale dans son propre parti et contraint à y livrer une guerre intestine, ni à l'agressivité de la philippique

⁸¹⁴ « L'ombre et le mulet », *op. cit.*, p. 58.

⁸¹⁵ Olivier Barbarant, *op. cit.*, p. 88.

à destination du camp impérialiste. Seule la « guerre contre soi-même »⁸¹⁶ livrée ici peut rendre compte d'un tel degré d'agressivité, comme de l'impasse discursive dans laquelle avorte le texte en tant que recueil. Le volume une fois refermé, il est bien difficile au lecteur abasourdi de *situer* le sujet de la parole ou de lui supposer une quelconque unité. La « proclamation fusionnelle »⁸¹⁷ des poèmes V à X, abondamment commentés dans ces pages en tant que bréviaire communiste, cas d'école d'un discours transi par l'idéologie, si elle offre une cohésion thématique très forte, ne saurait en effet faire oublier les deux premiers débats amorcés avec détermination par l'auteur dans le recueil, autour de la question de l'art autorisé d'une part (« Je plaide pour les rues et les bois d'aujourd'hui »), des querelles intestines d'autre part (« Nocturne des frères divisés »), débats dans lesquels la fracture avec certaines positions de l'institution est assumée, le désaccord revendiqué. Le retour de la question de la mainmise du politique sur la sphère artistique au poème XIII, l'ombre reprochant au mulet de « renverser [lui-même] [s]es autels »⁸¹⁸ et de congédier les poètes qu'il révère afin de se conformer à la vision constructive de l'avenir qu'on attend de lui, montre bien que l'ivresse fusionnelle n'a rien résolu, et dénuie *a contrario* la dimension artificielle de ce chœur central chantant à l'unisson son adhésion inconditionnelle au Parti. Loin d'être le cœur symbolique du recueil, l'hymne au Parti en constitue ainsi plutôt l'impasse, suivant la lecture d'Olivier Barbarant dont nous partageons l'analyse. Le fait que cette profession de foi magistrale ne permette pas de liquider les questions en suspens invalide en effet toute interprétation qui prétendrait survaloriser cette séquence pour y voir la substance même de ce que l'auteur aurait à nous dire. Barbarant conclut ainsi, à juste titre nous semble-t-il, à l'*inconséquence* de la cérémonie fusionnelle :

*Encadré par deux mouvements interrogatifs, et pleins d'incertitude, le moment affirmatif paraît donc n'être qu'un « moment » : clos sur lui-même, et sans conséquence, tant pour la pensée que pour l'avenir du texte.*⁸¹⁹

⁸¹⁶ Selon l'expression utilisée par Claude Roy et restituée par J. Verdès-Leroux, in *Au service du parti*, *op. cit.*, p. 459.

⁸¹⁷ Olivier Barbarant, *op. cit.*, p. 65.

⁸¹⁸ « L'ombre et le mulet », *op. cit.*, p. 58.

⁸¹⁹ Olivier Barbarant, *op. cit.*, p. 325.

Dépourvu de centre de gravité, le recueil paraît en définitive enchaîner les positions contradictoires sans souci de cohésion globale, et c'est cette grinçante inconséquence, ce mépris de la dimension cumulative du discours qui constituent son illisibilité. Il faut ainsi se méfier du mouvement pendulaire du texte et se garder d'assigner à l'une ou l'autre des positions extrêmes du balancier une quelconque signification définitive. Plus que jamais, l'approche par la citation fait des ravages – a fortiori si l'on se contente de « Salut à toi Parti ma famille nouvelle », comme c'est encore bien trop souvent le cas.

Sans doute ce défaut de capitalisation du sens est-il à rapprocher de ce que Jeannine Verdès-Leroux identifie comme une incapacité de « faire l'addition »⁸²⁰ chez le militant engagé dans une stratégie de défense psychotique de sa foi. La construction signifiante que suppose l'addition ou la combinaison d'éléments épars dans le réel est en effet un péril à proscrire pour qui cherche à éviter coûte que coûte le face à face avec la réalité. La responsabilité de cette addition que l'auteur n'est pas en mesure de faire est ici renvoyée au récepteur, littéralement jeté en pâture au non-sens. D'où le caractère extrêmement pénible voire débilitant de la lecture d'un recueil qui, outre l'imposition du catéchisme communiste, nous fait endurer le sacrifice de la logique comme de la consistance du sujet.

3. Le retour du refoulé : dans le théâtre de la vie, le « rôle » de militant

S'il est en définitive un cœur du texte qui nous en dise la vérité, il ne nous semble donc à trouver ni dans le chœur concertant à la gloire du Parti, ni dans la mise en scène concertée de la défaite de l'ombre, mais bien dans l'inconscient de ce que la voix poétique laisse échapper comme malgré elle, au mitan du recueil et comme en contrebande de l'orthodoxie la plus stricte, dans l'instant de grâce éphémère d'un authentique « discours à la première personne ». C'est en effet dans « On vient de loin », huitième poème sur quinze donc véritable centre du volume, texte que nous avons déjà cité pour en évoquer la dimension d'autocritique, typique de la pédagogie militante, que l'on trouve un

⁸²⁰ Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du parti*, op. cit., p. 428 : « Lorsqu'on déchiffre après coup *L'Humanité*, on voit qu'elle avait laissé passer par bribes, de manière souvent travestie, une quantité de faits troublants : mais l'addition n'était jamais faite. »

bienheureux « lâcher prise » du Surmoi tyrannique, le souvenir épiphanique des années surréalistes permettant au sujet de retrouver un instant le chemin de lui-même avant une spectaculaire remise au pas. Bien davantage que « L'ombre et le mulet », dont la rouerie désamorce *in fine* la dimension polémique, ce retournement fonctionne comme point névralgique du recueil en ce qu'il illustre dans une micro-séquence le dédoublement imposé au sujet par la contrainte d'orthodoxie qui pèse sur lui et qui, une fois intériorisée, fait de lui son meilleur ennemi, son plus rude contradicteur.

On peut aussi voir dans ce passage, le temps de quelques strophes du moins, une splendide subversion de la part d'Aragon de l'exercice pervers de l'autocritique – comme un moyen de faire passer en contrebande, dans le cadre forcé du récit édifiant, quelques éclats de vérité soustraits à la nécessité d'exemplarité idéologique. Une réponse qui se serait émancipée du dispositif de double contrainte que représente l'appel à la sincérité quand il émane de l'institution, injonction paradoxale puisque l'authenticité réclamée n'est recevable que conditionnée par sa conformité aux codes du Parti. On a vu précédemment qu'il fallait appréhender avec recul ce moment rétrospectif, qui correspond à bien des égards au cahier des charges de l'autobiographie à vocation militante, l'objectif étant de mettre en avant la « réforme personnelle » engagée par le « converti », mais on constate en scrutant d'un peu plus près le texte que le passage à la première personne revendiqué par l'auteur marque une réelle ouverture du poème à l'expression d'une authentique singularité. Aragon en effet n'écrase pas dans sa confession le sujet sous le héros positif : s'il dépouille les années surréalistes en présentant l'engagement communiste tout à la fois comme leur aboutissement et leur renversement, il ne les renie pas, et ce poème contient certains de ses plus beaux vers sur sa jeunesse, amorçant une anamnèse qui se poursuivra et s'étendra librement, dépouillée de l'alibi douteux de l'autocritique, dans *Le Roman inachevé*. Le texte délaisse ainsi le terrain de l'exercice didactique pour donner véritablement « [à] l'impudeur du jour [son] propre cœur en proie »⁸²¹ – et ce qui s'y dévoile tient infiniment moins du cheminement prédestiné du croyant en devenir vers l'aube communiste que de la révélation de

⁸²¹ « On vient de loin », *op. cit.*, p. 26.

l'écrasement du sujet par sa foi, et du constat de son double enfermement, dans sa prison et dans la dénégarion de sa prison.

Il nous faut examiner de plus près le mouvement du texte, seul à même de rendre compte des contradictions dans lesquelles se débat la parole. Totalement dépourvu d'unité sur le plan stylistique comme sémantique, à l'instar du recueil, ce qu'une analyse exhaustive impossible à effectuer ici montrerait aisément, le poème peut fonctionner comme « cas d'école » de l'écrasement du jaillissement de la voix poétique par le discours à vocation idéologique, en l'espèce de la pesanteur narrative du finale consacré à l'acte manqué de la tentative d'adhésion de 1920, opposé en tous points au déploiement ample et nostalgique des strophes qui font revivre la période surréaliste. Portant un regard à la fois nourri de tendresse et de compassion sur le jeune homme qu'il était comme sur « [ses] amis d'alors », « Don Quichotte nouveaux », « pathétiques enfants si tôt déchus des cieux », fascinés par un « soleil de nuit » et prêts à troquer « les choses pour les mots »⁸²², Aragon alloue aux années surréalistes 17 quatrains, dans lesquels il en vient à récuser vigoureusement chez « qui ne les a connus » tout droit au jugement porté sur ses compagnons d'alors. Dans l'arène judiciaire qu'est le recueil, il s'agit déjà d'un geste très fort sur le plan symbolique car il exprime sans détour la démarcation du locuteur par rapport à l'institution, alors même qu'elle s'est adjugé le monopole de la morale et prétend exercer une forme d'autorité discriminatoire. Les mots prennent enfin le poète « par la main » pour le mener encore un peu plus loin dans les retrouvailles avec sa jeunesse : les derniers quatrains portant sur la période offrent un saisissant effet de réel quand, passant de l'imparfait au présent, Aragon se remémore l'ivresse de voir en la vie un théâtre, ivresse à laquelle il s'abandonne à nouveau le temps de quelques vers. D'où une mise au pas d'autant plus brutale de la part du Surmoi du militant lorsqu'il vient enfin réclamer ses droits – mouvement de déprise et de recapture que l'on constate aisément dans ces quelques strophes :

*Je jure qu'au départ c'était comme une eau pure
L'avril escompte-t-il les récoltes d'été
Et nous n'attendions pas du monde je le jure
Plus que la salamandre aux flammes n'eût prêté*

⁸²² *Ibid.*, p. 27.

*Je me souviens Pour moi la vie est un théâtre
Où dans la fosse alors que prélude l'alto
L'acteur n'entend plus que son cœur à lui battre
Et rouge et or soudain se lève le rideau*

*Il palpite dans l'ombre une blancheur d'épaule
Les manteaux ont glissé pour montrer les bijoux
Insensé que dis-tu qui ne sais plus ton rôle
Tu ne sais plus tu ne sais plus ce que tu joues*

*Taisez-vous Ces balcons ces loges de velours
Oui j'allais oublier pour leur soleil de nuit
Le grand air du dehors et la couleur du jour
Les choses pour les mots les lèvres pour le bruit*⁸²³

La reprise « côté surréaliste » d'un motif qui irrigue comme une source secrète toute l'œuvre d'Aragon, doté qui plus est d'un fort coefficient affectif puisqu'il renvoie aux sorties au théâtre de l'enfant Louis avec sa mère, dit assez où va le cœur de l'auteur, qui est aussi celui du poème – constat que la seule comparaison du nombre de strophes alloué à chaque période suffit à étayer (17 pour l'ère surréaliste, 8 pour l'attraction exercée par le communisme et surtout l'adhésion manquée). Le plaisir pris à ce « soleil de nuit » que représente le théâtre, avec l'érotisme diffus qui lui est associé, s'exprime à même la langue poétique, dans la sinuosité soudaine de la syntaxe, le ruissellement accru des assonances et des allitérations, mimant l'ivresse, la confusion et la perte de contrôle propres à cette conception de la vie comme spectacle généralisé, avant que la jouissance textuelle soit interrompue aussi brutalement que celle du sujet par l'intimation au silence d'un « Taisez-vous » inhibiteur qui mène le locuteur dans la voie de la contrition (« Oui j'allais oublier... »). Le caractère contraint, artificiel voire orthopédique du discours présentant le moment du basculement en dit long sur la difficulté à laquelle Aragon se trouve confronté pour faire entrer son parcours vaille que vaille dans le corset du récit de vie édifiant attendu de l'intellectuel communiste. Il lui faut en effet opposer à la force d'attraction de ce vertige du jeu, enchantement originel qui le suivra jusque dans la vieillesse comme en témoigne dans une tonalité plus pathétique *Théâtre/Roman*⁸²⁴, un

⁸²³ *Ibid.*, p. 28.

⁸²⁴ On se souvient des premières pages du dernier « roman » d'Aragon (« Prose au seuil de parler », in *Théâtre/Roman, OR*, tome V, *op. cit.*, p. 914) : « Écoute-moi petit mon semblable mon frère on croit seul être seul il n'en est rien nous sommes/ Légion/ C'est pour quoi je me suis inventé de tout voir en théâtre Et le désert et le plaisir Pour quoi je me donne ainsi licence de pleurer ou de rire au plein jour de tous Pour quoi/ Tout m'est devenu comédie entends-tu comédie [...] ».

autre « vertige », et la confusion est à son comble, le flottement sémantique, la violence exercée par le Surmoi de l'appareil de parti aussi sans doute quand le texte en vient à thématiser comme vertige la « tentation » représentée par le communisme, alors que jusque-là tout dans le poème plaçait pour accoler ce mot fétiche sous la plume d'Aragon aux années surréalistes. Le texte pivote ainsi sur un quatrain qu'introduit un « or » magistral, d'une difficulté de compréhension certaine à première lecture car il inverse les places par rapport à ce que l'on serait en droit d'attendre en termes de cohésion thématique au vu de ce qui précède, les années surréalistes étant qualifiées de « prison » tandis que l'attraction exercée par le Parti communiste fait brutalement irruption dans le texte en l'espèce de la formule « ce vertige » que rien n'est venu introduire, rendant encore plus malaisée l'identification du référent puisqu'on suppose communément qu'un déictique renvoie à ce qui précède et non à ce qui suit :

*Or j'ai beau détourner mes yeux de ce vertige
Et nier qu'il m'entraîne et chanter ma prison
Mes pas et mes regards ensemble se dirigent
Vers la tentation de l'aube à l'horizon*⁸²⁵

Seule la mention de « l'aube à l'horizon » permet à un lecteur totalement désorienté d'appréhender l'objet du discours, rompu qu'il est à y entendre à demi-mot le cliché éculé rendant compte de la promesse de l'avènement du communisme. Au-delà du processus qui voit le sujet comme le poème se « ressaisir » dans un mouvement aussi contraint pour l'un que pour l'autre, après le bref instant de grâce où une vérité existentielle et poétique a pu se dire, ce qui doit sans doute alerter ici le lecteur est la qualification de l'attraction communiste en vertige, alors même que l'ensemble du recueil exprime bien plutôt, bon gré mal gré, la formidable contrainte que fait peser l'adhésion sur le militant. L'emploi de ce terme en lien avec l'engagement communiste n'est pourtant pas isolé sous la plume d'Aragon : il affirmera des années plus tard avoir « payé très cher le vertige soviétique »⁸²⁶, s'étonnant au passage que ce soit du côté des surréalistes que dût lui venir la critique d'un vertige, ce qui dit assez clairement quel est pour lui le foyer naturel du phénomène, et il utilisera le même vocable pour illustrer la

⁸²⁵ « On vient de loin », *op. cit.*, p. 28.

⁸²⁶ « Une préface morcelée, 6 », *OP*, tome V, *op. cit.*, p. 313 : « J'ai payé très cher le vertige soviétique et je n'ai pas été le seul à pouvoir, à devoir le dire. Il est curieux de songer que ce soit du côté des surréalistes que dût me venir la critique d'un vertige. »

représentation qu'il se faisait du Parti communiste avant son adhésion : « Et le Parti que j'écrivais encore dans ma cervelle avec une majuscule, c'était avant tout un vertige »⁸²⁷.

4. Vertige soviétique et véhicule religieux

Antagonistes dans la pratique, exclusifs l'un de l'autre donc consécutifs dans le temps, *vertige* surréaliste et *vertige* communiste ont bien plus en commun qu'on pourrait le croire au premier abord : conjointement à l'expression du dessaisissement et de la perte de contrôle, s'y dit en effet aussi et surtout la quête éperdue d'un certain degré d'intensité. Il est à cet égard révélateur de constater que, par-delà l'évidence de leur désaccord, les deux masques du locuteur que sont l'ombre et le mulot se tiennent mutuellement à crime la même compulsion à l'ivresse, ce qui nous invite à lire les deux vertiges, le poétique et le politique, en miroir l'un de l'autre. Ombre et mulot se renvoient en effet l'accusation de complaisance à l'égard du langage et du rêve : le mulot qui a dépouillé l'héritage des « vieux enchantements » des poètes français prétend s'en exonérer en rejetant sur « d'autres » la faute consistant à « se complaire aux accents séraphiques » et à « prendre la taille à des mots magnifiques »⁸²⁸, tandis que l'ombre voit quant à elle dans l'espoir du mulot « pure complaisance à ses propres nuées » et remarque justement que, quoiqu'il prétende l'avoir dépassée, il ne sait pas se départir de la griserie des mots (« Je t'écoutais singer le langage des nuits/ Il est bien évident que toujours tu t'en grises »⁸²⁹, constate-t-elle). La pointe de la dague est ainsi portée avec une assurance de somnambule sur la zone de vulnérabilité de l'adversaire, mettant en évidence la tentation conjointe qui anime les deux protagonistes, ce à quoi ni l'un ni l'autre ne peut renoncer et qui, présent dans chacune des facettes d'un être divisé, est probablement ce qui le « rassemble », donc ce que le sujet a de plus propre. C'est ainsi que la suspicion de complaisance à l'égard de l'ivresse verbale, partagée de la sorte entre le poète et le militant, chacun étant fondé à la faire peser sur l'autre, nous livre une certaine vérité quant à l'un des visages de la croyance d'Aragon. « En quoi Aragon croit-il ? » demandions-nous tout à l'heure. Assurément, il croit au vertige – à condition qu'il puisse emprunter la voie d'une

⁸²⁷ « J'appelle poésie cet envers du temps », *OP*, tome IV, p. 31.

⁸²⁸ « L'ombre et le mulot », *op. cit.*, p. 56.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 57.

économie de l'excès et d'une esthétique de la démesure. Qu'on lui accorde comme au « ciel des Adorations » « Droit à tout le bazar de l'ode aux métaphores/ Droit à la disproportion »⁸³⁰. Si une telle esthétique est tolérée voire célébrée en poésie, elle est considérée quoiqu'on puisse imaginer au premier abord avec davantage de circonspection dans le domaine de la foi, a fortiori pour l'expression d'une conviction politique, et l'on retrouve dans la défiance de l'ombre à l'égard des « griseries » du mulot comme dans le soupçon qu'Aragon fait porter sur sa propre parole après la montée en gloire du Parti dans l'hymne central la méfiance typique des instances gestionnaires du culte à l'égard d'une piété trop ostentatoire, trop tapageuse, perçue comme incapable de se soutenir seule, sans le secours du chant (« Vous direz que les mots éperdument me grisent/ Et que j'y crois goûter le vin de l'infini [...] »⁸³¹).

La présence de la musique dans les manifestations du culte et plus particulièrement dans la liturgie a en effet longtemps fait l'objet de querelles au sein de la religion catholique, le chant étant initialement considéré, selon Michel Poizat dans son ouvrage sur la voix et le pouvoir, comme « le fait de groupes chrétiens dissidents ou marginaux, 'hérétiques' »⁸³², plus ou moins désavoués par les autorités ecclésiastiques. Le recours aux séductions du son, qu'on retrouve dans la polysémie du *carmen* compris comme *chant* et comme *charme*, terme employé par Saint Ambroise, évêque de Milan, pour valoriser l'hymne qu'il parvint à imposer au détriment du psaume, fut avant lui dénoncé sans relâche par les bâtisseurs de l'orthodoxie chrétienne qui ne toléraient la musique que dans un rôle de soutien discret au texte sacré, lui déniaient toute légitimité à renforcer la dimension transcendante d'une parole selon eux autosuffisante. C'est ainsi que des chants non extraits des Écritures canoniques purent amener Tertullien notamment à fustiger « la démence pendant laquelle ces textes [étaient] rédigés »⁸³³. Conjointement à l'interrogation sur la place du sens au règne du son, c'est bien l'accusation de démence que relaie Aragon mettant en cause sa propre pratique dans le poème immédiatement consécutif à l'ode au Parti, « Le Sacre de l'avenir » :

⁸³⁰ « Sacre de l'avenir », *op. cit.* p. 38.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 37.

⁸³² Michel Poizat, *Vox populi, vox Dei. Voix et pouvoir*, Éditions Métailié, Paris, 2001, p. 43.

⁸³³ Cité par Michel Poizat, *ibid.*, p. 43.

*C'est possible après tout que les rimes m'entraînent
Et que mon chapelet soit de grains de pavot
Car tyranniquement si la musique est reine
Qu'est-ce que la parole vaut [...]*

*C'est possible après tout que j'aie perdu le sens
Qu'au soleil comparer le Parti soit dément [...]*⁸³⁴

Ce qui est tenu à crime à l'insensé qui laisse la musique prendre le dessus, c'est la nature de son transport, l'impureté d'un « enthousiasme » dans lequel Dieu n'aurait pas toute la place (le sens étymologique de l'enthousiasme étant la possession par le divin), et au fond le plaisir pris à l'emportement lyrique. Si la dimension consolatrice et fusionnelle du chant collectif a fini par être reconnue par les autorités de l'Église qui apprécient par ailleurs l'aspect performatif de l'hymne, il continue à poser selon Poizat « un problème majeur qui va occuper considérablement tous ceux qui ont eu à débattre des formes liturgiques : celui de la légitimité du plaisir suscité par ce type de chant sacré »⁸³⁵. C'est précisément dans l'incapacité à se défaire de cette « jouissance lyrique », autre nom du vertige, qu'ombre et mulot se retrouvent, et c'est elle qui, exprimée à l'aide du « bazar » sémantique emprunté au domaine religieux, permet de « faire passer » le politique – dans les deux sens du terme : traduire l'élan nourri d'absolu qui porte l'être vers l'idéal, et permettre un enjolivement qui occulte au moins en partie sa dénaturation. C'est elle enfin qu'Aragon revendique avec une énergie redoublée dans le « Sacre de l'avenir », la remise en question ayant fonction, comme souvent dans *Les Yeux et la mémoire*, d'autorisation à persévérer sans plus aucun frein désormais dans la voie initiale. Plus que sur l'objet de croyance, l'accent est ainsi porté sur le médium qui permet de l'exprimer, et la récurrence de la question de la justesse tonale dans le recueil trahit une prise de conscience réticente de l'échappatoire que représente l'ivresse verbale face à la crise de la conviction, mais dénude aussi, subrepticement, une forme de vérité fondamentale relative au vertige de croire, pour l'auteur : son caractère indissociable du langage.

Le vocabulaire religieux est donc mobilisé non pour lui-même mais pour l'économie de la dépense qu'il permet de métaphoriser, et de manière moins avouable

⁸³⁴ « Sacre de l'avenir », *op. cit.*, p. 37.

⁸³⁵ Michel Poizat, *op. cit.*, p. 47.

pour le plaisir résolument autotélique pris à ce gâchage, plaisir que se reprochent mutuellement l'ombre et le mulet. Après la contestation initiale des moyens employés, la célébration de la croyance en l'« espérance énorme » que représente le communisme prend en effet assez spontanément la forme de la revendication des fastes de la religion catholique, à laquelle Aragon veut dérober son bien pour faire « serv[ir] à l'avenir la langue magistrale/ Qui Dieu si bien servit » :

*Le travail et l'amour changent le chant mystique
Et tout dépend vers qui s'élève l'hosanna
Je ne crains pas les mots dont on fit les cantiques
On boit dans le verre qu'on a⁸³⁶*

Réclamant pour son objet « l'accent sacré », faisant appel aux cris de Thérèse d'Avila dont il salue dans ses notes le « degré d'exaltation », le poète rêve « des métros comme des basiliques », évoque des « gloires flamb[ant] sur les toits ouvriers », parle « apothéoses » et « voûtes cathédrales » dont il voit déjà « le seuil et le parvis »⁸³⁷. Parant la marche positive de l'Histoire de la sacralité empruntée à la religion, il peut ainsi se livrer tout entier à la séduction des « mots ornés de majuscule » qu'évoquait Simone Weil, dans une évidente compulsion à la grandeur. Il n'est pas sans savoir qu'il commet avec ce « Sacre » une triple hérésie : celle de l'assimilation du politique au religieux, sacrilège aussi bien pour la religion catholique que pour les théoriciens marxistes qui récuse avec la plus grande vigueur un tel parallèle (quoique la pratique des militants puisse par ailleurs donner à voir qui l'étaye), et celle de l'enivrement solipsiste de la parole, répréhensible tant pour le militant que pour le croyant puisqu'il anéantit l'objet de conviction ou de foi au profit du médium. C'est ainsi que Saint Augustin, faisant référence à son expérience de l'hymne religieuse, reconnaît la force d'attraction de la musique propice à « aider une âme encore faible à s'élever jusqu'au sentiment de piété », mais, se décrivant comme « balloté entre le péril du plaisir et l'expérience d'un effet salutaire », finit par thématiser la jouissance excessive prise au lyrisme du chant comme une faute :

⁸³⁶ « Sacre de l'avenir », *op. cit.*, p. 39.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 38-39.

*[Q]uand il m'arrive d'être plus ému au chant qu'aux paroles chantées, c'est, je le confesse, une faute qui mérite pénitence et j'aimerais mieux encore ne pas entendre chanter.*⁸³⁸

Aragon aime toujours mieux entendre chanter – surtout quand c'est lui qui chante. Il peut donc suggérer concomitamment et complémentaiement la ruine du poème par le politique comme son insuffisance sur le plan argumentatif au regard du message qu'il y aurait à porter, et continuer quand même à « chanter l'avenir ». Le constat de défaillance de la voix (« [...] mon chant se brise/ À ces sortes de litanies ») dans la liturgie exigée par la posture d'orant endossée au poème précédent avec son chapelet de « Salut à toi Parti », celui de la mort du poème au contact du politique (« C'est possible après tout qu'à parler politique/ Sur le rythme royal du vers alexandrin/ Le poème se meure et tout soit rhétorique/ Dans le langage souverain »), pas plus que celui de l'incurie du poème au plan de l'action concrète (puisque comparer le Parti au soleil est dément) ne sont en effet capables d'enrayer la pulsion lyrique, en dépit du verdict d'incompatibilité entre poétique et politique lucidement posé.

Ce déploiement du lyrisme *quand même* fait donc sens, indépendamment et au-delà d'un manquement éthique certain et d'un échec esthétique indubitable. Il fait sens également au-delà du véhicule religieux qu'il mobilise, qui n'est selon l'auteur qu'un habit d'emprunt fonctionnant comme marqueur d'intensité. Aragon reviendra sur ce poème en 1968 dans ses entretiens avec Dominique Arban pour insister sur le caractère purement sémantique de son recours au vocabulaire religieux, alors même qu'elle lui oppose le sens des mots et lui prête, *Fou d'Elsa* à l'appui, ce qu'elle nomme un « sentiment *religieux* de l'amour absolu » qui ne convainc pas celui qui prônait, dans *Le Paysan de Paris*, une « religion de l'amour » – l'accent n'est pas tout à fait placé de la même façon. Citant longuement le texte, il persiste dans le parti pris en 1954 de cantonner le recours au vocabulaire religieux à la seule fonction de véhicule métaphorique, qu'il s'agisse de la conviction politique ou de l'amour d'Elsa :

Les Yeux et la mémoire *expriment en particulier une revendication globale du langage de la divinité et de la religion, mais c'est pour en faire cadeau*

⁸³⁸ Saint Augustin, *Confessions*, livre X, XXXIII, 49-50, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 1, p. 1014. Cité par Michel Poizat, *op. cit.*, p. 47.

à d'autres. Pour exprimer une réalité, où le nom de Dieu pour moi est toujours un blasphème. Un blasphème de l'homme, entendez bien. Et non de Dieu. [...]

*La réalité, c'est qu'on prend trop souvent pour une adhésion à un certain mysticisme quelque chose qui se passe au niveau du vocabulaire.*⁸³⁹

L'entêtement d'Aragon à récuser une quelconque interprétation littérale de tout l'attirail religieux qu'il mobilise dans nombre de ses poèmes nous invite à prendre au sérieux ses affirmations – et à comprendre que croire est, peut-être, quelque chose qui se passe désormais en partie pour lui, et de plus en plus au fil du temps, *au niveau du vocabulaire*. Le vrai visage de la croyance serait alors à chercher dans la jouissance lyrique que suppose sa diction, vérité partielle de la foi, native pour ainsi dire, amenée à gagner du terrain au fur et à mesure que le réel ne fournit plus le matériau propre à l'alimenter. *Le Roman inachevé* verra ainsi cohabiter dans la même ivresse verbale diction de la croyance et diction de la souffrance générée par la croyance, constituant le poète en martyr de sa cause. Le moment le plus aigu de la crise une fois affronté, au péril de la voix poétique comme de l'intégrité subjective, on comprend rétrospectivement que si les 15 poèmes des *Yeux et la mémoire* peuvent encore malgré tout prétendre configurer un parcours, ce n'est pas d'un chemin mais d'un calvaire qu'il s'agit. Plus ou moins douloureuses, les stations en conduisent toutes à l'implicite mais inéluctable crucifixion du sujet. Il faudra attendre le recueil suivant pour qu'une sortie progressive mais discrète du déni soit possible et que, l'écartèlement du sujet étant désormais autorisé à s'exprimer directement et non plus réduit à se trahir par les seules stridences et déchirures du texte, puisse se déployer avec les grandes-orgues qu'elle suscite la diction de la souffrance générée par la blessure à l'idéal.

Reprenons maintenant le questionnement qui fut le nôtre au fil de l'analyse de ce que nous avons nommé « l'illisibilité » du texte, entendant par ce terme son assujettissement, variable selon les poèmes, à l'idéologie : comment comprendre qu'Aragon ait cessé l'écriture des *Communistes*, roman souffrant d'un excès d'univocité, pour se commettre quelques années plus tard dans un poème tel que « Comment l'eau devint claire » ? Est-ce à dire que la réflexion de plus en plus consciente amorcée, on peut

⁸³⁹ Aragon parle avec Dominique Arban, *op. cit.*, p. 82.

le supposer, à l'issue de la soirée de la Grange-aux-Belles, a fait long feu ? Que la nécessité d'une hygiène de la distance, d'une présence du sujet à son œuvre aient été oubliées ? Qu'il faille considérer différemment genre romanesque et genre poétique, et croire l'un capable de résister à ce qui signe la mort esthétique de l'autre ? Des éléments épars de réponse à ces interrogations ont été apportés, qu'il s'agit désormais de présenter de manière plus concertée et plus concentrée.

On notera d'abord l'universalité de l'échec esthétique quand l'œuvre est exclusivement arraisonnée au politique, le genre poétique ne supportant pas mieux que le romanesque le joug idéologique. À ce titre, la réputation des *Yeux et la mémoire*, souvent considéré comme le plus mauvais recueil d'Aragon avec *La Grande gaîté*, la crise de la croyance communiste faisant en quelque sorte écho à la crise nihiliste, est loin d'être usurpée. Quant à l'hypothèse d'un oubli de la part de l'auteur de la leçon apprise dans l'amertume lors de la soirée de la Grange-aux-Belles à l'occasion du triomphe auprès des militants d'un texte qu'ils percevaient comme intégralement partisan, elle ne semble guère recevable si l'on se souvient de la douleur qu'il affirme en avoir conçu. À moins que cet oubli soit délibéré, qu'il ne fasse sens conjugué à une série d'autres « oublis » dont la liste s'allonge inexorablement en ces premières années 50, concernant des faits dérangeants qui, s'ils n'étaient oblitérés, ouvriraient une brèche de plus en plus béante entre le réel et l'idéal. C'est cette brèche qu'il s'agit précisément de suturer par une proclamation d'adhésion d'autant plus fusionnelle qu'elle est désespérée, d'autant plus euphorique qu'elle est peu assurée. La surenchère dans l'orthodoxie où s'abîme ici et là le recueil ne peut ainsi se comprendre que sur le mode compensatoire. En ce sens, c'est bien une « rechute » de l'auteur qui se dit dans les vers les plus débilissants des *Yeux et la mémoire*, rechute d'autant plus prononcée que la force de l'ébranlement nécessite de jeter toutes les ressources du langage dans l'entreprise de dénégation. Mais le langage parle malgré lui, et la langue poétique se cabre dans le corset idéologique, quand elle n'est pas totalement écrasée.

C'est donc la gravité de la crise traversée qui explique paradoxalement un tel degré d'aliénation et de capitulation dans la posture du sujet à l'égard de l'orthodoxie. Si le doute n'était pas si dévastateur, la profession de foi ne serait pas aussi déclamatoire, la tentation de se réfugier dans la célébration du Parti aussi grande. L'adoration autorise la cécité, comme le rappelle Clément Rosset quand il affirme que « l'adoration d'une vérité

se double [...] toujours d'une indifférence à l'égard du contenu de cette vérité »⁸⁴⁰. *Aux grands maux les grands remèdes* : le naufrage spectaculaire du texte dans la protestation idéologique témoigne de l'ampleur de l'atteinte à l'idéal, et figure une dernière crise, d'une violence rare, avant que cette atteinte puisse se frayer un chemin explicite dans l'œuvre. On rejoint ici Jeannine Verdès-Leroux lorsqu'elle insiste sur les « permanentes mises à l'épreuve » que comporte la foi politique, ajoutant qu'« elle ne signifie pas l'absence de doutes mais le triomphe sur les doutes, la capacité renouvelée, inépuisable chez certains, de trouver une justification à ce qui fait problème »⁸⁴¹, la véhémence de certaines positions visant à tenter de restaurer par le truchement de l'effet sur le destinataire les convictions chancelantes du locuteur.

La déraison revendiquée par certains poèmes n'est pas un vain mot, et l'outrance démonstrative du cérémonial orchestré par l'auteur se soutient vraisemblablement d'une ivresse amère plus ou moins consciente mais bien connue de lui : celle de « faire de son pire »⁸⁴². Seul le poème autorise ainsi la fuite en avant lyrique, le gâchage verbal, refuge d'un sujet qui perd de vue le contenu malmené de sa foi pour s'en tenir à sa diction. Seul le poème peut ainsi prétendre faire fond sur la jouissance lyrique et, faisant fi de toute réalité référentielle, promettre « de toute sa croyance imbécile à l'azur »⁸⁴³ le « Sacre de l'avenir », à grands renforts d'« apothéoses », de « gloires » et d'« adorations » – en s'en tenant malgré tout *au niveau du vocabulaire*. C'est là sa supériorité insigne sur le roman, en tout cas sur le roman fidèle à l'esthétique réaliste socialiste, facteur suffisant à lui seul à expliquer qu'Aragon ait pu écrire certains poèmes du recueil de 1954 alors qu'il a été incapable de poursuivre la rédaction des *Communistes*. Comment en effet conserver intacte l'esthétique du *Monde réel* si la confiance dans le socialisme est ébranlée par « la cruauté générale et les saloperies »⁸⁴⁴ des partis qui l'incarnent, en URSS, en Tchécoslovaquie comme en France ? Ainsi que le note Corinne Grenouillet, l'esthétique réaliste socialiste « repose sur une écriture de la représentation, chargée 'd'exprimer le

⁸⁴⁰ Clément Rosset, *Le Principe de cruauté*, op. cit., p. 46.

⁸⁴¹ Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du Parti*, op. cit., p. 455.

⁸⁴² On trouve dans *La Défense de l'infini* ce passage provocateur mais ô combien représentatif de certaines pulsions aragoniennes : « Quant aux poètes, passez-moi l'expression : ce sont des enculeurs de mouches. Ils font de leur mieux, ces vermisseaux. Eh bien moi, je fais de mon pire. »

⁸⁴³ « Que la vie en vaut la peine », *Les Yeux et la mémoire*, op. cit., p. 7.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

réel', donc à même de 'dire' l'histoire de façon transparente »⁸⁴⁵. Il devient donc impossible de conserver la même écriture à partir du moment où celle-ci se trouble – opacification à laquelle l'auteur est confronté dans son roman avec l'annonce du Pacte germano-soviétique, écueil qu'il contourne avec brio en focalisant sur la persécution des communistes qui lui est immédiatement consécutive, mais qu'il aurait probablement eu bien du mal à affronter s'il lui avait fallu restituer l'ambivalence du PCF après l'Armistice, que trahit notamment la requête de Duclos aux autorités allemandes visant à demander la réparation légale de *L'Humanité*. Cette difficulté expliquerait la relative « traversée du désert » romanesque qu'a connue Aragon au début des années 50 le temps de forger une nouvelle esthétique, celle précisément qui saura rendre compte d'une conception moins positive de l'Histoire, chargeant progressivement le roman d'un dangereux pouvoir de questionnement, voire d'élucidation. C'est cette esthétique qui pourra, elle, donner accès, via les récits entremêlés d'un dispositif massivement dialogique, au refoulé du « poème » de 1954. Il faudra en effet attendre *La Mise à mort* pour que les coulisses du Congrès de Vienne soient évoquées et la nécessité de s'aveugler, dont *Les Yeux et la mémoire* est indubitablement le symptôme, reconnue comme telle et présentée comme vitale. L'évanouissement d'Anthoine/Aragon dans la baignoire et l'amnésie consécutive y sont ainsi présentées comme une « perte de connaissance » nécessaire :

*J'imagine que j'ai détourné de quelque chose, quoi ? mes yeux intérieurs.
Sans doute fallait-il que ne plus voir me fût essentiel, pour que j'aie ainsi risqué
tout rompre, arrêté mon sang au seuil de la conscience, et bloqué ce monde blessé
de ma tête.*⁸⁴⁶

Une certaine vérité du mécanisme d'aveuglement comme du processus de dénégation ne pourra ainsi se dire que dans la trilogie métaromanesque des années 60-70, via la déstabilisation systématique de l'instance énonciative, seule capable de rendre compte à même le matériau du texte de l'atteinte identitaire causée par la remise en question de la foi. Le dispositif de questionnement mis en place dans *Les Yeux et la mémoire* à l'occasion de l'échange de l'ombre et du mulet semble au regard de ces procédés d'envergure à la fois bien modeste et quelque peu fantoche, dialogisme de

⁸⁴⁵ Corinne Grenouillet, *op. cit.*, p. 165.

⁸⁴⁶ *La Mise à mort, OR*, tome V, *op. cit.*, p. 185.

façade fonctionnant ici comme alibi pour une conscience malheureuse pas encore prête à renoncer au caractère idéal de l'absolu qu'elle s'est choisi. C'est à l'antagonisme des positions successives prises par la voix poétique, à l'impossibilité de configurer au fil du texte une trajectoire signifiante, qu'il revient alors d'exprimer l'ampleur de la crise, masquée ponctuellement et artificiellement par le « bazar » lyrique mobilisé par certains poèmes. Comme le constatera quelques années plus tard *Le Roman inachevé*,

*On dit ce que l'on veut en vers l'amour la mort
mais pas la honte*⁸⁴⁷

⁸⁴⁷ « Les pages lacérées », *Le Roman inachevé, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 235.

Sixième partie : L'ébranlement de la croyance : de l'illisible à l'indicible

I. Le rapport Khrouchtchev, un « non-événement » ?

1. Un rapport à la date problématique

« Vint mil neuf cent cinquante-six comme un poignard sur mes paupières » écrit Aragon au détour d'un vers dans l'un des derniers poèmes du *Roman inachevé*, la « Prose du bonheur et d'Elsa »⁸⁴⁸, vers célèbre promu trop souvent au rang de synecdoque emblématique du recueil et qui fait de son année de publication celle de la blessure – blessure des yeux, du regard, de la représentation. L'année est également mise en lumière dans le titre d'un poème de la première section, « Parenthèse 56 », qui fonctionne comme un écho au titre « Classe 17 » que l'on trouve quelques pages plus tôt, insistant au plan formel sur l'effet de millésime, et vient trouer par le retour au présent de l'écriture le flot de l'anamnèse engagée dès l'orée du livre par la rencontre de l'auteur sur le Pont-Neuf avec « Cet enfant toujours effaré/ Le fantôme de [s]a jeunesse »⁸⁴⁹. Le flux de la mémoire scandé par le retour orchestré de la formule métadiscursive « Je me souviens » qui jalonne le premier mouvement du recueil bute ainsi, en pleine évocation de la guerre, sur un obstacle suffisamment conséquent pour l'endiguer temporairement, mais pas assez semble-t-il pour être figuré autrement que de manière digressive, en l'espèce d'une « parenthèse » qui se refermera peu après s'être ouverte, remettant au premier plan le théâtre du conflit meurtrier de 14-18, sur une prose compacte qu'on évoquera ultérieurement. Notons que cette porte qui s'ouvre sur le présent de l'écriture via l'interpolation de 1956 dans le flux de la remémoration reste comme battante, si l'on considère le vers « manquant » à la dernière strophe qui en compte quatre dans un poème par ailleurs composé de six quintils homogènes. L'effet d'inachèvement très sensible de ce finale, alors même que les deux derniers vers s'emploient à rendre compte mais aussi

⁸⁴⁸ « Prose du bonheur et d'Elsa », *Le Roman inachevé, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 259.

⁸⁴⁹ « Sur le Pont Neuf j'ai rencontré... », *Le Roman inachevé, op. cit.*, p. 122.

à tenter de passer outre le calage du poème (« Qu'est-ce que c'est que cette halte surhumaine/ Allez va-z-y la mécanique allez va-z-y la mélodie »), souligne une perturbation aussi soudaine que majeure du rapport au temps. Difficile à ouvrir, cette parenthèse est tout aussi difficile à refermer, et la mention précoce de 1956, bien avant l'heure si l'on s'en tient à la composition chronologique du volume, est loin d'avoir épuisé la question qu'elle pose. De fait, la reprise du « fil conducteur » de la mémoire, avec le retour au thème de la guerre sur le rythme régulier des alexandrins (au poème « La guerre et ce qui s'en suivit »), nécessite force relances programmatiques (« Je me souviens je me souviens de comment tout ça s'est passé »⁸⁵⁰).

Ce dispositif d'une grande complexité trahit d'emblée un rapport au temps présent et notamment à la date de la rédaction, à la fois exhibée et ostensiblement cantonnée à l'espace d'un discours pseudo parenthétique, beaucoup plus problématique que dans le recueil précédent, dont l'arrimage à la circonstance était pleinement assumé, voire crânement revendiqué. Quoique le mouvement de retour sur soi y ait trouvé sa source, le temps de l'écriture comme le souci des luttes présentes balisait en effet le poème, ce qui était clairement lisible à la fois dans le texte (« J'écris ceci en ce matin béni/ Où cette guerre à Genève a fini [...] »⁸⁵¹), dans certains titres (poème XI : « Le 19 juin 1954 », date de l'invasion du Guatemala) et dans la mention finale de la période de rédaction (15 novembre 1953-26 juillet 1954). Or l'année 1956 est, pour le lecteur d'aujourd'hui intéressé au monde communiste, infiniment plus signifiante, plus évocatrice, que celle de 1954 – ce qui n'est pas sans générer erreurs de lecture rétrospectives et interprétations projectives.

a. Rupture ou continuité ?

Il convient avant toute chose de rappeler une évidence : des deux événements majeurs qui marquent pour le militant communiste ce qu'Elsa Triolet qualifiera dans sa préface au *Monument* d'« année terrible »⁸⁵², le rapport Khrouchtchev présenté à l'issue du XXème Congrès du parti communiste de l'Union soviétique (25 février), et

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁵¹ « Pareils à ceux qui s'aiment », *Les Yeux et la mémoire*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁵² Préface au *Monument* (1957) écrite pour les *Œuvres romanesques croisées* (1965).

l'écrasement soviétique du soulèvement hongrois (4 novembre), le recueil de 1956 ne pouvait matériellement intégrer que le premier. Son achevé d'imprimer du 5 novembre lui vaut une publication immédiatement contemporaine de l'invasion des chars soviétiques en Hongrie, d'où une réception immédiate assez réductrice, marquée par les clivages idéologiques, et une lecture duelle qui voit Aragon « exhibé comme exemple ou repoussé comme un trouvère habile égaré dans l'Histoire »⁸⁵³, les deux camps se montrant aussi incapables l'un que l'autre d'entendre ce que dit – mais aussi ce que ne dit pas – le texte. Décevante en tant que telle, cette lecture est aussi un symptôme de l'ambiguïté ou de l'ambivalence d'un recueil qui, s'il ne revêt pas la tonalité violemment dissonante et grinçante du précédent, la diction de la souffrance associée à la croyance semblant désormais autorisée, n'en reste pas moins profondément polysémique voire contradictoire. C'est bien en ce sens dans le droit fil des *Yeux et la mémoire* qu'il faut lire *Le Roman inachevé* et non, comme c'est encore trop souvent le cas, en renvoyant les deux livres dos à dos. Les partisans de cette opposition très schématique ont quelques circonstances atténuantes, Aragon ayant contribué lui-même à une simplification abusive des représentations de ces « frères ennemis »⁸⁵⁴ en faisant du poème de 1954 celui du domaine public, quand celui de 1956 est défini dans le commentaire qui figure sur la jaquette de la collection blanche comme « un roman [...] tiré de la vie de l'auteur » et présenté comme relevant du « domaine privé »⁸⁵⁵.

Or la distinction public/privé reste grossière et ne rend pas compte de la complexité des textes ni de ce qui s'y joue. La question de la croyance, articulée comme à la charnière du privé et du public, informe plus ou moins explicitement les deux recueils, et peut donc à bon droit être posée comme fil conducteur – quand bien même l'accent mis davantage, sans exclusivité pour autant, sur une diction institutionnelle ou sur un rapport

⁸⁵³ Olivier Barbarant, Notice, *OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 1440. Nous renvoyons également à l'étude de Corinne Grenouillet, « La réception du Roman inachevé », in *Aragon 1956*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 5-8 septembre 1991, Suzanne Ravis dir., Publications de l'Université de Provence, 1992, pp. 259-278.

⁸⁵⁴ Selon l'expression de Renate Lance-Otterbein dans sa communication « Le Passage du poème *Les Yeux et la mémoire* au *Roman inachevé*, aspects génétiques », in *Aragon 1956*, *op. cit.*, p. 115.

⁸⁵⁵ L'accent est mis sur la dimension autobiographique en tant qu'elle est conçue comme opposée à la sphère politique, comme en témoigne ce paragraphe du *Prière d'insérer* : « Il s'agissait ici d'éviter les redites : on n'y trouvera pas le côté politique des *Yeux et la Mémoire* ou les heures de la Résistance de *La Diane française* ou du *Musée Grévin*. Le domaine privé, cette fois, l'emporte sur le domaine public. Même si nous traversons deux guerres, et le surréalisme, et bien des pays étrangers. »

plus intime correspond dans l'ensemble au partage du public et du privé établi par Aragon. Il n'en demeure pas moins extrêmement caricatural d'opposer, comme cela a trop souvent été le cas s'agissant de cette constante thématique bien identifiée, protestation d'orthodoxie et protestation de dégrisement. La bataille synecdochique opposant « Salut à toi Parti mon père désormais » à « Vint mil neuf cent cinquante-six comme un poignard sur mes paupières » ne doit pas avoir lieu : elle a tout du miroir aux alouettes voire du « pont-aux-ânes », pour reprendre la formule d'Aragon concernant le déplorable usage fait par le lecteur du « Madame Bovary, c'est moi » de Flaubert. Ou, pour le citer encore, « [c]ommencez par me lire ».

Cette lecture montre que la continuité de l'un à l'autre des recueils est à certains égards manifeste, constat auquel une évidente disparité au plan de la réussite esthétique aussi bien que l'aimantation passionnelle suscitée par la date de publication du *Roman inachevé* a longtemps fait obstacle. *Aragon 1956*, titrait magistralement le colloque consacré au recueil en 1991; or, si l'année 1956 crève l'écran, elle est aussi en partie, de notre point de vue, ce qui *fait écran*. Ce aujourd'hui comme alors, quand la réception immédiate superposait l'invasion des chars soviétiques au poème, induisant un effet de contemporanéité factice propre à susciter une lecture d'infirmité ou de confirmation ; et aujourd'hui comme en 1991, année à l'issue de laquelle fut entérinée à la suite d'un long processus de dislocation la dissolution de l'Union soviétique en tant qu'État fédéral. Le lecteur actuel, conscient de la valeur historique des révélations formulées lors du XXème Congrès du PCUS, qu'Annie Kriegel qualifiera de « gigantesque séisme qui fit vaciller le monde communiste »⁸⁵⁶, lui assigne logiquement un rôle de révélateur de la faillite de l'idéologie communiste, du moins de déclencheur dans ce qu'il percevait comme la fin programmée du régime soviétique, suivant l'analyse qu'en proposait en 1991 précisément François Furet, pour qui « l'interminable enterrement du communisme » avait « commencé avec le rapport Khrouchtchev »⁸⁵⁷. Méfions-nous du potentiel de

⁸⁵⁶ Annie Kriegel, « Le rapport Khrouchtchev et son histoire : pour 300 dollars... », 26 février 1976, in *Le communisme au jour le jour, Chronique du Figaro (1976-1979)*, Hachette, 1979, p. 39.

⁸⁵⁷ François Furet, propos recueillis dans *Le Figaro*, 26 août 1991, cités par Jean-Jacques Becker, « Le Parti communiste français en 1956 », in *Aragon 56, op. cit.*, pp. 69-79. La lecture de Furet est notamment questionnée par Gavin Bowd dans son essai *L'interminable enterrement. Le communisme et les intellectuels français depuis 1956*, Digraphe, 1999.

fixation de ce que Michel Foucault nommait la « cuisson de l'histoire »⁸⁵⁸. Il nous faut ici composer avec la gangue rigide sécrétée après coup par l'historiographie autour des faits, qui informe mais aussi fige définitivement notre perception. On est ici confronté à ce qu'Arlette Farge considère comme le « paradoxe pervers de la présence de l'événement » dans un discours historique trop souvent incapable de le regarder en tant que tel sans l'immobiliser comme « justificateur de ce qui suit »⁸⁵⁹, virtualité seule actualisée donc promue au rang d'unique possible. L'écriture de l'histoire supposant l'ordonnement du chaos, elle balise le temps à partir de quelques jalons majeurs, et étouffe ainsi « ce qui fait désordre, énigme, écart, irrégularité, silence ou murmure, discorde dans le lien entre les choses et les faits, les êtres et les situations sociales ou politiques ». S'il est évidemment impossible au lecteur actuel de faire abstraction de ce qu'il sait, il faut autant que faire se peut lutter contre l'oblitération de la matière éminemment problématique de l'histoire vivante. La réception du rapport Khrouchtchev qui est aujourd'hui la nôtre ne saurait rendre compte de celle de 1956, à la « jonction d'altérités »⁸⁶⁰ de ses récepteurs immédiats, qu'ils soient anticommunistes, non communistes, militants de base ou militants « avertis » comme pouvait l'être Aragon. Si, pour reprendre la formule d'Arlette Farge, il est « difficile de dire quand s'arrête un événement », celui dont il est question n'était de toute évidence pas « arrêté » au moment de la publication du *Roman inachevé*, a fortiori au moment de sa rédaction.

b. Une réception affectée d'une double erreur : 1956... ou ce qui s'ensuivit ?

La lecture qui voudrait que ce recueil soit, par opposition à l'orthodoxie revendiquée du précédent, celui où « Aragon-aux-liens » se « déliait », selon les mots d'Étiemble dans sa préface à la réédition de 1966, témoigne donc d'une double erreur, de perspective et d'interprétation. Erreur de perspective imputable à l'effet d'optique qui superpose à la réalité mouvante et complexe du moment la posture surplombante de la connaissance éclairée, d'une vérité rendue inaltérable par son assise documentaire autant

⁸⁵⁸ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], *Dits et écrits II*, Gallimard, 1994, pp. 136-156.

⁸⁵⁹ Arlette Farge, « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain*, n° 38, 2002, pp. 69-78.

⁸⁶⁰ *Ibid.*

que par le glacis du temps ; erreur d'interprétation dans le sens où la supposée « déliaison » reste douteuse et mérite un examen extrêmement scrupuleux que nous nous proposons de mener en analysant attentivement la production poétique d'Aragon dans ce recueil, avant de la confronter à ses marges. Parce qu'elle induit un horizon d'attente trompeur, l'erreur d'optique est en partie responsable de l'erreur d'interprétation, qui sera abordée dans un second temps.

L'appréciation portée par Étiemble témoigne en partie de cette erreur d'optique, qu'il avoue d'ailleurs très explicitement et assez ingénument, puisqu'il caractérise lui-même sa lecture comme une interprétation pouvant être corroborée *a posteriori* :

*Vous tous en 1956 qui ne vouliez pas voir, en soixante même, vous en souvenez-vous ? ce qu'il nous arrivait de déchiffrer dans La Nuit de Moscou, eh bien, avouez maintenant, après La Mise à mort, avouez que vous aviez tort et qu'Aragon-aux-liens se déliait.*⁸⁶¹

La lecture rétrospective qu'autorise *La Mise à mort*, publiée près de dix ans après *Le Roman inachevé*, vient clairement forcer la compréhension de ce qui, dans le texte, ne figure souvent qu'au stade de signes, de rares auspices à « déchiffrer », pour reprendre le vocable utilisé par Étiemble. On est très loin de l'image du militant censé signer ici une sorte d'autocritique propre à rendre compte du « séisme » de l'année 1956 – pour la simple raison que les « ondes de choc » n'en sont pas encore pleinement appréhendables au moment où Aragon écrit *Le Roman inachevé*.

L'erreur de perspective qui nous voit lire un texte conditionnés par la connaissance de l'œuvre ultérieure ou lestés d'une expertise complaisante acquise après-coup par les chemins inoffensifs d'un savoir purement intellectuel est d'autant plus dommageable s'agissant du *Roman inachevé* qu'en l'état actuel de la recherche génétique, il reste impossible de dater avec toute la précision souhaitée la rédaction des poèmes. Introduisant l'unique repère irrévocable et « officiel », la date d'achèvement d'imprimerie du 5 novembre 1956 offre ainsi un jalon considéré par défaut comme le seul valable, alors qu'il est à bien des égards extrêmement discutable voire postiche puisqu'il amalgame artificiellement temps de la première réception et temps de la création, ce dont une approche scientifique ne peut évidemment se satisfaire. Ayant croisé pour la rédaction de la *Notice* de l'édition

⁸⁶¹ *Le Roman inachevé*, Préface d'Étiemble, Gallimard, coll. Poésie, p. 11.

de la Pléiade les écrits d'Aragon, l'analyse du dossier génétique, les dates de prépublication de certains poèmes et la correspondance d'Elsa Triolet, Olivier Barbarant déplore cette difficulté de reconstituer le contexte de rédaction de bien des poèmes. S'il est aisé d'exclure du temps de l'écriture le soulèvement hongrois comme sa répression, nous l'avons dit, il est plus malaisé d'établir de manière ferme une chronologie fiable sur la période de près de deux ans qui précède la parution, compte tenu de l'état du dossier génétique et du nombre assez modeste de poèmes ayant connu une prépublication, tardive dans la plupart des cas (entre mai et octobre 1956), à l'exception significative des huit premières strophes de « La Nuit de Moscou » (janvier 1955). Une présomption néanmoins : bon nombre des vers du recueil de 1956 ont selon toute vraisemblance été écrits *avant* les révélations du rapport Khrouchtchev. Cette première remarque met en relief, s'il en était encore besoin, le bienfondé de l'exigence fréquemment exprimée par Aragon de « dater [s]es pensées et [s]es écrits », nécessité formulée dans un contexte éminemment politique, quoiqu'implicitement, puisqu'il s'agit de sa postface à la deuxième version des *Communistes*⁸⁶².

Revenons donc de manière plus circonstanciée sur la datation à l'aide du travail scientifique effectué sur la question afin de tenter de formuler, avec la prudence qui s'impose, quelques hypothèses et quelques conclusions provisoires. Les deux études consacrées au dossier génétique dues à Renate Lance-Otterbein et à Léon Robel⁸⁶³ permettent d'envisager une cristallisation du recueil en décembre 1954, à Moscou, lors du Deuxième congrès de l'Union des Écrivains soviétiques, à l'occasion conjointe d'une relecture/traduction de Pouchkine et des réflexions ou du trouble générés par ce rassemblement – sans qu'on puisse définitivement écarter la possibilité que certains poèmes lui soient antérieurs, donc contemporains de la rédaction des *Yeux et la mémoire*. La consultation de la correspondance d'Elsa Triolet fait quant à elle état de deux « salves d'écriture » majeures, l'une conséquente, à l'hiver 1955-1956, qui l'amène à annoncer à Lili Brik le 8 mars 1956 un prochain envoi du « nouveau poème d'Aragocho », avec la

⁸⁶² La Fin du 'Monde réel', *op. cit.*, p. 624.

⁸⁶³ Renate Lance-Otterbein, « Le Passage du poème *Les Yeux et la mémoire* au *Roman inachevé*, aspects génétiques », dans Suzanne Ravis (dir.), *Aragon 1956*, *op. cit.*, pp. 115-132 ; Léon Robel, « Aragon et Pouchkine : de la genèse du *Roman inachevé* », *RCAT*, n°3, 1991, pp. 12-35.

formule elliptique « cela aussi est écrit avec son sang »⁸⁶⁴, et une seconde au plus fort de l'été 1956. Si l'on en croit Renate Lance-Otterbein, les vers correspondant à la future section I, hormis le poème « *Sur le Pont-Neuf j'ai rencontré...* », et ceux du début de la future section II auraient été écrits dès la fin de 1954, ce qui comprend entre autres des poèmes comme « Une respiration profonde », « Le Téméraire », « Parenthèse 56 » (encore dépourvu de son titre ajouté à la main ultérieurement sur la dactylographie), la première des trois proses « paniques » ainsi que le poème qui lui succède immédiatement... textes marqués par des accents souvent désabusés et une tonalité fréquemment douloureuse voire crépusculaire, ce qu'un survol rapide, avant une étude de détail ultérieure, permet d'établir : contraint à « chanter jusqu'au bout dans le ciel glacé »⁸⁶⁵, le poète évoque de manière allusive « sa propre tragédie »⁸⁶⁶ et, alors même que son activité d'écrivain fait de lui « ce bœuf qu'on expose à l'étal »⁸⁶⁷, il assimile son vers à un « sanglot »⁸⁶⁸ nécessairement incompris, comme le sera son martyre, ceux à qui il fait don de son sang le prenant pour de l'eau. « Gisant noir »⁸⁶⁹ au corps offert aux maraudeurs et aux détrousseurs, au moins sait-il cacher sa souffrance afin de « ne pas crier »⁸⁷⁰, la parant plus volontiers de « l'écho mort »⁸⁷¹ des rimes, propre à donner ce « mouvement » « qui ressemble à l'ahan dernier sur la croix »⁸⁷². L'idée que vient donc accrédi-ter une présomption de rédaction précoce de cette section suivie d'une production massivement étagée au fil de l'hiver 1955, c'est le caractère paradoxal de *non-événement* du rapport Khrouchtchev pour Aragon, au sens où la diction de « l'habituelle

⁸⁶⁴ Elsa Triolet-Lili Brik, *Correspondance (1921-1970)*, Gallimard, 2000, lettres des 11, 20 et 23 septembre 1955, pp. 515-520.

⁸⁶⁵ « Parenthèse 56 », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ « La Beauté du diable », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁶⁸ *Ibid.*

⁸⁶⁹ « Le Téméraire », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 134.

⁸⁷² *Ibid.*

violence »⁸⁷³, de la « douleur »⁸⁷⁴ et de « l'amertume »⁸⁷⁵ n'aura pas eu à attendre le coup de tonnerre du printemps 1956 pour se frayer un chemin dans ses poèmes.

2. Le XXe Congrès, « événement paradoxal » pour Aragon

Ainsi, s'il est illusoire de lire *Le Roman inachevé* en traquant les stigmates laissés par le dévoilement à caractère apocalyptique du rapport, sorte de « révélation négative » pour le militant communiste, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, de « révélation » pour Aragon en 1956 : il savait déjà. Le recueil ne peut donc restituer, si ce n'est de manière amortie et étouffée, la dimension d'effraction temporelle propre à l'événement. Le faisceau de preuves de plus en plus lourdes quant à la réalité monstrueuse du régime stalinien échelonnées depuis le tournant des années 50 avait vraisemblablement permis au couple de se forger une représentation assez nette du dévoilement de l'utopie incarné par le stalinisme, partisan et pionnier de la réalisation du socialisme dans un seul pays – représentation que les premières libérations des goulags fin 1953 comme la révision du procès Rajk au printemps 1954 n'ont pu que confirmer. Cette révision dénude rétroactivement, dans un chassé-croisé grinçant, la dimension de mascarade funeste du procès Slansky à peine un an et demi plus tôt, dont la nouvelle de la pendaison avait suscité chez Aragon, doit-on le rappeler, une perte de connaissance suivie d'amnésie. C'est ainsi, d'un procès à l'autre, à rebours, par-delà les ans jusqu'aux grandes purges de 1936, une sorte d'effet-domino tragique que déclenche la relecture dessillée, nécessairement épouvantée, de près de trente ans de stalinisme. La réhabilitation de Primakov, en 1956⁸⁷⁶, clôtüre les questions encore en suspens. Cette anamnèse est une catabase ; et la condamnation au secret participe de l'enfer, comme ne manquait pas de le souligner *Les Yeux et la mémoire* dont le poème « Que la vie en vaut la peine » au titre en forme de dénégation évoquait déjà « ce qu'on a pensé souffert les idées folles/ Sans pouvoir soulager d'une insulte ou d'un cri/ Cet enfer »⁸⁷⁷. 1956 ne peut en ce sens être

⁸⁷³ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 146.

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ « Une respiration profonde », p. 128.

⁸⁷⁶ Aragon mentionne l'information dans *L'Œuvre poétique, OP*, tome VII, p. 371.

⁸⁷⁷ « Que la vie en vaut la peine », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 7.

pour Aragon qu'un « aboutissement », pour reprendre la formule de Pierre Daix⁸⁷⁸, et il faut encore une fois insister sur la filiation entre le recueil publié en octobre 1954 et celui paru en novembre 1956.

Un poème présent dans le dossier génétique du Fonds Triolet Aragon, figurant sur le bloc-notes bleu de fabrication soviétique utilisé par l'auteur pour ses essais de traduction de Pouchkine et les premiers poèmes écrits à Moscou en décembre 1954, corrobore l'hypothèse d'une prise de conscience antérieure aux révélations de 1956. Ce texte inédit a été offert à la lecture des non spécialistes par Olivier Barbarant dans l'édition de la Pléiade, et nous en donnons ici la première strophe. Remarquons que le « donc » du premier vers a valeur de marqueur du constat fait par le croyant en proie à la désillusion, dont il entérine le dégrisement :

*L'histoire donc passe par cette ornière
L'humanité la suit en gémissant
La côte est dure et n'est pas la dernière
Ce sang hélas n'est pas le dernier sang
Nous aurons cru marcher dans la lumière
Or l'ombre est là qui double le passant
Et l'on y meurt de la mort coutumière
Ce sang hélas n'est pas le dernier sang⁸⁷⁹*

Qu'on est loin de l'Histoire nécessairement positive mise en scène dans « Comment l'eau devint claire » ! Le futur antérieur (« nous aurons cru ») indique un temps révolu, tandis que le retour du vers « Ce sang hélas n'est pas le dernier sang », complété à la strophe suivante par la mention « Celui qui tombe et que l'on abandonne/ Frère mon frère il n'est pas le dernier », ce vers étant lui aussi répété deux fois, peut évoquer aussi bien, par l'insistance sur la révocation de l'idée de « dernier », la désolation d'une Histoire absurdemment cyclique condamnant l'humanité à d'éternels gémissements que l'idée d'une lutte à poursuivre en dépit des aléas du chemin, au-delà de l'« ornière », en gravissant courageusement cette « côte » et en se préparant à affronter les suivantes. Cette seconde interprétation correspond à une certaine propension du communisme à historiciser et « métaboliser les défaites », pour reprendre la formule d'Enzo Traverso

⁸⁷⁸ Pierre Daix, « Aragon entre le dégel et le Parti », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 219.

⁸⁷⁹ Aragon, *OPC*, vol. II, *op. cit.*, *En marge du « Roman inachevé »*, Ébauches et textes écartés, p. 269.

dans son analyse de la faculté des révolutions à nier leur dimension tragique. Selon lui en effet,

*la dialectique marxiste de la défaite prenait presque la forme d'une théodicée séculière : le bien pouvait naître du mal ; la victoire finale résultait d'un enchaînement de défaites.*⁸⁸⁰

Quoi qu'il en soit, que l'ornière soit une épreuve transitoire ou non, le retour du sang, s'agissant vraisemblablement du sang versé dans les rangs mêmes des communistes, dit la réalité d'un système qui se dévore lui-même. Il n'est pas anodin que le contexte de rédaction de ce poème comme de l'essentiel de ceux qui figureront ultérieurement dans la première section du *Roman inachevé*, le Deuxième Congrès de l'Union des Écrivains soviétiques, fin 1954 (le premier ayant eu lieu vingt ans plus tôt), ait été selon Pierre Daix le théâtre de révélations quant au martyrologue des écrivains soviétiques sous le régime de Staline, Daix évoquant « les assassinats tout court et les assassinats littéraires »⁸⁸¹. La mention du « sang » y fait probablement référence. Le sang est repris dans la deuxième strophe, pour un constat qui révoque l'économie rémunératrice du sacrifice mise en place depuis la Résistance autour du martyr : « Mais le sang pur qui la route jalonne/ Le sang versé n'est utile à personne ». Répandu non par les ennemis de la cause mais par ceux-là mêmes qui font profession de la défendre, ce sang est bien celui de victimes immolées injustement (il est pur) et en vain (il n'est utile à personne).

S'exprime ici avec force le désespoir de l'auteur à l'égard du sort fait à ces « frères » tombés et abandonnés, comparés au « cheval » qui « trébuche et se couronne », image proche de celle qu'Aragon reprendra pour lui-même avec davantage de réussite esthétique dans le poème « Parenthèse 56 », et qui débouche dans ce texte écarté du recueil sur la vision violemment dégradée, effroyable, de la bête « que le crochet traîne vers le charnier »⁸⁸². Le caractère litannique du poème (retour d'un vers avec effet de refrain, cadence absolument régulière des décasyllabes) le rapproche de la facture formelle globalement étriquée des *Yeux et la mémoire*, tandis que la mention de la « mort

⁸⁸⁰ Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX^e-XXI^e siècle)*, Éditions La Découverte, 2016, p. 69.

⁸⁸¹ « Aragon entre le dégel et le Parti », *Aragon 1956, op. cit.*, p. 221.

⁸⁸² *Op. cit.*, p. 269.

coutumière » amorce une réflexion dont la fortune est évidente dans la première prose qui fera de la vie, avec sa « mise en pièces coutumière »⁸⁸³, une épreuve équivalente à celle de la guerre. C'est, significativement, dans « Parenthèse 56 » que percera cet aveu désabusé, d'abord refoulé avant d'être libéré dans la prose, dans une dramatisation évidente des difficultés de la parole.

La rédaction vraisemblablement assez précoce de ce poème écarté de la publication nous confirme dans l'idée que la prise de conscience d'Aragon n'aura pas attendu le rapport Khrouchtchev et sa restitution problématique par le PCF, et contredit la partition binaire entre deux recueils étanches et antithétiques. Dès 1954, dans les marges d'une parole assurée et univoque, quelque chose de l'ordre de l'aveu a bien cherché à se dire, quand bien même il s'est longtemps agi d'exhiber un silence, ce que résume assez bien ce vers des *Yeux et la mémoire* : « Ce que je garde en moi je l'étouffe et le tue »⁸⁸⁴.

3. La parole avortée

La difficulté à « dire » est au cœur de cette esquisse et semble très justement être la cause de l'avortement du poème. Si la réalité du sang versé paraît, quoique de manière allusive et métaphorique, parvenir à se frayer un chemin dans le texte, en contrepoint du constat de « l'ornière » dans laquelle l'histoire s'est enlisée, pour un temps ou davantage, les enjeux liés au *dire* excèdent visiblement les capacités d'un poème dont ils sont de toute évidence l'argument mais aussi le fond à ce point nodal ou névralgique qu'ils lui sont fatals :

*Du moins du moins nous aurons su le dire
Comme jamais nul avant nous ne l'a dit
Vous qui couvrez de vos raisons d'empire
La loi que font le meurtre et l'incendie
On ne vous a jamais entendu dire
Vous qui vivez dans l'oubli des martyrs
Et de quel droit viendriez-vous nous dire*⁸⁸⁵

⁸⁸³ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 148.

⁸⁸⁴ « Les Vêpres interrompues », *Les Yeux et la mémoire, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁸⁵ *Op. cit.*, p. 269.

Le recours au pronom « le » comme complément traduit bien les embarras du locuteur, tout comme l'usage intransitif du verbe « dire », pris dans son acception absolue, fait songer au verbe « parler » dont on sait que, dépourvu de complément d'objet direct, il peut aisément signifier « avouer ». En tout état de cause, aucun complément transitif explicite au verbe dire ne semble ici possible, ni dans un camp ni dans l'autre. La sortie du silence, thématifiée comme on ne peut plus laborieuse dans cette esquisse, reste encore prisonnière de la distribution stérile des rôles observée dans *Les Yeux et la mémoire*, avec la mise en scène de l'antagonisme typique « vous »/ « nous », la mention des martyrs étant supposée clore le débat et trancher quant à la justesse de la cause. Or on a vu deux strophes plus haut que le martyr même avait été dévoyé par les acteurs de l'idéal, transformés à l'égal des tenants du camp impérialiste en « fabricants de morts », les multiples assassinats perpétrés par le régime ne pouvant plus bénéficier de la caution de l'intérêt suprême du socialisme. Ce sont là désormais morts en série, démonétisés. Plus grave encore peut-être, l'effondrement symbolique consécutif à la prise de conscience de la trahison de l'idéal vient rétroactivement anéantir la valeur des sacrifices antérieurs consentis au nom d'un *credo* maintenant souillé par les purges, faisant brutalement chuter le cours du don consenti par ces « morts glorieux ». Le retour ânonnant sur l'oubli des martyrs et sur « la loi que font le meurtre et l'incendie », censé délégitimer le camp des adversaires, n'en est donc que plus problématique et insatisfaisant. Le « dire » ne semble ici autorisé que dans la valorisation du mérite lié au témoignage, même vide, tout droit de réponse étant exclu. Sans doute faudrait-il pouvoir *dire* sans que quiconque n'appartenant pas à la communauté blessée ait rien à *dire* – un aveu sans sanction, en quelque sorte. Manière de confession blanche, dévitalisée, qui réfuterait toute conséquence dans le réel. On peut également imaginer que le poème tourne court par manque de conformité de la réalité publique du *dire* aux anticipations d'Aragon, le silence demeurant de mise en France quant aux révélations douloureuses exprimées par certaines instances soviétiques, ce que la réception par le PCF des informations divulguées lors du XXe Congrès du PCUS confirmera.

Dans cette pathétique ébauche, profondément insuffisante au niveau esthétique comme éthique, on a au fond le sentiment que l'avortement de l'histoire induit l'avortement de la poésie, l'ornière se transposant au plan formel dans le « calage » du texte. C'est un écueil dont *Le Roman inachevé* sortira par le haut, passant magistralement

de la parole empêchée à une thématization souvent pathétique, au sens noble du terme cette fois, de cet empêchement. Un poème présenté comme une « tentative », lui aussi avorté, se rattache plus explicitement que cette esquisse écartée à la circonstance propre du Deuxième Congrès de l'Union des Écrivains soviétiques, dont il prétend rendre compte : il s'agit de « La Nuit de Moscou », pour ses huit premières strophes (qui avaient été prépubliées en janvier 1955 dans *Les Lettres françaises*). Aragon l'évoque en effet en même temps que le rassemblement dans ce qu'il présente comme un « Post-scriptum » à son « Petit essai en marge du Deuxième congrès des Écrivains soviétiques », publié dans *Littératures soviétiques* en novembre 1955, affirmant de manière oblique et elliptique : « Naturellement, je savais bien que ce Congrès était une occasion, un prétexte, une façon pour moi de faire le point de bien des choses »⁸⁸⁶. La relégation en post-scriptum et les multiples modalisateurs de cette phrase illustrent bien la réticence à une diction directe, comme si montrer que l'on pense quelque chose à part soi était tout le chemin que le locuteur peut s'autoriser. Il fait allusion aux premières strophes de « La Nuit de Moscou » dans les termes suivants : « Le Deuxième Congrès des Écrivains Soviétiques de Décembre 1954, j'avais l'idée de le décrire, j'avais même commencé la chose en vers, imaginez-vous, comme on peut en voir trace dans *Les Lettres françaises* où une première version du *Petit essai* a paru. » Envisagé au départ comme un « portique aux *Littératures soviétiques* »⁸⁸⁷ puisqu'il portait comme double titre « La Nuit de Moscou/ Introduction à un petit essai sur le Deuxième Congrès des Écrivains soviétiques » avec la mention « Fragment d'un poème en cours d'écriture », le poème est ici plaisamment introduit comme une tentative de « description en vers » du Congrès, et présenté comme le fruit d'une ambition un peu improbable (« imaginez-vous »). Dans l'édition des *Lettres françaises* en date du 13 janvier 1955, il était accompagné d'un texte d'Aragon intitulé « Commentaire » faisant le pont entre la flânerie nocturne et l'histoire commune du poète et de la ville, le paysage urbain devenant ainsi espace politique. Les huit premières strophes de ce qui portera toujours dans le recueil le titre « La Nuit de Moscou » ne sont qu'un « commencement », Aragon le précise, début avorté alors même qu'est pointé explicitement l'objectif, même vague, même allusif, de « faire le point de bien des

⁸⁸⁶ Aragon, « Petit essai en marge du Deuxième Congrès des Écrivains soviétiques », XII. Post-scriptum, in *Littératures soviétiques*, Denoël, 1955, p. 235.

⁸⁸⁷ Selon la formule d'Olivier Barbarant, in *L'Opéra de la personne : le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon, des Yeux et la mémoire* (1954) à *Les Poètes* (1960), *op. cit.*, p. 263.

choses », dont le Congrès est selon l'auteur un « prétexte ». Or la version définitive de ce poème est particulièrement intéressante, puisqu'au-delà des strophes initiales consacrées à la déambulation élégiaque dans une ville aimée que sa croissance titanesque a rendue méconnaissable, la flânerie tourne court pour laisser place, après un blanc conséquent figuré matériellement via un signe typographique par Aragon sur le manuscrit afin de s'assurer que l'éditeur le respectât, à un retour réflexif sur les dangers de l'utopie, la promenade originelle se dégradant en errance, puis en erreur, avant une déconcertante apothéose finale. Capital pour la compréhension du cheminement d'Aragon en ce qu'il matérialise clairement dans son mouvement le retournement dysphorique, suggérant dans la chair même du texte la césure par-delà une ligne de rupture entre un *avant* et un *après*, « La Nuit de Moscou » fera l'objet d'une analyse approfondie destinée à circonscrire plus précisément la portée exacte de ce qui effectivement s'y dit, ou s'y tait.

Emblématique est d'ores et déjà la dramatisation du silence dont le poème fait preuve sur le plan formel via le blanc marqué dans le texte, à distinguer des lignes de pointillés héritées de Pouchkine utilisées ailleurs dans le recueil pour signaler la suppression ou la lacération. Marque typographique à bas bruit, la lacune de ce blanc requiert de la part du récepteur un œil plus attentif, plus prévenant, une scrutation dont seul est capable le lecteur sachant se passer de panneaux signalétiques. C'est en ce sens l'équivalent au plan visuel de l'auscultation réclamée par Aragon dans ses *Entretiens avec Francis Crémieux* quand, revenant sur le vers « Le bonheur existe et j'y crois », il fait le constat suivant :

Le bonheur existe et j'y crois, *et je ne m'en dédis pas. Mais, cependant, ce vers écrit en 1956, songez-y, est une protestation avant tout, un cri de la douleur contre ce qui menace et massacre le bonheur. Comment ne l'entendrait-on pas ?*⁸⁸⁸

Il faut pour *l'entendre* se souvenir que « qui parle de bonheur a souvent les yeux tristes »⁸⁸⁹. Il faut aussi lire entre les lignes, déchiffrer jusqu'aux silences du discours. Ce blanc figure probablement la trace laissée en creux dans le poème par la découverte traumatique de l'ampleur du naufrage de l'idéal, seul « reste » textuel de ce que nous

⁸⁸⁸ Aragon, *Entretiens avec Francis Crémieux*, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁸⁹ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 256.

avons avec un aplomb provocateur thématisé comme *non-événement* pour Aragon, le potentiel d'effraction propre à l'événement ayant été selon nous partiellement absorbé par des signes avant-coureurs trop nombreux pour ne pas en éradiquer l'effet de surprise.

4. Au piège de l'indicible : la responsabilité du PCF

Faisant office, pour un esprit averti, de confirmation plus que d'événement *stricto sensu*, le XXe Congrès du PCUS n'en dit pas moins quelque chose, quand bien même il ne ferait qu'entériner des soupçons préexistants – et ce *dire* est de l'ordre de la blessure infligée à la représentation antérieure puisqu'il agit « comme un poignard sur [les] paupières »⁸⁹⁰.

Or c'est précisément ce *dire* qui va être, quant à lui, presque entièrement *soufflé* par la réception qu'en construit le PCF. La métabolisation minorante qui ravale le rapport Khrouchtchev au niveau de la péripétie anecdotique condamne en effet irrémédiablement le phénomène au statut de *non-événement*, sur le mode infiniment pervers cette fois de la dénégation élevée au rang de pratique institutionnelle. Du sentiment qui pouvait être celui de certains communistes bien informés que « ce n'était pas neuf », on passe ainsi à la posture beaucoup plus grave qui consiste à prétendre, ce à l'encontre même des conclusions soviétiques, qu'« il ne s'est rien passé », faisant de la sorte se refermer sur les militants le piège de l'indicible. Jeannine Verdès-Leroux restitue la diversité des réactions des communistes au moment de la divulgation du rapport Khrouchtchev, désespoir évidemment mais aussi euphorie, certains en ayant conçu un « soulagement formidable » lié d'une part au sentiment de « sortir d'un tunnel » consécutif à la compréhension de ce qui se passait, d'autre part à la perspective de voir l'Histoire « se remettre sur ses rails »⁸⁹¹. Mais la position adoptée par le PCF équivaut à un *statu quo ante*, alors même que la remise en question émanait du cœur du système et aurait pu déboucher sur une publication officielle considérée à la fois comme « une nécessité et une autorisation de penser l'impensable », ce qui aurait permis de faire accéder le dévoilement, quand bien même il ne faisait que confirmer les pressentiments que chacun

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁹¹ Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du Parti*, *op. cit.*, p. 427.

nourrissait à part soi, au rang d'événement indispensable à une « levée déchirante de la forclusion »⁸⁹². Événement paradoxal en soi car intrinsèquement très pauvre en action, agissant comme chambre d'enregistrement de faits antérieurs qu'il fait connaître hors du cercle on ne peut plus secret du pouvoir personnel, le rapport Khrouchtchev en a néanmoins la spécificité sur le plan temporel dans la mesure où il introduit une « rupture d'intelligibilité »⁸⁹³ avec ce qui précède – l'on retrouve ici l'effet de sécession qui disqualifie toute analyse de la nature spécifique de l'événement à partir des anciens paradigmes qu'il remet nécessairement en question, qu'il force à penser à de nouveaux frais. C'est cet aspect qui amène Gilles Deleuze à considérer que l'événement est par essence « problématique et problématisant »⁸⁹⁴. Le XXe Congrès du PCUS et les conclusions auxquelles il parvient satisfont pleinement à cette définition. Révélant au grand jour « ce qui n'a pas été vécu à sa date par le militant »⁸⁹⁵, d'où une obligation pour ce dernier d'opérer une sorte de rattrapage brutal d'un *arriéré* événementiel aussi conséquent que douloureux, le XXe Congrès aurait pu permettre une assimilation différée de tout ce qui avait été oblitéré jusque-là, en concentrant sur sa date, combinées, les forces de rupture propres à chacun des crimes perpétrés par Staline par rapport au cadre de référence du communisme, qu'il aurait ainsi amené à réviser. Sa puissance déflagratrice, mais aussi créatrice, était en toute logique absolue. C'est cette relance de l'Histoire par l'événement, cette « problématisation », pour reprendre la terminologie employée par Deleuze, que le Parti communiste français refuse d'accepter. Faisant pression sur le PCUS tout le printemps 1956 pour que le rapport ne soit pas officiellement publié, insistant pour minimiser les critiques à l'égard de Staline, arguant de la « situation intenable »⁸⁹⁶ dans laquelle les soviétiques mettent les communistes français, la direction du PCF louvoie jusqu'à formuler en juillet 1956 sa propre version, officielle, extrêmement expurgée, du texte. *Crimes, torture, aveux* y sont notamment remplacés par une formule abstraite faisant état de « *graves atteintes à la légalité soviétique* ». Le Congrès du Havre (18 au

⁸⁹² Geneviève Mouillaud-Fraisse, « 1956 ou l'indicible dans le *Roman inachevé* », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 170.

⁸⁹³ Alban Bensa et Eric Fassin, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, pp. 5-20.

⁸⁹⁴ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969, p. 69.

⁸⁹⁵ Selon la formule de Geneviève Mouillaud-Fraisse, *op. cit.*, p. 175.

⁸⁹⁶ Etienne Fajon, *Ma vie s'appelle Liberté*, Robert Laffont, 1976, p. 230. Cité par Jean-Jacques Becker, « Le Parti communiste français en 1956 », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 74.

21 juillet 1956) peut ainsi conclure à la consolidation de la « situation politique intérieure de l'URSS », à la « supériorité du système socialiste sur le système capitaliste »⁸⁹⁷, à la « certitude » de la justesse de « la voie choisie en 1920 à l'appel de Lénine »⁸⁹⁸, l'essentiel du rapport Khrouchtchev étant concentré dans quelques pages intitulées *À propos du culte de la personnalité* imputant les « fautes de Staline »⁸⁹⁹ aux circonstances historiques et stipulant qu'elles n'ôtaient rien à ses « mérites », qui demeuraient quant à eux « exceptionnels »⁹⁰⁰. Dans l'intervalle, le 6 juin, le document intégral aura été publié dans les colonnes du journal *Le Monde*, et ce n'est qu'en 1982 que le PCF cessera de parler de « rapport attribué à Khrouchtchev » pour reconnaître la véracité de ce texte. Nous suivons l'analyse décisive de Geneviève Mouillaud-Fraisse quand elle conclut de ce tour de passe-passe visant à neutraliser l'effet de l'événement « qu'à l'impossibilité de savoir ce qu'on sait s'est substitué un paradoxe cette fois ressenti et exprimé : impossibilité de ne pas savoir, impossibilité d'en faire état. À l'impensable s'est substitué l'indicible ».⁹⁰¹

Le rappel du trucage inouï imposé par l'organisme même dont se soutient le militant nous semblait indispensable pour éclairer le contexte de rédaction du *Roman inachevé* et expliquer, sinon justifier, qu'à bien des égards le recueil de 1956 semble buter sur le silence, rester prisonnier de l'indicible, ce vraisemblablement encore davantage pour les poèmes écrits *après* l'étouffement des révélations du XXe Congrès du PCUS par le PCF qu'*avant*. La posture autoritaire de Thorez, alignement ou exclusion, campe clairement les enjeux⁹⁰². Mise en avant par les partisans de l'étouffement du rapport, la volonté de ne pas « donner raison, *a posteriori*, à tous ceux qui d'une façon ou d'une autre, combattirent le communisme »⁹⁰³ mais aussi de ne pas compromettre ce qu'ils

⁸⁹⁷ « Pour un avenir de progrès social, de paix et de grandeur nationale », rapport de Maurice Thorez, in *Cahiers du Communisme*, n° spécial, juillet-août 1956, p. 25. Cité par Jean-Jacques Becker, « Le Parti communiste français en 1956 », *ibid.*, p. 74.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁰¹ G. Mouillaud-Fraisse, « 1956 ou l'indicible dans le *Roman inachevé* », *op. cit.*, p. 170.

⁹⁰² À l'égard de tous ceux qui contesteraient la position prise, Thorez affirme : « nous prendrons la liberté de les mettre hors du parti » ; cité par Jean-Jacques Becker, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁰³ Roger Martelli, *Communisme français. Histoire sincère du PCF (1920-1984)*, Éditions sociales, 1984, p. 160 ; cité par Jean-Jacques Becker, *op. cit.*, p. 160.

veulent continuer à considérer à titre personnel et collectif comme son avenir glorieux fonctionne comme impératif catégorique, annihilant toute diction comme toute reconnaissance effective de la réalité. Indépendamment des considérations stratégiques liées aux conséquences dans le camp ennemi d'une publicité faite au rapport Khrouchtchev, le refus de prendre en compte et d'assimiler pour soi sa dimension problématisante, donc de revenir sur le paradigme antérieur, témoigne du déni dans lequel l'essentiel du parti communiste reste plongé. Le constat de verrouillage du discours et de dénégation de la dimension propre à l'événement sont ainsi au cœur du verdict sans appel d'Aimé Césaire sur le XVI^e congrès du PCF, qui motive sa démission :

*Au Havre, nous n'avons vu qu'entêtement dans l'erreur, persévérance dans le mensonge, absurde prétention de ne s'être jamais trompé, bref chez des pontifes plus que jamais pontifiants, une incapacité sénile à se déprendre de soi-même pour se hausser au niveau de l'événement et toutes les ruses puériles d'un orgueil sacerdotal aux abois.*⁹⁰⁴

Présentée par Césaire comme une combinaison de sénilité et de puérité, donc de gâtisme et de caprices, l'attitude des dirigeants du PCF témoigne d'une incapacité totale à atteindre un rapport adulte avec un réel rétif à se conformer à des illusions auxquelles ils ne sauraient renoncer car elles se sont amalgamées à leur être – ce dont témoigne la formule « se déprendre de soi-même ». Dogmatisme d'autant plus suffisant qu'il est défensif, enfermement solipsiste dans l'erreur : sur le plan de la parole officielle, le rapport Khrouchtchev se solde bien en France par une colossale régression. C'est donc aussi à l'aune de cette régression paradoxale qu'il faut lire *Le Roman inachevé*, recueil nécessairement complexe, et non en lui surimposant des « révélations » qui n'avaient pas encore eu lieu au moment de la rédaction des poèmes ou, pire peut-être, avaient été niées.

⁹⁰⁴ Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, 1956, p. 7.

II. Défense de l'indicible : une position ambivalente

1. La hantise de l'aveu

La hantise de l'aveu qui parcourt certains poèmes du *Roman inachevé* et nourrira de manière plus massive encore l'œuvre ultérieure ne peut qu'être largement amplifiée par ce piège du non-dit dans lequel l'organisme qui le porte enferme le militant qui ne veut ou ne peut s'en désolidariser. S'agissant d'Aragon, ce secret à conserver sur ce qui ronge sous peine de détruire ce qui soutient consonne, cela a été maintes fois souligné, avec l'expérience des « vingt années de généalogie forclosée »⁹⁰⁵. Si l'on ne peut avouer, c'est que « l'aveu ressemble au crime »⁹⁰⁶. Cette formule de l'auteur à la fin du poème « Le Téméraire » signifie sans doute qu'avouer n'engage pas uniquement le locuteur et reviendrait à trahir ce qui lui est plus cher que tout, qu'il s'agisse de la mère ou de la communauté de croyants. Geneviève Mouillaud-Fraisse peut ainsi pointer la structure commune aux deux silences, celui de l'adolescence et celui de l'âge mur, mettant en évidence « la nécessité de soutenir par votre non-savoir l'indicible de l'organisme qui vous porte »⁹⁰⁷.

Cette interprétation est d'autant plus convaincante que « Le Téméraire » semble conjointre « l'enfer » du vaincu « au soir de la bataille », image dans laquelle on peut aisément lire la désillusion politique, à un retour sur l'enfance et ses secrets, avec l'évocation explicite des souffrances de la mère dont l'enfant a conscience sans pour autant parvenir à en parler (« J'aurais voulu le dire et ne savais comment »), se contentant de « cacher toute sa vie en [s]a poitrine/ Ce diamant des pleurs que l'on n'imite pas »⁹⁰⁸. La similitude du mutisme attendu dans un cas comme dans l'autre unifie *a posteriori* douleurs de l'histoire personnelle et de l'Histoire du siècle, le poète se prévalant de sa capacité à endurer la souffrance dans un alexandrin qui anticipe sur ce que dira presque

⁹⁰⁵ Geneviève Mouillaud-Fraisse, « 1956 ou l'indicible dans le *Roman inachevé* », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 172.

⁹⁰⁶ « Le Téméraire », *op. cit.*, p. 134.

⁹⁰⁷ Geneviève Mouillaud-Fraisse, *op. cit.*, p. 172.

⁹⁰⁸ « Le Téméraire », *op. cit.*, p. 132-133.

mot pour mot « La Valse des adieux » : « Et quand on me fait mal je sais ne pas crier »⁹⁰⁹. Nous revient également en mémoire l'image empruntée à Plutarque du renard rongeur le cœur de l'enfant qui l'a caché sous sa chemise, et souffre en silence pour ne pas dévoiler la honte liée à sa faute, figure qui traverse toute l'œuvre d'Aragon et était encore présente dans *Les Yeux et la mémoire*⁹¹⁰.

Les pleurs cachés comme le cri étouffé ont une parenté indéniable avec le sanglot, qui revient deux fois dans le poème. Le cri étant perçu comme manifestation excessive, inconvenante, de la douleur, le sanglot en est quant à lui une modalité d'expression paradoxale puisqu'il est ce qui fait s'étrangler la parole, ce qui permet de communiquer la souffrance sans en dire expressément la cause, donc en préservant l'indicible. Nathalie Piégay peut ainsi pointer la valeur critique du sanglot, « interrogation sur ce que peut la poésie ». À la fois en-deçà et au-delà des mots, il fonctionne comme force infra-langagière permettant de faire passer « ce point où la souffrance se replie sur elle-même dans l'incompréhension »⁹¹¹. Dans un registre proche, le « murmure » et le « râle » sont autant de termes utilisés par Aragon pour qualifier une parole dans laquelle la teneur du message délivré est d'emblée affectée d'une sorte de brouillage tandis qu'*a contrario* son expressivité est décuplée. Les effets pathétiques de ce phénomène sont encore accrus par la mise en scène de la réception de cette parole, présentée comme importune ou anachronique (« Gémir c'est démodé comme les loups-garous/ Il nous faut de l'abstrait et du métaphysique »⁹¹²), dans un vers où l'on entend comme un écho parodique de « La mort du loup » de Vigny (« Gémir pleurer prier est également lâche »).

De fait, le jeu roué du locuteur avec un destinataire introuvable, qu'il convoque d'abord (« Pourrai-je murmurer mon histoire farouche/ À qui les mots derniers où mon souffle décroît ») avant de l'utiliser comme instrument de disqualification de sa propre

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 133. « La Valse des adieux », publié initialement dans *Les Lettres françaises*, n°1455, 11 octobre 1972, repris in *OR*, tome V, *op. cit.*, pp. 897-909, p. 909 pour la citation : « Mais si vous voulez qu'en une chose au moins je me vante, je vous dirai que, de cette vie gâchée qui fut la mienne, je garde pourtant un sujet d'orgueil : j'ai appris quand j'ai mal à ne pas crier. »

⁹¹⁰ « Que la vie en vaut la peine », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 7. Pour un inventaire des occurrences de cette image dans l'œuvre d'Aragon, cf. dans ce travail la deuxième partie « Du doute au prophétisme, un chemin original », sous-chapitre « La contrebande du malheur personnel ».

⁹¹¹ Nathalie Piégay-Gros, « Le Pathétique ou le chant des sanglots », *Aragon et la chanson. La Romance inachevée*, Textuel, Paris, 2007, p. 118.

⁹¹² « Le Téméraire », *op. cit.*, p. 134.

parole compte tenu du supposé manque d'intérêt du « client » pour les « sanglots » offerts (« J'ai des sanglots En voulez-vous [...] / Le client ça ne répond pas à ses besoins ») lui permet de projeter à l'intérieur même du discours de l'aveu un auditeur réticent, propre au fond à justifier le silence :

*Le siècle veut dormir et rêver à sa roue
Donnez-lui le concert atonal de l'oubli
Mettez vos souvenirs à pourrir dans un trou*⁹¹³

L'ambivalence prime à l'égard du destinataire : si la confiance peut être présentée comme difficile parce que non attendue, non désirée, elle est aussi à maintes reprises couplée à la crainte d'une mise à nu, occasion d'une emprise redoutée du lecteur sur l'auteur, leitmotiv de l'œuvre dernière. On en voit les prémices dans *Le Roman inachevé*, avec la caractérisation saisissante de l'écrivain comme « bœuf à l'étal » :

*J'écris Je suis le bœuf qu'on expose à l'étal
Et mon cœur débité d'une poigne brutale
Quand il est en morceaux les gens le désavouent*⁹¹⁴

L'exposition à laquelle revient l'écriture donne lieu à un démembrement suivi d'un désaveu, deux actes d'une violence extrême qui mettent à mal l'intégrité corporelle comme l'identité psychique. L'« exhibitionnisme paradoxal »⁹¹⁵ qui caractérisera bien souvent, pour reprendre les mots d'Aragon, son œuvre dernière, est le fait de cette parole en équilibre entre excès et pudeur, l'ostentation ou la grandiloquence faisant souvent office de masque afin d'éviter une diction trop directe de la souffrance intime, dans une posture pathétique non exempte d'autodérision⁹¹⁶. Mais l'emploi du verbe « désavouer » doit ici nous alerter : *avouer*, ne serait-ce pas au fond encourir le risque d'être *désavoué* ? Risque bien lourd à assumer si l'on se souvient du sens du verbe, « ne pas vouloir reconnaître pour sien », qui peut éveiller des échos de tous ordres dans la biographie d'Aragon. La métaphore de la nudité physique traduira encore une fois dans

⁹¹³ *Ibid.*

⁹¹⁴ « La beauté du diable », *op. cit.*, p. 128.

⁹¹⁵ *Théâtre/Roman*, « L'Ainsi-dire », *OR*, tome V, *op. cit.*, p. 1196 : « un exhibitionnisme paradoxal, où l'art obscène de se montrer est devenu l'art de se cacher ».

⁹¹⁶ Sur la complexité des implications du pathétique chez Aragon, nous renvoyons à l'article d'Emmanuelle Cordenod-Roiron, « Le pathétique dans l'œuvre d'Aragon », in *Cahiers de l'association internationale des Études françaises*, n° 69, mai 2017, pp. 219-235.

Elsa l'angoisse du dévoilement lié à l'écriture, qui voit le poète « sans vêtements sur [s]a honte ce plein soleil de honte », « à découvert avec [s]es mots qui disent ce qu'ils disent » face à des adversaires prompts à « le prendr[e] sur son langage »⁹¹⁷, mais aussi dans *Blanche ou l'oubli*, où Gaiffier réfute avec la plus grande vigueur l'idée de « l'homme abstrait » chère à Foucault, clamant que « Celui qui écrit est nu. On lui voit ses plaies, ses cicatrices, sa force et sa faiblesse, son sexe et son âme ». Le retour de cette affirmation, sous la forme de l'autocitation dans *Théâtre/Roman*, signe la prégnance de ce constat pour Aragon. S'agissant de l'aveu, le destinataire est ainsi projeté simultanément comme instigateur et comme voyeur, adjuvant et obstacle, partenaire et ennemi. Mais ne s'agit-il pas là d'une externalisation des rapports compliqués d'une conscience malheureuse avec ses propres contradictions ? Pour avouer, ne faut-il pas s'être d'abord avoué les choses à soi-même ? À qui s'adresse donc au premier chef cet aveu impossible, sinon à soi en tant que premier témoin, premier spectateur du « crime » ?

2. Au miroir de Matisse : cruauté du dire, cruauté du taire

L'ambivalence d'Aragon à l'égard de la diction de la faute comme de la souffrance intime qu'il constituera au fil de l'œuvre dernière en vérité ultime et inaccessible de « ce que c'est que la vie d'un homme »⁹¹⁸ s'accroît ainsi au cours des années 50, tandis que le reflux de l'idéal dénude brutalement ce que les hautes eaux de la croyance avaient un temps recouvert. Le besoin impérieux de dire ce qui crucifie le dispute en effet à part égale à la nécessité de taire la blessure pour survivre, acculant le sujet à choisir entre deux cruautés, le travestissement d'une vie en son image glorieuse qui vaut écrasement de sa vérité la plus essentielle, ou le fouillement résultant du regard d'autrui sur le « drame muet » personnel. C'est comme souvent par le truchement d'une figure tutélaire aimée qu'Aragon exprime, très obliquement, l'impasse de ce dilemme, forcer comme respecter l'indicible étant l'un et l'autre également nécessaires et inhumains. Dans un texte écrit en 1968, vraisemblablement au moment de la répression du Printemps de Prague et publié ultérieurement dans *Henri Matisse, roman*, il revient par le détour de la figure de Matisse sur l'idée de blessure secrète : celle du peintre, qu'il avait perçue mais qu'il décida de

⁹¹⁷ Aragon, *Elsa, OPC*, volume II, *op. cit.*, p. 328.

⁹¹⁸ *Théâtre/Roman, op. cit.*.

taire dans « Le sourire de Matisse », l'article d'hommage qu'il publia à sa mort, et sa blessure personnelle, qu'il y lisait à la fin de l'année 1954 en miroir. Blessures qu'il confia toutes deux à ce qui devait rester quatorze ans lettre morte, ébauche doublement en souffrance car victime de la pulsion destructrice de son auteur. Il semble bien que les « pages lacérées », tout comme la mention récurrente dans *Le Roman inachevé* de ce que l'auteur déchire, de son texte comme de sa vie, ne soient pas uniquement des images. Aragon présente cet extrait qu'il offre à la lecture bien longtemps après sa rédaction, concomitante de celle du recueil qui nous intéresse, comme un fragment sauvé d'un « article déchiré, [qu'il avait] voulu écrire au-delà de ce *Sourire*, lequel n'avait pu être que cela qu'il fut »⁹¹⁹.

Ce texte saisissant par le laconisme pathétique qu'il déploie, tout de douleur rentrée, est aussi extrêmement sinueux dans son développement. Il n'aborde pas frontalement la contradiction qui le porte, qui n'apparaît comme impasse qu'à la fin de la lecture, et encore sans être thématisée par son auteur, qui semble ne pas en avoir conscience. C'est la notion de « tragédie » qui l'introduit, annonçant en quelque sorte le vers de 1956 où le poète fera état du « drame des Guatemala comme [de sa] propre tragédie »⁹²⁰ : « ... et puis, il n'y a pas d'homme sans tragédie, il n'y a pas que ce que l'on en croit », écrit-il ainsi en 1954 au sujet de Matisse, souci réel d'Aragon mais aussi prête-nom pour son propre « drame » :

J'écris ceci, pensant à qui ? Matisse apparemment, ou moi-même : il faut me pardonner cet indécent aveu, fût-ce à mi-voix fait. [...]

Henri Matisse porte en lui cette contradiction d'un univers non tragique, à s'en tenir à ce qu'il peint, et d'un drame en lui muet, qu'on est longtemps à deviner sans jamais le définir. J'imaginai, craignant de le surprendre, voulant m'en tenir à cela seul qu'il me consentait, qu'il y avait de ma part imagination rien qu'à croire à l'ombre. Parce que la lumière peinte l'emportait sur l'angoisse [...]. Celui qui se cantonne à voir, on le prend aux mots, à la couleur. Il va, j'entends ce grand oiseau qui bat en lui des ailes, pour ceux qui viendront disparaître, ainsi que l'auteur derrière le discours, mais ce n'est pas ici théâtre, et il y a je ne sais quelle cruauté des gens de l'avenir à ne voir que le tableau comme un écran, réduisant l'auteur à sa signature. Nous qui pouvions encore

⁹¹⁹ Aragon, « D'un texte déchiré », novembre ou décembre 1954, avec un double commentaire de 1968, *Henri Matisse, roman*, Gallimard [1971], coll. Quarto, 1998, p. 749.

⁹²⁰ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 150.

*deviner peut-être un peu l'épreuve même tue, n'avons-nous pas la responsabilité, les derniers, d'avoir au respect sacrifié la vérité de cette vie ?*⁹²¹

Se présentant de prime abord comme coupable de ne pas avoir voulu « provoquer la confiance » par « terreur d'apprendre », Aragon s'estime en partie responsable de la « cruauté » d'une réception qui sacrifiera la vérité intime d'un homme à la belle image offerte par son œuvre, intercalée comme un écran entre la postérité et lui. « Matisse aura jusqu'au bout gardé le silence », affirme-t-il, déroband aux autres « son visage d'au-delà du visage », faute d'un interlocuteur ayant suscité l'aveu. Mais l'ambivalence d'Aragon à l'égard de la question est totale : présenté en premier lieu comme trahison inique de l'essence complexe de la vie du créateur, le respect du silence est finalement défendu avec morgue par un auteur qui revendique « l'orgueil de [s']en sentir à [s]a façon complice ». Une charge assez rude contre la curiosité et l'indiscrétion propres à une certaine réception précise sa position :

*Nous autres, ses derniers contemporains, nous ne l'avons pas mis devant cette nécessité de déchirer sa chemise pour montrer son cœur comme il est fait couramment de nos jours pour chacun de nous, nous ne l'avons pas défié de dire l'indicible, nous n'avons pas exercé sur lui ce chantage, qui est aujourd'hui la pratique des enquêteurs d'œil et d'oreille.*⁹²²

On comprend toute l'ambiguïté avec laquelle l'indicible est « défendu » par Aragon, la sortie du silence semblant à la fois ardemment désirée, au nom de la possibilité d'une communication authentique, au nom aussi du besoin d'adéquation avec soi-même, mais aussi violemment rejetée par peur de l'emprise d'autrui sur le sujet⁹²³. Quoi qu'il en soit, compte tenu des velléités contradictoires de dire et de taire, écrire se doublera toujours de son envers de secret :

Tout est costume. Tout semble fait comme on voit dans la rue, indifférent, qui traverse les clous de l'apparence. Tout suit la règle et garde son secret. Être se paye à cet étrange prix d'autres paroles. D'autres que soi, d'autres que cette

⁹²¹ *Ibid.*, p. 750-751.

⁹²² *Ibid.*, p. 751.

⁹²³ Cette inquiétude à l'égard de l'emprise de l'autre sur le sujet traverse l'œuvre d'Aragon. Elle était déjà sensible dans son évocation parfois très sombre de l'amitié dans l'œuvre de jeunesse : il qualifiait ainsi dans *La Défense de l'infini* ses « amis » d'« horribles spectateurs de [lui]-même », « mécaniques témoins qui [lui] interdisent l'oubli » avec la conception qu'ils se font de « [sa] vie », « expression qui ne vaut que pour eux, qu'ils entretiennent, monstruosité qui prend forme dans leur cristallisoir », à l'arraisonnement réducteur de laquelle il veut à tout prix échapper : « Vous mentez, laissez-moi à la fin, je ne suis pas un meurtrier auquel on fait assister à la reconstitution du crime. » (*OR*, tome I, *op. cit.*, p. 1152).

*plaie : à rien ne sert de voir tomber la pluie. Mieux vaut s'en taire. Rien n'a couleur que des mots qu'on a mis comme des gants sur des mains déchirées, peur qu'on en jase.*⁹²⁴

On atteint ici un « pathétique assumé, proche du sublime », pour reprendre la formule très juste d'Emmanuelle Cordenod-Roiron⁹²⁵ : inassignable à toute interprétation circonstancielle, débarrassé de la tentation de l'excès, il se caractérise par une douleur rentrée qui semble toujours déborder les possibilités de sa diction. Plutôt que d'avouer l'impossible, il revient alors à l'écriture de matérialiser à même les mots l'aveu de cette impossibilité, désignant ainsi son propre reste. C'est à quoi le commentaire de 1968 au texte de 1954 s'emploie, Aragon évoquant les pages « détruites » pour préciser qu'il n'y a pas que du papier à avoir été détruit, mais aussi « des jours, des années, des pans entiers de [s]a vie ». L'écrasement du printemps de Prague se verra ainsi obliquement restitué par ce pathétique de l'indicible, la date de rédaction, mars 1968, étant à la fois exhibée, assortie d'indications atmosphériques (« Mars 1968, la fin de mars, une journée de chaleur précoce. »⁹²⁶), mais aussi sertie dans l'écrin d'une douleur résolument intransitive, réfractaire à la diction de son objet (« Je marque ceci d'une pierre de sang »⁹²⁷ ; « J'écris ceci le jour le plus dramatique de ma vie »⁹²⁸ ; « [...] dans un moment de ma vie que je ne raconterai pas »⁹²⁹). C'est donc dans le non-dit qu'il faut traquer ce qui point un auteur qui fait désespérément le pari suivant : « Un jour on entendra le reste que j'ai dit »⁹³⁰, dans une formulation dont le caractère sibyllin consonne avec la valse captieuse du dire et du taire évoquée plus haut, l'interprétation littérale allant dans le sens d'un dire effectif, réalisé, tandis que celle, plus vraisemblable, qui suppose l'élimination du génitif (« le reste *de ce* que j'ai dit »), coutumière sous la plume d'Aragon et par ailleurs nécessaire ici à faire entrer le vers dans le corset de l'alexandrin, fait signe vers le hors-champ du discours.

⁹²⁴ « D'un texte déchiré », *op. cit.*, p. 750.

⁹²⁵ Emmanuelle Cordenod-Roiron, *op. cit.*, p. 230.

⁹²⁶ « D'un texte déchiré », *op. cit.*, p. 752.

⁹²⁷ *Ibid.*

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 753.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 752.

⁹³⁰ « Un jour Elsa ces vers... », in *Elsa, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 343.

3. Dramatisation d'une confession impossible : la délégation à la forme des difficultés liées au fond

L'ambivalence constatée dans le texte sur Matisse atteste que la question de l'aveu commence à se poser de manière de plus en plus cruciale pour Aragon à titre personnel dès 1954 et nous amène à appréhender un peu plus finement le mouvement à l'œuvre dans *Le Roman inachevé*. Entre les écueils des deux cruautés évoquées plus haut, la voie est décidément bien étroite. Rien d'étonnant alors à ce que, dans le dispositif de l'aveu, se mette en place un jeu de séduction et d'esquive à l'égard des interlocuteurs internes au poème. On peut en effet imaginer qu'on a affaire à une extériorisation de ce qui se joue sur la scène intérieure de la psyché, à une dramatisation des forces contraires du dire et du taire. La récurrence, dans les poèmes concernés par l'aveu, de la formule « laissez-moi » (deux occurrences dans « Le Téméraire », trois dans « Parenthèse 56 », six dans la première prose), avec ou sans complément à l'infinitif, dans des contextes qui en déterminent la polysémie, dit assez le conflit intérieur dont le poème se fait le théâtre. De la demande d'autorisation (« Laissez-moi goûter la saveur de la terre » ; « Laissez-moi souffrir »), en passant par la volonté de protéger un bien personnel (« Laissez-moi mes ruisseaux ténébreux »⁹³¹), jusqu'à l'objurgation d'être laissé en paix pour poursuivre un aveu difficile ou au contraire pour mieux l'interrompre parce que trop douloureux, toute la gamme des manifestations de la captivité du sujet dans un dispositif de double contrainte est parcourue.

C'est le poème « Parenthèse 56 » suivi de la prose panique qui prend sa relève qui illustre de la manière la plus saisissante la façon dont l'auteur se débat dans les affres de l'indicible, avouer comme oublier s'avérant aussi nécessaires et impossibles l'un que l'autre. Le poème, on l'a dit, figure dès son titre comme un excursus, une digression ramenant soudain le présent sur la scène de l'écriture, alors que la polarisation globale des poèmes précédents autour de la jeunesse, qu'il s'agisse des années d'étude, de l'enfance, de l'ère surréaliste ou de la guerre, forme un tout assez cohérent. La motivation de ce retour au présent, véritable détournement du chemin pris par le fleuve de la mémoire, est d'emblée fragile, mal assurée, peu assumée :

⁹³¹ « Le Téméraire », *op. cit.*, p. 134.

*Si je cessais de vous raconter cette ancienne histoire éteinte
Si j'avouais tout simplement ce que pour moi fut aujourd'hui
Si ce qui ne pourra jamais passer ma bouche avec mes plaintes
Allait vous ouvrir le panorama de ma nuit [...]*⁹³²

Introduit comme sa propre hypothèse, le passage au présent de l'écriture est thématiquement le lieu possible de l'aveu, si bien que semble se renverser le partage établi par le titre du poème entre le thème central et la digression, la « parenthèse » ressortissant peut-être de l'essentiel tandis que l'anamnèse qui la précède se voit reléguée aux oubliettes d'un passé mort, laissant imaginer que le *détour* n'est peut-être pas là où l'on croyait. Parallèlement, l'adjectif démonstratif (« *cette* ancienne histoire éteinte ») introduit une distance physique aussi bien que psychique entre le locuteur et son vécu, relégué dans un passé présenté comme mort (« ancienne », « éteinte »), tandis qu'*a contrario* la mention « pour moi » redouble l'effet de proximité du présent en confirmant la dimension personnelle voire intime propre à la confidence, laissant entendre que c'est bien cet « aujourd'hui » qui importe au sujet. Le commentaire métatextuel qui inaugure le poème présente la confession comme virtuelle, sans qu'on sache à ce stade si le texte actualisera ou non cette possibilité, dans une approche sinueuse et contradictoire où elle est à la fois désirée et écartée, simple (« si j'avouais tout simplement ») mais impossible (« ce qui ne pourra jamais passer ma bouche »). La volonté de se confesser, de se confronter à la blessure infligée par le présent le dispute par ailleurs à la tentation de fuir un réel dont l'emprise persécutrice sur la psyché semble littéralement excéder les forces d'un locuteur ne demandant plus qu'à « [s']asseoir dans [s]a poussière »⁹³³. Le vers « Est-ce que seul il m'est interdit d'oublier la date et l'heure » vient ainsi opposer presque terme à terme le besoin d'oubli aux velléités d'avouer ce qui dans le présent fait problème.

Annoncé, l'aveu portant sur l'aujourd'hui n'aura pas lieu, quand bien même le poème tourne à maintes reprises autour. Le mouvement déceptif du texte lui substitue la mise en scène du présent persécutif, via la métaphore filée du poète en cheval qu'on chasse à coups de fouets et qui trébuche sur le chemin (déjà présente dans le poème écarté du recueil pour évoquer les « frères » de croyance), confirmant ainsi l'affirmation initiale selon laquelle seule la plainte peut « passer la bouche ». Mais une confession coupant

⁹³² « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 145.

⁹³³ *Ibid.*

court aux conditionnels inconsistants des quatre premiers vers avait emprunté dès le cinquième le chemin déjà foulé du passé pour délivrer obliquement une forme de vérité sur le présent : celle du regret de la guerre (« Parfois j'ai le regret de la guerre avec son parfum d'absinthe »⁹³⁴), guerre à laquelle le poète assimile ensuite la vie et son « habituelle violence »⁹³⁵, confession évidemment très grave, laissée ici en suspens, dont le potentiel de subversion et de révélation sera développé et amplifié dans la prose qui suit le poème, faisant de cette idée l'un des thèmes majeurs de l'ensemble.

Alors même en effet que l'auteur semblait céder à la facilité des images doloristes et vouloir se bercer au son du « vieil orgue de Barbarie » d'un chant synonyme d'oubli, délaissant la perspective initiale de l'aveu, la « Parenthèse 56 » est elle-même brutalement interrompue sur un quintil inachevé par ce que le texte lui-même thématise comme une « halte surhumaine », toute relance machinale du rythme (« Allez va-z-y la mécanique allez va-z-y la mélodie ») s'avérant à la fois vaine et artificielle au regard de la violence de cet « orage de la prose » qui « s'abat toute mesure perdue sur le poème »⁹³⁶. Si la mesure se perd, signe que l'on aborde la diction d'un contenu traumatique, la continuité thématique est assurée avec l'ensemble de la séquence qu'interrompt cet « orage » puisque le massif touffu et étouffant de la prose blanchie consécutive au poème-parenthèse parvient à restituer le thème premier et la digression, prenant en écharpe les deux dates, 1917 et 1956, pour les faire converger. On voit en effet revenir progressivement le thème de la guerre, évoquée au fil de trois paragraphes déchirants, tandis que se fraye parallèlement dans le tourbillonnement du discours la dénégation du rôle du conflit de 14-18 dans l'avortement de la remémoration poétique, l'insistance sur le déictique « ici » ramenant sur le devant de la scène le présent du texte comme celui de l'heure :

*[...] la prose ici croyez-m'en ce n'est pas l'impuissance à décrire l'horreur ici qui la ramène écumante soufflante haletante hors d'elle animal traqué ce n'est pas la guerre hors d'échelle toujours et toujours dévorante ce n'est pas la guerre la mémoire le spectre de ce qu'elle fut [...]*⁹³⁷

⁹³⁴ *Ibid.*

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 147-148.

Ce n'est pas sur l'horreur de la guerre que bute le vers mais sur l'horreur de la vie, constat qui autorisera *in fine* ce qui, quoique sur un mode infiniment allusif et crypté, est encore ce qui se rapproche le plus d'un aveu :

[...] je tombe je tombe je tombe [...] ce n'est pas la guerre je vous dis mais la vie ma vie notre vie

simplement la vie de tous les jours qui ne s'arrête pas quand j'écris un poème la prose de tous les jours la haine de tous les jours la nuit de tous les jours la mise en pièces coutumière un mal banal à chaque respiration réinventée la douleur mesquinement immense et que disais-je

*Et le pis est qu'à tous les pas je heurte contre ce que j'aime*⁹³⁸

L'autocitation d'un vers de « Parenthèse 56 » vient soudain stopper la toupie de la prose, qu'elle relance ensuite pour tenter d'aller aussi loin qu'il sera possible dans l'aveu. Encore une fois c'est la matérialisation à même le texte des difficultés de la voix qui indique en creux, à grand renfort de commentaires métatextuels, le travail souterrain de l'indicible. Qu'elles passent par la rupture d'un changement de régime (avec la « parenthèse » venant couper court à la remémoration comme sous l'effet d'une pression impérieuse ; avec la prose faisant tourner court un poème incapable de dire ce pour quoi il était conçu) ou par le flux de ce qui emporte et déporte (« la tourmente des phrases » d'une prose « lâché[e] comme un chien débridé »⁹³⁹), c'est aux dramatisations de la parole qu'il échoit de rendre compte de ce qu'Aragnon au poème suivant, nommera « [s]a propre tragédie », qui « [e]ntre à tout bout de champ dans [s]on poème y semant la panique »⁹⁴⁰. Commentant la première des trois proses du *Roman inachevé*, Reynald Lahanque analyse de manière éclairante cette délégation à la forme des difficultés liées au fond, qui pourrait signer un abandon désespéré si le défi de cette assignation périlleuse n'était relevé avec une telle réussite esthétique :

Un tel dispositif scriptural, où tient une grande place le commentaire métatextuel, à la fois produit et dramatise une perturbation majeure sur le plan formel, comme si ce dispositif devait suffire à dire ce qui ne peut pas vraiment être

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

*dit : il est quelque chose comme la mise à mort du chant (qui réclame la mesure) et de ce qui se chante le plus volontiers (l'amour, bien sûr).*⁹⁴¹

C'est en ce sens la prise en charge proprement poétique de la crise politique qui signe la réussite du *Roman inachevé* : sensible dans les défaillances du chant, la perturbation de la syntaxe ou la libération à l'égard d'une métrique emprisonnée dans un « corset étroit » incapable de rendre compte de la fracture subjective, elle témoigne par la compréhension que « la magnification ne peut opérer sur tout ni à tous les coups »⁹⁴² de l'acquisition d'une nouvelle maturité, mais aussi des retrouvailles de l'auteur avec ce qu'il définissait lui-même en 1947 comme « modernité » poétique, évoquant une poésie « dont la forme est déterminée par le contenu, et dont le contenu est le monde moderne en formation, pris dans les circonstances, comme un oiseau nocturne surpris par le grand jour »⁹⁴³. Outre d'évidentes différences de contenu, la distinction essentielle que l'on peut ainsi poser entre *Les Yeux et la mémoire* et *Le Roman inachevé* tient à ce que, dans le recueil de 1956, l'auteur affronte poétiquement la crise qui le secoue.

Au-delà du constat de délégation à la forme des difficultés liées au fond, l'aveu majeur de cette prose consistera à donner la raison du silence, à énoncer ce qui vous livre, pieds et poings liés, à l'indicible. La multiplication des impératifs visant à relancer le discours au poème suivant dit assez le harcèlement consécutif à cette confession échevelée dans laquelle bien peu aura finalement été dit. C'est donc en partie à l'épuisement mis en scène après le passage de « l'orage de la prose » que l'on peut mesurer l'intensité traumatique de l'épisode :

*Allez reprends en main ton cœur ton chant tu es vieux le temps passe [...]
Ne compte pas trop sur l'été qui vient
Reprends ton âme lasse*

*Reprends sans discuter ta strophe Avance
Avance je te dis
Allez va-z-y la mélodie allez va-z-y la mécanique [...]*⁹⁴⁴

⁹⁴¹ Reynald Lahanque, « L'inscription de l'histoire dans *Le Roman inachevé* », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 136.

⁹⁴² *Le Roman inachevé d'Aragon*, commenté par Cécile Narjoux et Daniel Bougnoux, Gallimard, coll. Foliothèque, 2007, p. 188.

⁹⁴³ Aragon, *Chroniques du bel canto*, Genève, Skira, 1947, p. 181.

⁹⁴⁴ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 150.

« Et le pis est qu'à tous les pas je heurte contre ce que j'aime », ce vers qui fait retour et qui sera longuement glosé au fil de cette première prose donne la clé de l'aveu impossible. Il figure la torture de celui qui ne peut faire un geste sans blesser ce qu'il aime, sans se faire persécuteur de ce qui lui est le plus cher. Ce mal infligé passe très clairement par la parole, en vertu d'un dispositif de « boomerang inhumain », qui atteint l'auteur du discours mais aussi l'objet de son amour :

et le pis est que chaque mot que chaque cri chaque sanglot comme un écho retourne blesser d'où il sort et cette longue peur que j'ai de lui comme un boomerang inhumain suivez sa courbe en haut de l'air et voyez donc comme il revient le meurtrier par une merveille physique

*comme il revient frapper d'abord ce que je voulais protéger ce dont j'écartais son tranchant son cheminement assassin*⁹⁴⁵

Si l'aveu est impossible, c'est comme nous l'avions suggéré qu'il est trop préjudiciable, trop meurtrier, mais aussi que sujet et objet d'amour sont confondus au point qu'une dissociation ne peut être envisagée que comme fatale.

III. « Ce que j'aime » : croire, une histoire d'amour fusionnelle

1. Tropisme passionnel et indifférenciation de l'objet

Étudiée par de nombreux commentateurs, la formule neutre utilisée ici par Aragon pour caractériser ce qu'il veut plus que tout au monde protéger fait signe vers un indifférencié qui peut englober aussi bien la cause que la femme aimée, et qui consonne avec l'instabilité référentielle entre l'Histoire et Elsa pointée par Suzanne Ravis et Lucien Victor dans les trois proses du recueil⁹⁴⁶. Le fait que le syntagme soit répété tel quel, sans la moindre variation, à de multiples reprises dans la première prose (huit fois, première occurrence exceptée), mais aussi qu'il fasse retour à l'identique dans la « Prose du bonheur et d'Elsa » (« Vint mil neuf cent cinquante-six comme un poignard sur mes

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 148-149.

⁹⁴⁶ « Sur les trois proses du *Roman inachevé* », Suzanne Ravis et Lucien Victor, in *Europe* n° 745, Aragon poète, pp. 80-90.

paupières/ Tout ce que je vois est ma croix tout ce que j'aime est en danger »⁹⁴⁷) témoigne de son caractère délibéré sous la plume d'Aragon. Combinant les mérites de l'indéfini (plus englobant) et du secret (plus suggestif au plan esthétique, plus sûr au plan référentiel), « ce que j'aime » évoque dans l'osmose d'un élan indistinct ce que Daniel Bounoux nomme à bon droit l'*érotique* d'Aragon, emportement propre au militant comme à l'amoureux qui se décline quel que soit le domaine envisagé sur le mode de l'embrassement éperdu, donc de l'abolition de la distance avec l'objet. Or la distance est précisément ce qui préserve les lisières identitaires, ainsi que le formule avec limpidité Gilles Deleuze : « Ce qui est mien c'est d'abord ma distance, je ne possède que des distances [...] »⁹⁴⁸. La suppression de cet écart salutaire entre le moi et ce dont il fait sa pâture affective génère une confusion du sujet et de l'objet qu'on retrouve de manière symptomatique dans la première prose, dans les métaphores employées par Aragon au fil de sa description échevelée de l'objet d'amour :

*[...] ce qui m'est plus cher que ma chair et le dedans de ma pensée ce qui m'est l'être de mon être ma prunelle ma douceur ma joie majeure mon souci tremblant mon haleine mon cœur comme un oiseau tombé du nid ma déraisonnable raison mes yeux ma maison ma lumière [...]*⁹⁴⁹

Les vocables renvoyant à l'intériorité (« ma chair », « le dedans de ma pensée », « l'être de mon être », « ma prunelle », « mon cœur ») montrent à quel point l'objet d'amour s'est incorporé à l'être de l'amant, non sans offrir au passage, à l'occasion de cette fusion, une structure protectrice (« ma maison »). Nous suivons ici l'analyse de Geneviève Mouillaud-Fraisse quand elle identifie dans le lien du sujet à ce qu'il aime un rapport similaire à « celui de Saint Augustin à ce tu divin qu'il dit *interior intimo meo*, le plus soi que soi »⁹⁵⁰. Devenu le fondement intime de l'essence subjective (« ce qui m'est l'être de mon être »), l'objet d'amour est également la matrice de toutes les valeurs, puisqu'il est « ce par quoi [il] compren[d] le ciel la feuille l'eau départagés le juste et l'injuste écarté de ses brumes le bien et comme le baiser d'une aube la bonté [...] ».

⁹⁴⁷ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 259.

⁹⁴⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, 1980, coll. Critique, p. 393.

⁹⁴⁹ « Parenthèse 1956 », *op. cit.*, p. 149.

⁹⁵⁰ Geneviève Mouillaud-Fraisse, *op. cit.*, p. 174.

2. Oblation et dilution de l'identité individuelle

Alpha et oméga de toute chose, « ce que j'aime » semble ainsi avoir littéralement absorbé l'identité du sujet. C'est à un véritable don de soi qu'avait effectivement présidé l'adhésion politique telle qu'elle est présentée dans « Les mots qui ne sont pas d'amour » :

*Le malheur où te voilà pris
Ne se règle pas au détail
Il est l'objet d'une bataille
Dont tu ne peux payer le prix*

*Apprends qu'elle n'est pas la tienne
Mais bien la peine de chacun
Jette ton cœur au feu commun
Qu'est-il de tel que tu y tiennes*

*Cela fait trop longtemps que dure
Le Saint-Empire des nuées
Ah sache au moins contribuer
À rendre le ciel moins obscur⁹⁵¹*

La dimension de sacrifice est ici évidente, tout comme l'abolition des distances attendue de ce nouveau Christ : « Chaque douleur humaine veut/ Que de tout ton sang tu l'étreignes »⁹⁵². Indépendamment de la référence proprement religieuse que nous développerons plus loin, on retrouve le constat établi par Sophie de Mijolla-Mellor quant au phénomène passionnel, qui met en rapport un Moi et une image élue idéalisée et se traduit par la mise en place d'un dispositif similaire d'oblation, qu'il s'agisse de folie amoureuse, de délire mystique, de fanatisme politique ou de passion artistique : « il faut que le premier se vide de sa substance pour pouvoir créer l'autre, ou l'installer dans cette place d'où il lui est demandé avant tout de ne pas bouger »⁹⁵³.

L'alimentation de l'objet d'amour par l'énergie propre au sujet transparaît de manière récurrente dans *Le Roman inachevé*, empruntant fréquemment à l'image du feu,

⁹⁵¹ « Les mots qui ne sont pas d'amour », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 182-183.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 183.

⁹⁵³ Sophie de Mijolla-Mellor, *Croire à l'épreuve du doute*, Éditions de l'atelier, coll. Recherches et débats, 2008, p. 70.

ou du feu de joie ; le vers « Jette ton cœur au feu commun » cité supra trouve ainsi un écho dysphorique éloquent dans *La Nuit de Moscou* :

*On sourira de nous pour le meilleur de l'âme
On sourira de nous d'avoir aimé la flamme
Au point d'en devenir nous-mêmes l'aliment*⁹⁵⁴

Ce que le sujet confie à l'absolu qu'il a élu et pour lequel il a abdiqué toute autonomie comme toute substance propre, c'est « le meilleur de [son] âme ». L'immutabilité du *credo* comme la constance de la femme aimée deviennent ainsi la condition de survie d'un être qui s'est voué à une instance extérieure dont il fait dépendre son existence. Cette disposition fondamentale au don de soi sera sensible jusque dans la question douloureuse posée dans l'« Épilogue » des *Poètes* sur « ce qui vaut encore qu'on s'y voue »⁹⁵⁵.

L'excès d'investissement caractéristique du phénomène passionnel que Freud thématise comme « abandon sublimé à une idée abstraite »⁹⁵⁶ est par ailleurs d'autant plus périlleux qu'il n'est la plupart du temps aussi prégnant que parce qu'il fonctionne comme dispositif compensatoire d'un sentiment d'inconsistance subjective, la dévolution de toutes les forces du Moi à l'objet posé comme entité supérieure jouant le rôle de garde-fou contre « le danger dont se défend le passionné, toujours menacé par un désinvestissement aussi subit que généralisé et qui porte avant tout sur lui-même »⁹⁵⁷. Ainsi tendue au-dessus du néant, la croyance « échafaudée sur le vide de l'absence de sens » constitue une sorte de bombe à retardement pour un sujet contraint à se récupérer lui-même par le biais d'un objet auquel le lie une relation aliénante et addictive. L'atteinte à l'idéal constitué en étai subjectif équivaut alors à une double peine. Dans ces conditions en effet, la perte de l'objet idéalisé résonne dans le gouffre intérieur et fonctionne comme confirmation d'un mal ancien que la passion de croire avait un temps obliéré, et qui revient désormais au premier plan, semblant indépassable.

⁹⁵⁴ « La Nuit de Moscou », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 252.

⁹⁵⁵ « Épilogue », *Les Poètes*, *OPC*, tome II, p. 486.

⁹⁵⁶ Freud, *Psychologie collective et analyse du Moi* [1921], Petite Bibliothèque Payot, 2012, p. 137.

⁹⁵⁷ Sophie de Mijolla-Mellor, *op. cit.*, p. 70.

Cette description théorique des conséquences délétères de la déflation de l'idéal pour le sujet captif de ce type de rapport passionnel trouve un écho dans la troisième prose du recueil, qui évoque ce « forcené qui chaque nuit attend l'aube et ce n'est que l'aube une aube de plus [...] », ce rêveur qui est aussi fondamentalement un « mendiant perpétuel »⁹⁵⁸, probablement le « mendiant accaparé/ [d]u seul souci de sa souffrance »⁹⁵⁹, le jeune homme rencontré sur le Pont Neuf au premier poème. Sans doute faut-il lire l'attente éperdue du matin et le constat désabusé qui s'ensuit avec en mémoire le sens donné au mot « aube » dans le vocabulaire propre aux militants, sens abondamment utilisé dans *Les Yeux et la mémoire*. La suite de la prose confirme la référence à l'idéal politique, faisant du rêveur ce « forcené qui partait pourtant à la recherche d'une autre vie Ô croisé d'un rêve moderne au bout duquel il y avait le contraire d'un sépulcre », croyant éperdu qui se retrouve « à l'heure des laitiers traînant par les rues », « misérable et défait malheureux misérable »⁹⁶⁰. La faillite des « songeries » pour ce « forcené qui ressemble à tous les Icare »⁹⁶¹ fonctionne bien comme ratification d'une malédiction ancienne (« rien n'est changé tu es toujours un étranger comment veux-tu qu'il en soit autrement regarde-toi mais regarde-toi donc maudit »), et amène dans son sillage aussi bien l'évocation du suicide possible que celle de la blessure d'amour fondamentale liée à la naissance (« toi qui gardes pour toi seul ton histoire de mendiant le loin du compte de tes jours » ; « toi qu'on ne peut aimer ô toi qui me ressembles »). L'indicible fait alors logiquement retour, dans une partition qui constitue l'histoire personnelle en hors-champ du texte :

*Écoute une dernière fois écoute
Cette histoire que tu ne raconteras jamais jamais tu la connais de bout en bout tu
la connais toute*⁹⁶²

La figure du « mendiant » prêt à « tout accepter tout donner tout détruire de [lui] s'il le faut »⁹⁶³ pour l'idéal qu'il s'est choisi met en évidence de façon irrévocable la

⁹⁵⁸ « L'Amour qui n'est pas un mot », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 220.

⁹⁵⁹ « Sur le Pont Neuf j'ai rencontré... », *op. cit.*, p. 121.

⁹⁶⁰ « L'Amour qui n'est pas un mot », *op. cit.*, p. 221.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 221.

⁹⁶³ *Ibid.*

dimension palliative de l'absolu, qui se voit ici attestée en négatif par le processus automatique de dénudation de la blessure ancienne déclenché par le reflux de la croyance politique.

3. À l'origine de la posture sacrificielle : la dimension palliative du rapport à l'absolu

Compte tenu de cette fonction en partie supplétive, le paradigme passionnel veut que la défaillance de l'objet d'amour soit fatale au sujet qui s'est dépouillé de sa substance pour l'alimenter. Simple variation de l'objet ou, plus radicalement, faillite, l'atteinte à l'idéal ne peut que faire retour sur le Moi, et c'est vraisemblablement une autre des significations du « boomerang inhumain »⁹⁶⁴ évoqué par Aragon, même si ce n'est pas celle qu'il met en évidence au premier chef. La défection de l'objet avec lequel le sujet entretenait un rapport fusionnel ne peut se solder, si elle est avérée, par un simple choc affectif, un banal sentiment de perte ou de deuil : elle déclenche un véritable effondrement identitaire, qui nécessite de repenser à de nouveaux frais tout l'édifice psychique antérieur. On comprend mieux alors la formule singulière au premier abord utilisée par Aimé Césaire au spectacle de l'entêtement dans l'erreur du Congrès du Havre : s'il peut ainsi évoquer « l'incapacité à se déprendre de soi-même »⁹⁶⁵, c'est qu'au-delà (plus que ?) de l'idéal, c'est bien de soi qu'il s'agit. La mise en pièces du sujet consécutive à l'atteinte à l'objet est rendue avec une grande expressivité par Aragon dans la première prose, que nous reprenons désormais pour une analyse méthodique :

Et le pis est qu'à tous les pas je heurte contre ce que j'aime

*et le pis est que la déchirure passe par ce que j'aime et que c'est dans ce que j'aime que je gémiss dans ce que j'aime que je saigne et que c'est dans ce que j'aime qu'on me frappe qu'on me broie qu'on me réduit qu'on m'agenouille qu'on m'humilie qu'on me désarçonne qu'on me prend en traître qu'on fait de moi ce fou ce perdu cette clameur démente*⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 148.

⁹⁶⁵ Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 7

⁹⁶⁶ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 148.

La douleur de l'atteinte identitaire est telle que la folie semble un temps le seul refuge possible, ce qu'évoque également l'image du « forcené » de la deuxième prose. L'abolition de la distance dans une adhésion totale à la cause expose inéluctablement le sujet à la blessure, ce dont témoignera encore quelques années plus tard « Le Discours à la première personne », dans le recueil *Les Poètes* : « [...] pour avoir étreint le monde on n'est tout entier qu'une cicatrice »⁹⁶⁷. La plainte du sujet blessé s'exprime sans retenue mais, on l'a vu, seule la plainte parvient à passer la rampe du poème, non la confession : en vertu de la nécessité de sauver l'objet idéalisé, c'est bientôt l'interdiction d'en dire plus qui prévaudra, le verrouillage institutionnel décrété par le PCF ne laissant pas d'autre choix à qui n'a ni les moyens psychiques d'affronter le désaveu du groupe affectif ni ceux de renoncer personnellement et individuellement à la cause, dans son attente éperdue de « l'heure enfin sonnée où les autres hommes [l]e regarderont comme un des leurs ». L'aveu qui reviendrait à accabler l'idéal ne peut donc se frayer de chemin dans le texte, le sujet préférant souffrir lui-même que de voir souffrir ce qu'il aime, pourvu que le rapport fusionnel à l'objet et au groupe soit préservé.

Le transfert de la souffrance du côté de l'objet aimé et le refus de cette souffrance font ainsi basculer cette première prose, sur un nouveau « laissez-moi » (« Laissez-moi laissez-moi je ne puis pas voir souffrir ce que j'aime »⁹⁶⁸) qui est comme le pivot du texte. Se détournant désormais de la diction de la douleur subie pour se concentrer sur la volonté de prendre soin de l'objet d'amour quitte à s'offrir soi-même en victime sacrificielle (« laissez-moi souffrir pour ce que j'aime »), l'auteur réclame désormais à grand cris la douleur, revendiquant expressément la mise en pièces (« Écartelez-moi je vous en supplie moi seul écorchez-moi »), et exigeant pour le détourner de l'idéal la morsure du feu qui le menaçait. Les cendres issues du brasier qui s'est emparé du corps du poète, « pluie de [lui] seul à la fin consumé », pourront enfin retomber en poussière, une poussière qui « ne fut qu'une longue une seule une interminable lettre d'amour interminée ». On retrouve, quasi inchangée mais cette fois empreinte d'une tonalité désespérée, loin du feu de joie initial, la consommation de soi qui présidait à l'adhésion du sujet à la cause.

⁹⁶⁷ *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 461.

⁹⁶⁸ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 149.

C'est de manière significative dans l'horreur qu'il y a à regarder impuissant souffrir l'objet d'amour que culmine le mouvement panique du texte, dont l'emballement haletant, impossible à restituer autrement que dans la mise en voix d'une lecture cursive, atteint une sorte de point de non-retour au moment de la répétition épouvantée, désormais dépourvue de son complément d'objet du « je ne puis pas je ne puis pas » (sous-entendu : « voir souffrir ce que j'aime »). Alors même qu'on semble avoir atteint là un degré de supplice insoutenable pour le sujet, l'enchaînement dépourvu de transition logique comme de respiration typographique sur « que ce soit moi au moins qui flambe et grille et me torde » enclenche un mouvement progressif d'apaisement sensible au niveau syntaxique, au niveau phonique comme au niveau métrique. Les propositions se font moins longues, des vers rythmés apparaissant dans la prose blanchie, et le poète reprend progressivement la main sur une parole qui peut désormais, quoique de manière fragile, retrouver incidemment un semblant de mesure, dans la rémission qu'offrent les rimes et les nappes d'assonances et d'allitérations :

*[...] laissez-moi souffrir pour ce que j'aime donne-moi ta main donne-moi ton mal passe-moi le feu qui t'habite passe-moi le feu qu'il te quitte et qu'il se mette à se nourrir de moi de moi seul [...]*⁹⁶⁹

C'est qu'en définitive, la blessure personnelle que représente la foi trahie n'est rien au regard de la blessure à l'idéal, qu'il importe de « soigner » coûte que coûte – avec des « simples », des « remèdes usés », les « gestes des rebouteux », thérapeutiques pitoyables qui feront long feu et seront balayées par la solution plus radicale de l'oblation du sujet offert en holocauste à la cause. Le mouvement de transfert de la souffrance personnelle du côté de l'objet aimé a donc initié une dynamique dans laquelle le sujet, refusant le statut de victime passive, de croyant bafoué, se voue, victime volontaire cette fois, au sauvetage de l'idéal, poussant plus avant l'aliénation. « Tout ce que j'aime est en danger », écrit Aragon : le piège de l'adhésion passionnelle se referme sur lui, et l'exigence de préserver l'objet surinvesti mis à mal amène à considérer, comme le note Reynald Lahanque, qu'il « réclame, plus que jamais, un don de soi complet, un sacrifice

⁹⁶⁹ *Ibid.*

de toute sa personne : c'est la seule façon de se sauver soi-même, en sauvant son amour pour la Cause, et de contribuer à sauver la Cause elle-même »⁹⁷⁰.

IV. Majesté et vanité du martyr

1. Dynamique rédemptrice, fusion et jouissance

La dynamique rédemptrice à l'origine de ce tour de passe-passe est bien évidemment éminemment religieuse, ce qui ne nous étonnera guère à ce stade. Réclamée, la souffrance permet d'atténuer le sentiment de faute, et fonctionne comme tentative de réparation. Elle garantit *a priori* le retournement glorieux final, schème que l'on retrouve dans « La Nuit de Moscou », poème au fil duquel le baladin nocturne se transforme peu à peu en pèlerin, puis en figure pathétique de martyr se sacrifiant pour refonder symboliquement sa foi. L'espace de déambulation urbain du début du poème qui voit le poète « marcher » « le long des boulevards faits pour la flânerie », dans le « lacis familier des venelles », à la lumière des « perspectives » moscovites, dans des lieux où tant de fois des années plus tôt il a « égaré ses pas », « perdu son chemin »⁹⁷¹, espace d'errance heureuse donc, se gauchit au fil du dévoilement de la faillite de l'utopie pour se constituer en espace d'erreur (« Quoi je me suis trompé cent mille fois de route »), mais c'est pour mieux se prêter à une lecture sotériologique puisque la souffrance semble *in fine* effacer la faute. Le poème culmine ainsi sur la figure du martyr en majesté, pantelant au bord du chemin mais victorieux dans sa défaite, suivant le renversement des signes communément à l'œuvre dans la religion catholique :

*[...] Eh bien j'ai donc perdu ma vie et mes chaussures
Je suis dans le fossé je compte mes blessures
Je n'arriverai pas jusqu'au bout de la nuit*

*Qu'importe si la nuit à la fin se déchire
Et si l'aube en surgit qui la verra blanchir
Au plus noir du malheur j'entends le coq chanter
Je porte la victoire au cœur de mon désastre*

⁹⁷⁰ Reynald Lahanque, « L'inscription de l'histoire dans *Le Roman inachevé* », in *Aragon 1956, op. cit.*, p. 138.

⁹⁷¹ « La Nuit de Moscou », *op. cit.*, 251.

*Auriez-vous crevé les yeux de tous les astres
Je porte le soleil dans mon obscurité*⁹⁷²

On retrouve le geste de défi qui soutient l'anathème jeté sur un ennemi constitué en « vous » antagoniste rencontré dans *Les Yeux et la mémoire*, mais aussi et surtout le chant au plus noir de la nuit qui est le leitmotiv des années de Résistance, tout comme le mouvement superbe du « Qu'importe... » qui subordonne tout intérêt personnel à la raison supérieure de la cause (souvenons-nous de « Qu'importe que je meure avant que se dessine/ Le visage sacré s'il doit renaître un jour/ Dansons ô mon enfant dansons la capucine/ Ma Patrie est la faim la misère et l'amour »⁹⁷³). La désillusion consécutive à la remise en question de l'idéal n'a donc pas enrayé la dynamique fantasmatique du martyr, toujours vivace tant est grande la tentation sacrificielle, promesse de fusion absolue avec la cause via la dissolution du sujet en sa faveur. La relance de la croyance se soutient de cette posture qui imprènera toute l'œuvre dernière de son pathos.

Significativement, on peut noter que « La Nuit de Moscou » est l'un des poèmes du *Roman inachevé* dont la facture est la plus classique : ses alexandrins absolument réguliers rappellent le patron globalement étriqué des *Yeux et la mémoire*, et la diction de la crise elle-même ne malmène ni la métrique ni la forme, contrairement à ce que l'on a pu observer avec le phénomène de « surrection » de la prose dans le poème, au début du recueil. Seul le blanc démesuré séparant la strophe neuf de la strophe dix marque le passage de la promenade initiale à la réflexion critique sur l'utopie, qui débouche sans solution de continuité sur la réaffirmation de la croyance.

En ce qui concerne la figure du martyr, un examen rapide de son traitement dans le recueil *Les Poètes* confirme et fixe pour ainsi dire les orientations hâtivement dessinées dans *Le Roman inachevé*. Si elle y apparaît auréolée de toute la gloire que peut lui conférer l'étai des références religieuses ou mythologiques (Saint-Jean de la Croix ou Prométhée notamment), elle est aussi appelée et soutenue par la reconnaissance d'une pulsion masochiste archaïque et proprement idiosyncrasique pour le sujet, préexistant largement à sa métaphorisation via le véhicule religieux : il s'y reconnaît en effet « héautontimoroumenos » « depuis [son] premier battement », « persécuté

⁹⁷² *Ibid.*, p. 252-253.

⁹⁷³ « Plus belle que les larmes », *op. cit.*, p. 789.

persécuteur »⁹⁷⁴, suivant en cela le titre d'un recueil des années 30. L'image de la plaie revient de manière insistante :

*Il n'y a pas un pouce de ma chair ou de mon âme qui ne porte
Marque d'une mutilation qui ne soit mémoire d'une plaie [...]*⁹⁷⁵

Si ce monde est bien celui où « chacun porte sa croix/ sa couronne de souffrances », c'est pour que, suivant la dialectique chrétienne observée au finale de « La Nuit de Moscou », de cette souffrance naisse le royaume de la béatitude ; et comme Jean à Pathmos Aragon peut clamer : « Et je bénis le mal qui me meurtrit »⁹⁷⁶. Logiquement, l'image du soleil au cœur de l'adversité fait retour :

*L'homme crie où son fer le ronge
Et sa plaie engendre un soleil
Plus beau que les anciens mensonges*⁹⁷⁷

Si cette souffrance est bénie, c'est qu'elle est consentie par amour : il s'agit encore et toujours de faire corps avec l'objet aimé en se sacrifiant pour lui, ce que dit assez dans *Le Roman inachevé* la multiplication des verbes à l'impératif appelant à la dilapidation, au démembrement, au déchirement. La figure de « l'écorché » évoque bien elle aussi l'abolition des lisières subjectives, et la représentation pathétique de la douleur le dispute très clairement à une singulière jouissance, la dissolution physique permettant au fond au poète de mieux épouser l'absolu. C'est à la même « dissection de [ses] nerfs » qu'aspire Prométhée dans *Les Poètes*, où la jouissance transcende un supplice qui est présenté comme « monstrueux amour du ciel avec sa victime », dans une scène d'« accouplement de la vie et de la mort » qui voit à l'œuvre « le poignard innombrable des oiseaux »⁹⁷⁸. Le recueil de 1960 ne fait en cela qu'approfondir les adjurations contenues dans celui de 1956 : « Écartelez-moi je vous en supplie moi seul écorchez-moi » réclamait en effet le sujet de la première prose, revendiquant la morsure du feu « dans [s]es bras contre [s]on ventre », demandant « qu'il se propage à [s]es entrailles »⁹⁷⁹. Le fantasme du don absolu

⁹⁷⁴ « Le Discours à la première personne », *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 458.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 461.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 464.

⁹⁷⁷ « Prologue », *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 353.

⁹⁷⁸ « Prométhée », *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 376.

⁹⁷⁹ « Parenthèse 56 », *op. cit.*, p. 149.

de soi est aussi un fantasme de fusion inconditionnelle avec l'objet aimé, comme en témoigne encore l'évocation d'Elsa à la fin du recueil :

*Déchirez ma chair partagez mon corps
Qu'y verrez-vous sinon le paradis
Elsa ma lumière
Vous l'y trouverez comme un chant d'aurore
Comme un jeune monde encore au lundi
Sa douceur première*

*Fouillez fouillez bien le fond des blessures
Disséquez les nerfs et craquez les os
Comme des noix tendres⁹⁸⁰*

Quelle garantie plus efficace contre la perte de l'objet aimé que l'incorporation, via le partage du corps supplicié ? Comment épouser plus étroitement la cause qu'en s'en faisant le martyr, et ce interminablement ?

2. Entre fonction de légitimation, narcissisme et intimidation : ébauche d'une critique du martyr

Si le fantasme du martyr déjà évoqué à l'occasion de la célébration des héros de la Résistance revient ici en force, il faut souligner qu'il subit désormais une inflexion majeure puisqu'il ne s'agit plus exclusivement de souffrir pour l'idéal mais aussi et surtout *par l'idéal*. Aragon semble ainsi passer outre une sentence bien connue de Saint Augustin, selon laquelle « [c]e n'est pas la souffrance, c'est la cause qui fait le martyr »⁹⁸¹, les Pères de l'Église ayant été très stricts quant au contrôle des dérives spectaculaires propres au phénomène, dans lesquelles ils voyaient une préséance de la théâtralité et du pathétique sur la pureté de la foi, donc une dimension potentiellement hérétique. La valeur attribuée à la justesse du combat était ainsi pour eux toujours première par rapport à celle accordée suivant l'étendue de la douleur manifestée. *A contrario*, c'est comme si Aragon substituait à la pérennité de l'idéal politique, bien malmenée par les révélations du rapport Khrouchtchev, l'éternité de souffrance qui est la sienne, en en escomptant les mêmes retombées sur le plan de la fonction de légitimation. Mais la mise en scène très

⁹⁸⁰ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 261.

⁹⁸¹ Saint Augustin, sermon CCCXXVII, p. 559, *Œuvres complètes*, L. Guérin & Cie, Bar-Le-Duc, 1808, tome 7.

emphatique de cette souffrance à l'objet finalement insituable, comme intransitive puisque la faillite de l'idéal n'en est que la cause immédiate, souffrance *toujours déjà là* dans la mesure où elle fait écho à la douleur d'exister et au « tort de vivre » natifs, déroge aux règles canoniques de l'économie du martyr et accroît la dimension narcissique structurelle du phénomène. C'est ainsi que pour Aragon, la parole se fait « cri de [sa] douleur », « chair de [sa] blessure », et les vicissitudes de l'Histoire fonctionnent à la fois comme confirmation et prétexte. Une formule saisissante par sa réflexivité trahit la dimension éminemment solipsiste de la douleur affichée par le poète :

*Je n'en aurai jamais fini jamais fini d'être le sacrificateur de moi-même
L'offrande par mes propres mains égorgées*⁹⁸²

Posée comme valeur (« [j]e sais souffrir et la souffrance est cela qui dure après nous »⁹⁸³), l'endurance est marquée au coin d'une gloire amère mais hautaine. On peut ainsi compléter le constat fait par Aimé Césaire quant à l'incapacité à « se déprendre de soi-même » manifestée par les caciques du Parti au Havre de la réflexion nietzschéenne sur l'orgueil contenu dans « la façon qu'a [le] martyr de jeter sa certitude à la face de l'univers »⁹⁸⁴. Le caractère égocentré de la figure du martyr s'exprime bien en effet dans un geste qui, pure « monstration » spectaculaire, entreprend de convaincre autrui sans sortir de soi. Faisant l'économie de la démonstration rationnelle qui porte l'argument sur le terrain collectif en s'adressant à ses destinataires dans le langage commun, le martyr repose en effet sur un coup de force qui tire toute sa puissance de persuasion de l'autorité recueillie par l'intimidation à l'occasion de la mise en scène pathétique de la souffrance. Le narcissisme dogmatique du martyr est le moindre des défauts que Nietzsche reproche au dispositif, dont la malhonnêteté intellectuelle est selon lui caractérisée, puisque c'est par le pouvoir de séduction qu'ils exercent que les martyrs prétendent « prouver quelque chose quant à la vérité d'une cause »⁹⁸⁵.

On aurait donc affaire à une démarche qui inverse la logique traditionnelle suivant laquelle on peut considérer que c'est la justesse du combat qui amène à se tuer (ou moins

⁹⁸² « Le Discours à la première personne », *Les Poètes, op. cit.*, p. 460.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 459.

⁹⁸⁴ Nietzsche, *L'Antéchrist. Essai d'une critique du Christianisme*, p.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

radicalement à souffrir pour la cause), dans la mesure où le message du martyr prétend faire en sorte, selon Nietzsche, que le sacrifice ou la souffrance qu'il manifeste rende la cause vraie. Suivant cette lecture, la souffrance qui sera le leitmotiv de l'œuvre d'Aragon à partir du milieu des années 50 aurait une double fonction, éminemment contradictoire : témoignage de la douleur infligée par la cause en raison de sa dénaturation, elle incarne aussi la volonté de continuer à souffrir interminablement pour elle, et vaut donc affirmation réitérée de sa valeur tout comme tentative de rédimer ses errances.

V. Portée et limites de la critique de l'utopie

S'il figure la souffrance comme indépassable et témoigne d'une adhésivité à la cause proprement absolue, le martyre interminable que semble à la fois restituer et figurer l'œuvre d'Aragon à partir du *Roman inachevé* et jusqu'à sa mort présente comme bénéfice unique mais capital la préservation de l'utopie, fût-ce au prix de sa critique apparente. Il permettra en effet de faire l'économie de l'effort consistant à penser le futur à de nouveaux frais, quand bien même l'analyse des raisons de l'erreur est effectuée, et ce de manière parfaitement explicite, notamment dans « La Nuit de Moscou ».

1. Une analyse lucide des pièges de l'utopie : les percées de « La Nuit de Moscou »

Les « perspectives » moscovites (appréciations au passage la polysémie du terme) s'y révèlent en effet on ne peut plus trompeuses, tout ayant « changé d'échelle et de mesure/ Jusqu'à l'homme de chair et le son de sa voix »⁹⁸⁶, alors que se referme sur le sujet désarmé le piège de la non-coïncidence de l'avenir avec ses songes :

*Ici j'ai tant rêvé marchant de l'avenir
Qu'il me semblait parfois de lui me souvenir [...]
Que j'ai finalement au fond de ma rétine
Confondu ce qui vient et ce que j'imagine [...]*⁹⁸⁷

⁹⁸⁶ « La Nuit de Moscou », *Le Roman inachevé*, op. cit., p. 250.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 250-251.

Or c'est dans cette confusion qui signe la fermeture même du champ des possibles que réside l'erreur originelle : dans l'assignation du futur à une représentation rigide, dénuée, dépourvue de souplesse et imperméable au réel, souvenir avant même d'avoir été. L'utopie ainsi conçue témoigne paradoxalement d'une fermeture mortifère à l'éventuel. Nourrie de la force négatrice étudiée à l'occasion de l'analyse de la poésie de la Résistance, dynamique qu'Aragon reprend avec clarté dans « La Nuit de Moscou » (« Je mettais son contraire au lieu de toute chose/ J'imaginai la vie et ses métamorphoses/ Comme une féerie énorme et machinée »⁹⁸⁸), elle perd de sa vigueur et de sa vertu dès lors qu'elle oublie d'évoluer avec le présent et se contente de se conformer à une pensée dogmatique définie une fois pour toutes. Dans les cas où l'idéologie la conditionne de manière trop étroite et trop exclusive, elle se transforme en effet en « cécité au réel », selon les termes employés par Paul Ricoeur dans son ouvrage *Du texte à l'action*⁹⁸⁹. Trop solidement arrimée à l'idéologie, elle omet ainsi de prendre en considération la réalité qui veut que tout horizon se déplace, se modifie au fur et à mesure de la progression du promeneur. Ou, pour reprendre les catégories forgées par Reinhart Koselleck afin de thématiser le temps historique, elle néglige le fait qu'*espace d'expérience* et *horizon d'attente*, unis par un lien indéfectible, se conditionnent mutuellement⁹⁹⁰. Considérées par Ricoeur comme deux polarités en tension quoique non symétriques⁹⁹¹, l'une figure du ramassement, l'autre du déploiement, ces deux notions interagissent continuellement au cours du temps. L'ouverture de l'horizon d'attente est en effet largement fonction de la richesse et de la qualité du bagage d'expérience, et *a contrario* un horizon d'attente étriqué n'invite pas à valoriser ce qui, dans un champ d'expérience, contient en germe un développement positif.

L'erreur pointée avec une sagacité confondante dans « La Nuit de Moscou » consiste en l'évacuation de la nécessité de reconsidérer l'*horizon d'attente* associé au rêve soviétique, compte tenu de l'évolution du *champ d'expérience* associé à la réalité de sa mise en œuvre. « J'attendais un bonheur aussi grand que la mer [...] / Mais la réalité

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁸⁹ Paul Ricoeur, *Essais d'herméneutique, II, Du texte à l'action*, « Science et idéologie », pp. 335-366.

⁹⁹⁰ Nous recourons ici à la terminologie forgée par Reinhard Koselleck dans *Le Futur passé*, EHESS, 1990.

⁹⁹¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Le Seuil, 1985, partie II, chapitre 7, « Vers une herméneutique de la conscience historique », p. 376-377.

l'entend d'une autre oreille » constate le poète ; et c'est bien ce réel qui a été évacué par les « faux prophètes/ Qui prirent l'horizon pour une immense fête/ Sans voir les clous perçant les paumes du Messie »⁹⁹². Or – et c'est là toute la limite de la remise en question opérée par *Le Roman inachevé* – alors même que cette analyse sidérante de lucidité est formulée sans ambiguïté, Aragon persiste et signe, refusant d'intégrer réellement à sa représentation d'ensemble les leçons désormais incontestables délivrées par le Rapport Khrouchtchev sur trente années de politique stalinienne. La notion de *champ d'expérience* forgée par Koselleck nous semble ici particulièrement opératoire pour rendre compte de la dimension à la fois très englobante et nébuleuse de ce qui peut constituer le socle à partir duquel un marxiste ayant fait ses armes pendant la montée du péril fasciste pouvait penser le monde, dans la mesure où elle incarne « la présence pour [les hommes] de leur passé qui est à la fois rationnel et irrationnel, individuel et interindividuel »⁹⁹³. Le refus par Aragon d'assimiler totalement le potentiel subversif et disruptif du XXe Congrès fait bien évidemment écho à la position des caciques du PCF qui en avaient fait un « non-événement », sa négation seule permettant d'éviter une relecture traumatique du passé débouchant sur une révision déchirante de l'avenir.

2. Déflation de l'avenir et repli sur l'amour : Elsa, relais d'une croyance blessée

Et pourtant, la prise de conscience de la nécessaire déflation de l'avenir est chez notre auteur bien réelle, ce que formule sans fard un vers du *Roman inachevé* :

*D'avoir cru la moitié du temps l'autre moitié du temps se ronger*⁹⁹⁴

Le constat d'un avenir littéralement soufflé traverse toute l'œuvre dernière, preuve que la compréhension du naufrage de l'Histoire n'est pas feinte. Le recueil *Les Poètes* (1960) évoque « l'avenir qui n'est à personne »⁹⁹⁵, mais aussi « la fosse commune de

⁹⁹² « La Nuit de Moscou », *op. cit.*, p. 252.

⁹⁹³ Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Éditions du Seuil [1996], coll. Points/Histoire, 2010, p. 181, commentant la terminologie forgée par Reinhard Koselleck dans *Le Futur passé*, EHESS, *op. cit.*

⁹⁹⁴ « Les Pages lacérées », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 233.

⁹⁹⁵ « Épilogue », *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 487.

l'histoire »⁹⁹⁶, et cette tragédie, pour celui qui se trouve « sur le môle de [son] langage », de n'avoir été « que cela »⁹⁹⁷ et de ne pouvoir recommencer, tandis que le sentiment d'avoir été floué mais aussi d'avoir contribué à la mascarade (« Pablo mon ami qu'avons-nous permis »⁹⁹⁸) irrigue toute l'*Élégie à Pablo Neruda* (1966). Effaré de devoir amputer toute l'histoire vécue de l'élation vers l'avenir merveilleux qui la portait, le poète y demande notamment à son compagnon de croyance : « Tout n'était-il que ce qui fut tout n'était-il que ce qu'on voit/ Tout n'était-il que ce théâtre »⁹⁹⁹. *Les Chambres* (1969) fait de vivre « une interminable erreur judiciaire »¹⁰⁰⁰, avec ce constat : « comme c'est long de mourir une vie entière »¹⁰⁰¹. Mais ne rééditons pas l'erreur d'Étiemble, et gardons-nous d'interpréter le recueil de 1956 à la lumière de textes écrits bien des années plus tard... De fait, « La Nuit de Moscou » suffit à poser la critique de l'utopie, et la mort de l'avenir consécutive à la faillite des espérances que sanctionnent ces textes est présente en germe dès 1956, comme l'affirment sans détour « Les pages lacérées » : « on ne meurt que lentement des blessures de l'utopie »¹⁰⁰².

Mais, et ce n'est pas anodin, le finale du recueil qui fonctionne en point d'orgue parvient à rétablir une dynamique positive là où prévalait une tonalité assez sombre. Le poème extrêmement problématique qu'est « La Nuit de Moscou », lieu de l'analyse et de l'aveu de l'erreur mais aussi du sauvetage ultime de la cause par la posture christique, rédemptrice et légitimatrice, le tout mené « [s]ur le rythme royal du mètre alexandrin »¹⁰⁰³, introduit en effet la « Prose du bonheur et d'Elsa », section dans laquelle la mention par l'auteur de « mil neuf cent cinquante-six comme un poignard sur [ses] paupières », moment où « tout ce [qu'il voit] est [sa] croix tout ce [qu'il] aime est en danger » est contrebalancée par l'influence d'Elsa, qui est « l'air qui porte vers [lui] la

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 485.

⁹⁹⁷ « La Chambre de Don Quichotte », *Les Poètes*, *op. cit.*, p. 360.

⁹⁹⁸ *Élégie à Pablo Neruda*, *OPC*, tome II, *op. cit.*, p.1075.

⁹⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰⁰ *Les Chambres*, *OPC*, tome II, p. 1121.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 1094.

¹⁰⁰² « Les Pages lacérées », *op. cit.*, p. 233.

¹⁰⁰³ « Sacre de l'avenir », *Les Yeux et la mémoire*, *op. cit.*, p. 37.

vie et ses pollens légers »¹⁰⁰⁴. Le titre même du poème est signifiant : assimilant dans un même mouvement bonheur et figure de l'aimée, il en fait par ailleurs l'objet d'une « prose », nom que l'on donnait aux hymnes latines qui se chantaient aux messes solennelles. L'amour d'Elsa est ainsi à même de transcender toute souffrance, y compris celle liée au naufrage de l'Histoire et à la faillite des illusions, et alors qu'elle est sans doute atteinte elle aussi par la blessure infligée à « tout ce [qu'il] aime » :

*L'amour que j'ai de toi garde son droit d'aïnesse
Sur toute autre raison par quoi vivre est basé
C'est par toi que mes jours des ténèbres renaissent
C'est par toi que je vis Elsa de ma jeunesse
Ô saisons de mon cœur ô leurs épousées
Elsa ma soif et ma rosée*¹⁰⁰⁵

L'élan vers Elsa témoigne d'une sacralisation et d'un tropisme passionnel similaires à ceux qui animent le militant, comme on le constate au plan sémantique puisque amour et croyance politique appellent la même métaphore, celle de la renaissance du jour au plus noir de la nuit, accompagnée d'un cortège de sèmes connotés positivement (« lumière », « aube », « printemps », « jardin »). L'instabilité référentielle entre Elsa et l'Histoire fréquemment constatée dans *Le Roman inachevé* prend alors tout son sens, de même que l'éventualité d'une « relève » de l'une par l'autre, dans l'hypothèse où l'un des deux objets d'amour viendrait à faire défaut. « L'Histoire et mon amour ont la même foulée »¹⁰⁰⁶, écrivait déjà Aragon dans *Le Nouveau Crève-cœur*. Clôturer le recueil sur la figure d'Elsa, c'est ainsi offrir à l'absolu politique meurtri un relais qui n'a rien du cache-misère ou de l'ersatz, mais qui révèle bien plutôt l'affinité profonde qui unit la relation à Elsa et la relation à la cause. La fonction de soutien, mais aussi de délimitation du sujet vaut pour l'une comme pour l'autre. On peut ainsi souligner le « mouvement de captation, de circonscription »¹⁰⁰⁷ que représente le geste de l'embrassement (« dans tes bras » revient fréquemment), comme de la main tenue (« tu m'as pris par la main »¹⁰⁰⁸). Elsa est également, bien sûr, le garde-fou qui contient le torrent pulsionnel de l'auteur, elle « dont

¹⁰⁰⁴ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁰⁵ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 261.

¹⁰⁰⁶ « Le Rendez-vous perpétuel », *Le Nouveau Crève-cœur, OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 1091.

¹⁰⁰⁷ *Le Roman inachevé d'Aragon*, commenté par Cécile Narjoux et Daniel Bougnoux, *op. cit.*, p. 149.

¹⁰⁰⁸ *Prose du bonheur et d'Elsa*, *op. cit.* p. 255.

les bras ont su barrer/ Sa route atroce à [s]a démente », offrant un aliment mais aussi un point fixe et un cadre au tropisme passionnel. On retrouve sur le plan de la création ce rôle ambivalent de muse et de garde-fou, sensible notamment dans sa fonction de première lectrice, de référent critique, puisqu'elle est celle qui donne au poète « leçon comme jamais de [se] borner, pour écrire ce qui n'a point de bornes »¹⁰⁰⁹.

En tout état de cause, la superposition des référents plutôt que leur exclusion mutuelle fait signe vers une économie libidinale dans laquelle c'est au fond la fonction, la place qu'il convient de préserver plus que la nature spécifique de l'absolu que le sujet a choisi de surinvestir, dans la perspective paradoxale, valable aussi bien dans le champ amoureux que politique, de circonscrire l'excès. Rien d'étonnant alors à ce que l'on retrouve sous la plume d'Aragon, dans le dernier poème du recueil, à la fin de la section consacrée à Elsa, l'image du feu qu'on alimente de tout son être pour soutenir l'objet d'amour, dispositif cette fois adressé à « Elsa [s]a lumière » :

*Je resterai le sujet du bonheur
Se consumer pour la flamme au brasier
C'est l'apothéose*¹⁰¹⁰

C'est au fond grâce à la permanence de la présence d'Elsa que l'être aboli dans l'idéal politique en passe de lui faire défaut peut encore se dire le « sujet » de quelque chose. On constate également que la préservation d'une certaine consistance subjective ne s'effectue qu'au prix d'une nouvelle oblation. Elsa, alpha et oméga du recueil, puisqu'elle en est dédicataire (« À ELSA ce livre comme si je ne le lui avais pas déjà donné ») et qu'elle clôt également le cycle poétique, fonctionne ainsi comme absolu de substitution, position de repli d'autant plus logique que la croyance politique a d'emblée été soutenue par la rêverie autour du pays de l'aimée. Il n'est pas indifférent que ce soit autour de la figure d'Elsa que parvienne à se cristalliser le mouvement de dénégarion du malheur :

*Croyez-moi ne me croyez pas quand j'en témoigne
Ce que je sais du malheur m'en donne le droit
Si quand on marche vers le soleil il s'éloigne
Si la nuque de l'homme est faite pour la poigne*

¹⁰⁰⁹ « C'est là que tout a commencé », *OR*, tome I, *op. cit.*, p. 713.

¹⁰¹⁰ « Prose du bonheur et d'Elsa », *op. cit.*, p. 261.

*Du bourreau si ses bras sont promis à la croix
Le bonheur existe et j'y crois*¹⁰¹¹

3. Réaménagement de la foi et prétention au dégrisement

La portée somme toute relativement limitée de la critique de l'utopie effectuée dans *Le Roman inachevé*, le « minotaure » entrevu « à ce détour du labyrinthe » n'empêchant finalement pas le poète de continuer à croire en l' « Étoile si lointaine étoile si voisine/ Étoile sur la terre étoile à [sa] portée », apparaît avec une très grande clarté dans un article intitulé « Le Tournant des rêves », publié en octobre 1957, écrit pour le numéro spécial de la revue *Europe* consacré à la littérature soviétique à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de la Révolution d'Octobre¹⁰¹². On peut bien sûr imputer à la circonstance et au contexte de publication une part du regard très œcuménique de son auteur sur 40 ans de socialisme, mais on ne saurait sans postuler une séparation artificielle entre l'homme de Parti et l'écrivain faire exclusivement de ce texte à l'écriture sinueuse et rouée un pur produit de commande livré par un membre docile du Comité central.

Il me faut d'abord faire état, au sujet du titre de cet article, d'une erreur d'interprétation systématique, qui n'aurait de valeur autre que personnelle si elle ne permettait de mesurer, au-delà de mon cas propre, l'écart entre ce que le lecteur familier d'Aragon pense être en droit d'attendre de lui à cette date et ce qu'il produit *effectivement*. Ayant eu de ce texte une lecture récurrente quoique à éclipse, je m'émerveillais en effet chaque fois que je retombais sur ce « Tournant des rêves » de ce que je considérais comme la formulation en langage paysager, ô combien poétique, de la bascule des croyances expérimentée par les militants communistes en 1956... pour découvrir avec une stupéfaction tout aussi récurrente que ce « tournant » ne restituait pas un constat de déconvenue mais saluait un avènement euphorique, puisqu'il ne traitait pas de 1956 mais de 1917. Cette information n'est jamais parvenue à se frayer un chemin dans ma mémoire, et il n'y a qu'en entamant cette thèse que j'ai enfin accepté d'assigner à ce titre son sens véritable, une fréquentation plus familière du texte m'empêchant définitivement d'y voir autre chose. On trouve là un exemple puisé dans l'expérience personnelle de l'*erreur de*

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰¹² *Europe*, octobre-novembre 1957, n° 142-143, 1917-1957, *Littératures soviétiques*, Les Éditeurs Français Réunis, Paris, 1957.

perspective mentionnée en début de chapitre, erreur imputable au regard porté rétrospectivement sur la césure de 1956 par le lecteur moderne, mais aussi par Aragon lui-même quelques années plus tard (on pense notamment à la mention dans *Les Collages* du « coup formidable porté à l'esprit de certitude, que l'on résume sous le nom de XXe Congrès »¹⁰¹³, ou à celle de « l'an 56 de ce siècle, où se marque un bouleversement des esprits » dans *Théâtre/Roman*). Cette erreur d'optique débouche encore trop souvent sur une interprétation faussée du *Roman inachevé* qui tire le texte vers une remise en cause qu'il n'assume que très partiellement, sans quoi la rédaction du « Tournant des rêves » ne pourrait s'expliquer, quelles que soient par ailleurs l'agilité verbale et la propension à la palinodie de son auteur.

Cet article, exemplaire du travail analytique alors à l'œuvre chez bien des militants communistes, permet d'aller au fond des contradictions qui animent « La Nuit de Moscou » et d'objectiver le sous-texte ou l'infralangage idéologiques qui irriguent le poème. On comprend alors que la critique de l'utopie, inféodée à la doctrine même qu'elle prétend remettre en question, se cantonne à une opération dont tout l'effet, prédéterminé par son objectif inavoué, est de reconduire le modèle, quitte à prétexter une lucidité nouvelle mettant désormais à l'abri de la faute antérieure représentée par une crédulité coupable. Le texte d'Aragon suit à la lettre ce mouvement, et il illustre se faisant un mécanisme décortiqué minutieusement par Jeannine Verdès-Leroux :

*La croyance en se déclarant moins inconditionnelle et mieux informée se pense du même coup supérieure, le nouveau croyant peut cerner l'irréalisme, l'utopie, la naïveté voire le dogmatisme du croyant qu'il était auparavant ; il se réassure ainsi profondément dans sa croyance.*¹⁰¹⁴

Comme assez souvent dans la prose journalistique d'Aragon, il est question d'autre chose que du seul sujet affiché (la littérature soviétique) : s'il est effectivement beaucoup parlé de littérature, au-delà, c'est la question de la croyance qui est interrogée. Il s'agit en effet au premier chef de « sauver » le réalisme socialiste de la disqualification que font porter sur lui ceux qui voient un lien entre cette esthétique et « les fautes dénoncées au XXe Congrès » – de dissocier l'esthétique des errements du politique, voire

¹⁰¹³ Aragon, *Les Collages*, Hermann, coll. Miroirs de l'art, 1965, p. 22.

¹⁰¹⁴ Jeannine Verdès-Leroux, *op. cit.*, p. 454.

de l'en exonérer. Mais on verra qu'au terme de l'article, c'est en revenant à la littérature et à son pouvoir d'incarnation dans un réel qu'il postule très gratuitement comme conforme au « rêve » qu'Aragon effectue la volatilisation de la réalité de l'Histoire du « premier pays socialiste de l'histoire humaine ». Que s'agit-il de sauver, *in fine* ? De la littérature ou du régime soviétique, lequel est l'alibi de l'autre ?

D'emblée l'article débute sur une motion de défiance à l'égard de ce qu'Aragon nomme les « rêves », comme pour se prémunir contre la critique des conséquences de « l'illusion lyrique » qui sera décriée plus tard par Kundera :

*Il faut prendre garde aux rêves des hommes. D'eux naissent invention et folies, crimes et grandes actions. Je n'ai point en vue ces rêves nocturnes qui surgissent des digestions individuelles, mais ces songeries éveillées qui s'emparent d'une génération, d'un monde.*¹⁰¹⁵

Après avoir ainsi distingué entre rêve individuel et collectif, Aragon évoque « les rêves qui furent les plus grandes épidémies humaines », les religions, pour les qualifier de « locaux » en précisant que leur étendue, quoique vaste, fut toujours bornée (Jésus borné par Mahomet, et vice versa) et finir par leur opposer, de fil en aiguille et sans le nommer, le communisme qu'il présente comme leur étant supérieur puisque « pour la première fois depuis que le monde est monde, des rêves ont le même ciel sous tous les cieux ». Il s'agit là d'un « rêve universel sans frontière » dont la propagation s'opère par la littérature, l'auteur allant jusqu'à parler de la « contagion [...] par toute la terre » de Maïakovski, pour s'exclamer enfin : « Ô grand festival des rêves ! Voici tout juste quarante ans que tu as commencé ! »¹⁰¹⁶ On retrouve la vocation à l'englobement et la prétention à l'exclusivité propres au marxisme, souvent présenté comme clé d'interprétation totale du monde et bien fait à cet égard pour rencontrer le « goût de l'absolu » cher à Aragon. Ce « tournant des rêves », il le répète, vaut « pour l'humanité tout entière ».

Après cet exorde enthousiaste, et sans remettre en cause le bienfondé du rêve en tant que tel, sans évoquer autrement que par la mise en garde liminaire les conséquences effroyables qu'ont pu avoir certains de ces emballements collectifs, Aragon va introduire

¹⁰¹⁵ « Le Tournant des rêves », *Europe* n° 142-143, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

progressivement l'idée d'une évolution des « rêveurs » (« nous ne sommes plus les rêveurs d'il y a trente ou même vingt ans ») qui auraient « beaucoup appris », pour construire presque incidemment la figure du croyant averti, du croyant lucide, témoignant d'une exigence accrue à l'égard de la matière qu'on fournit à l'alimentation de son rêve, suivant en cela selon lui l'exemple du grand frère soviétique :

*Nous sommes devenus exigeants. Comme les Soviétiques eux-mêmes. Il ne nous suffit plus que tout soit beau, qu'on nous raconte. Nous demandons à y croire. (Vous ne le demandiez pas ? me dira-t-on. Mais si, ou plutôt non : nous ne le demandions pas, nous y croyions, tout simplement.) Qu'est-ce que qui s'est produit ? Est-ce méfiance ? Non, c'est maturité. C'est là une exigence d'hommes faits. Nous demandons à y croire et non pas à être bercés. Nous épousons les griefs que nos amis de là-bas ont contre la lakirovka, le vernissage des personnages.*¹⁰¹⁷

La subtile distinction posée entre « y croire », spontanément, et « demander à y croire », c'est-à-dire demander à être convaincu, permet à Aragon de camper un nouveau modèle, celui du rêveur conscient, qui aurait dépouillé sa crédulité native et gagné une maturité lui permettant d'appréhender ce qu'on lui propose à travers le mouvement dialectique opéré sur elle-même par une conscience désormais dégrisée. On constate ici que c'est par une relative disqualification des belles fictions offertes en partage aux militants que s'exprime, à couvert, la critique de la réalité tout aussi mensongère et simplificatrice, mais atroce, elle, qui fut imposée en URSS. C'est donc exclusivement par le chemin de la critique d'une esthétique que se dira dans cet article, à demi-mot, la critique de l'élan lyrique propre à une certaine politique. Le confinement au plan purement esthétique de la question politique permet à Aragon de mettre encore une fois en scène une sorte de tribunal dans lequel, assurant les questions et les réponses, désamorçant d'autant mieux les objections qu'il les prévient, il se juge en même temps qu'il se excuse, ne prétendant au fond assumer une part de responsabilité – toujours dans le domaine exclusif de l'esthétique – que pour mieux justifier son parcours et celui des siens, tout en parvenant par un rétablissement acrobatique à rendre gloire à la patrie de l'idéal. C'est ainsi qu'il évoque la responsabilité des Occidentaux dans le goût pour la *lakirovka* :

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

*Peut-être avons-nous notre part de responsabilité dans ce goût de lisser les choses, qui a régné assez longtemps. Peut-être y avait-il chez certains écrivains soviétiques, en plus des mauvaises raisons que l'on devine, le désir de ne point déparer cette image que nous (je veux dire ceux de nous qui avons été en URSS et qui en parlions)... que nous donnions à leur réalité. Peut-être est-il presque impossible de résister au monde entier qui demande un grand conte de fées, à des gens comme nous, des camarades, parlant le langage du marxisme scientifique, et pourtant éperdument épris d'une utopie, cherchant à tout prix à la confirmer.*¹⁰¹⁸

À en croire Aragon, au-delà des « mauvaises raisons » que pouvaient avoir les écrivains soviétiques et sur lesquelles il ne s'étendra pas, c'est finalement à l'instigation et par la faute des « rêveurs occidentaux » qui avaient propagé une vision idéale du pays du socialisme que les artistes soviétiques se sont plu aux belles images¹⁰¹⁹. La série rhétorique des « peut-être » débouche ainsi sur l'incrimination de ces « gens comme nous », ces « camarades » qui, pétris de bonnes intentions et l'illusion chevillée au corps, demandaient « un grand conte de fées ». On retrouve le vocabulaire de l'illusion et du rêve tel qu'il était employé dans « La Nuit de Moscou » pour rendre compte de la naïveté du croyant « première version » (« féerie énorme et machinée »). La croyance est par ailleurs formulée dans les termes de l'amour (« épris d'une utopie ») et présentée comme volonté de faire se rejoindre, sans reste, horizon d'attente et réalité (« cherchant à tout prix à la confirmer »), dynamique dont on a déjà analysé le caractère funeste à l'occasion de l'étude de « La Nuit de Moscou ». Et c'est sans surprise sur le procès de l'utopie que va déboucher une réflexion qui poursuit bien en cela la critique menée dans le poème de 1956, mais en l'exprimant de manière beaucoup plus explicite et surtout en la conduisant sans quitter le sein du référentiel de pensée marxiste : réinscrivant cette critique dans la filiation du rejet avéré de l'utopie par Marx au nom de la scientificité nouvelle dont sa réflexion dotait le socialisme (d'où l'expression « marxisme scientifique »), Aragon opère un geste décisif qui lui permet de penser la critique du système sans avoir à en sortir.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰¹⁹ Cette version qui rend les écrivains soviétiques tributaires de la représentation de l'URSS prévalant en Occident, d'où des effets d'autocensure se superposant à la censure bien réelle opérée par le pouvoir, est confirmée par certains écrivains soviétiques, dont Nina Berberova (*C'est moi qui souligne*, Actes Sud, 1990).

En effet, si quelqu'un comme Ernst Bloch a pu rendre compte de la pensée réellement foisonnante et parfois contradictoire de Marx en envisageant la complémentarité de ce qu'il nommait les deux « courants » du marxisme, le « courant chaud » appuyé sur l'utopie révolutionnaire et romantique par opposition au « courant froid » représenté par l'analyse des mécanismes de l'exploitation, le marxisme-léninisme dont se réclame le stalinisme suppose quant à lui une opposition frontale et assez caricaturale entre socialisme utopique et socialisme scientifique, dichotomie débouchant sur la récusation de l'utopie au nom de la scientificité.

Aragon reprend ainsi l'un des aspects de la pensée de Marx, qui chercha à se démarquer de l'utopie représentée par Saint-Simon, Fourier ou Thomas More dont il rejetait le caractère foncièrement insulaire, anhistorique et antidialectique pour proposer un système censément scientifique d'appréhension de l'évolution des sociétés. De ce que Georges Labica nomme « la 'pseudo-science' ossifiée du marxisme-léninisme »¹⁰²⁰, Lénine aura lui-même dessiné très nettement les contours, posant Marx comme le premier à avoir transformé le socialisme qu'il rapporte à une utopie en science dotée de fondements et de jalons programmatiques d'une mise en œuvre à venir. C'est ainsi sous l'égide de ce qu'il peut y avoir de plus orthodoxe dans la vulgate marxiste que se range en réalité Aragon quand il écrit :

Car nous avons été longtemps, pour ce qui est de l'URSS, des utopistes, des fouriéristes qui s'ignorent, prêts à croire au miracle, à la découverte insensée, au progrès qui brûle les étapes. Après tout, nous avons des excuses, car ces quarante ans-là, Dieu sait qu'ils les ont brûlées, les étapes !

Au fond, tout est bien : on peut rendre responsable des errements du système un courant schismatique archaïque, auquel aurait été indûment conservée une tendresse coupable, configuré en déviance par rapport au chemin orthodoxe. Tout est même d'autant mieux que l'on peut se livrer à la flagellation bien connue du monde religieux, opération d'un rapport d'autant plus intéressant pour le croyant que l'auto-accusation a pour contrepartie la magnification de l'objet célébré. On retrouve le sacrifice de soi

¹⁰²⁰ Georges Labica, « Le marxisme entre science et utopie », in *Mots*, n°35, juin 1993. *Utopie...utopies*, sous la direction de Simone Bonnafous et Vincent Milliot. pp. 19-38.

qu'exige le rapport passionnel évoqué plus haut. Au terme du processus, la « faute » aura changé de camp : « les fautes dénoncées au XXe Congrès » ne seraient-elles pas finalement, fondamentalement, celles de sujets trop crédules ? Ce tour de passe-passe est contre toute attente consacré par la reconnaissance de circonstances atténuantes à ces sujets... circonstances qui dédouanent davantage encore les véritables « coupables » puisqu'elles permettent d'accréditer l'idée d'un progrès colossal et fulgurant, « qui brûle les étapes », et auquel les rêveurs auraient finalement eu raison de croire !

La critique de l'utopie métabolisée en critique des rêveurs permet donc *in fine* de préserver la viabilité de la doctrine, non justiciable des défaillances de sa mise en œuvre. La répartition des rôles reste toutefois éminemment paradoxale, puisque le stalinisme occupe ici implicitement la fonction d'utopie déviante alors même que c'est l'institution stalinienne du marxisme-léninisme qui entérina la répudiation de l'utopie au profit du « marxisme scientifique » dont elle « parle le langage », pour reprendre les mots d'Aragon. La version faisant état du dévoiement du marxisme par l'utopie, dans laquelle Staline se serait engouffré, est au demeurant celle qu'Aragon accrédite dans son *Histoire de l'URSS*, imputant au « vieux visage illuminé de l'utopie » les « erreurs ou les fautes » de la révolution soviétique et allant jusqu'à évoquer « ce que Khrouchtchev appelle la tragédie de Staline : il est absolument certain que Staline avait de l'état des choses dans le pays une vue utopique ».

Prêts à tout pour sauver leur système, les communistes, et Aragon le premier, ne sont pas à une contradiction près... l'essentiel étant que l'assimilation du stalinisme à une utopie (prémisse latente de l'article) assure le sauvetage du *credo* originel, dont la valeur se concentre dans la dimension scientifique, désormais purgée de son « mauvais autre ». Il y a comme toujours beaucoup plus à gagner à se revendiquer du côté de la raison qu'à se réclamer du parti des rêveurs. Alors, vraiment, « [t]ant pis pour les rêveurs tant pis pour l'utopie », peut-on clamer de concert avec le poète de « La Nuit de Moscou »... quand bien même la dénonciation de l'utopie menée dans « Le Tournant des rêves », récitation orthodoxe du catéchisme, témoigne du flottement sémantique de ce terme sous la plume d'Aragon, suivant le référentiel de pensée et sans doute le lectorat qui sont ponctuellement les siens.

La pseudo-scientificité préservée de la doctrine transparaît dans le choix du terme « erreur » pour qualifier ses errements, tandis que le véritable visage du régime stalinien n'est, lui, évoqué que par la formule délibérément vague de « fautes dénoncées au XXe Congrès », sans qu'il y ait reconnaissance effective de leur réalité et appropriation par le locuteur d'une information qu'il relaie en évitant d'y prendre part. Ces vicissitudes doivent néanmoins se refléter dans la littérature nouvelle qui va naître, précise-t-il avec une formule toute stendhalienne, puisqu'il la qualifie de « miroir des choses écrites » :

Mais enfin, peu à peu, et notre vie, l'histoire, notre expérience, et surtout le terrible courage de nos amis soviétiques, leur façon de regarder tout droit le soleil brûlant de la vérité, de la proclamer sans craindre les conséquences, leur témérité sans exemple à dénoncer les fautes dans leur propre parti, leur propre gouvernement, quelle qu'eût été apparemment leur participation personnelle à l'erreur, quelle que fût la certitude où ils devaient être que pour avoir dénoncé le mensonge de ceux qui furent aveuglément crus, ils ne pourraient récolter que la défiance que ces autres méritaient, et non point eux. Est-ce que tout cela peut se produire sans se réfléchir dans le miroir des choses écrites, dans notre comportement envers ce reflet ?¹⁰²¹

Ce qu'il y a de remarquable dans ce passage, c'est qu'Aragon ne semble consentir à actualiser un tant soit peu la notion de « fautes » dans le « parti » que pour mieux saluer le courage des Soviétiques, et glorifier en recourant à une terminologie on ne peut plus marquée « le soleil brûlant de la vérité ». « [L]e mensonge de ceux qui furent aveuglément crus » est ainsi rapidement balayé. Au plan moral, la « faute » antérieure est reléguée au profit de la valorisation de la « témérité » présente. C'est semble-t-il prioritairement cette témérité qu'il convient de restituer dans le « miroir des choses écrites » dont va découler le positionnement des lecteurs. L'auteur précise ensuite un peu mieux la portée de sa pensée, enrôlant sa réflexion de manière explicite sous la bannière axiologique puisqu'il replace l'activité des rêveurs dans la volonté globale de « rendre ce monde meilleur » dont on comprend allusivement que le foyer est l'URSS – volonté énoncée au présent, inchangée :

D'autant que les rêves que nous avons en commun avec cette part croissante de l'humanité qui veut rendre ce monde meilleur sont des rêves à ce point réels, qu'une erreur dans les rêves risque dans la vie de faire échouer toute

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 17-18.

*l'entreprise humaine. C'est ainsi que je m'explique la sévérité qu'on voit apporter au contrôle des rêves.*¹⁰²²

Cantonné volontairement au terrain de l'esthétique, Aragon n'évoque ainsi les « fautes » du stalinisme que pour en évaluer, en préciser la nécessaire ombre portée sur la littérature à venir et la façon dont elles doivent infléchir le réalisme socialiste, dont la dimension prospective n'est pas remise en cause. Il faut ainsi éviter ce qu'il qualifie de manière frappante d'« erreur dans les rêves », mêlant dans cette combinaison quelque peu contre-nature courant froid et courant chaud du marxisme. C'est donc en se réclamant d'une certaine sévérité dans le « contrôle des rêves » que l'on pourra mettre en œuvre la croyance dégrisée à laquelle il prétend désormais. Sans plus ample commentaire sur la dimension nécessairement autoritaire de ce contrôle et la soumission de l'esthétique au politique qu'il suppose, contentons-nous de souligner le caractère de jalon de ces moments forts de l'article, mis en relief par le recours aux italiques. La notion d'« erreur dans les rêves » forgée par Aragon trahit par sa force expressive et symbolique une indéniable volonté de fixation euphémistique, légitimée au plan sémantique par le recours à la terminologie scientifique via le vocable « erreur ». Le « contrôle » est marqué lui aussi au coin de la caution scientifique. Quant à la nature réelle de ce contrôle, ne nous laissons pas abuser par la rigueur affichée, qui est pour partie la réponse indigène, à vocation défensive, apportée au « lecteur antisoviétique » qui « trouve mal tout communiste quoi qu'il fasse, et demande à grands cris une littérature *critique* ». Littérature également souhaitée par les communistes, à en croire Aragon, mais avec des attendus bien précis : « critiquer pour mieux faire, et non pour démoraliser ». La portée exacte de ce réalisme critique sera très nettement bornée par l'auteur :

*Nous aussi, nous voulons une littérature critique, là-bas, comme ici. Mais il s'agit seulement de savoir critique pour quoi, pour faire échouer ou pour faire avancer. Nous voyons bien que les Maurice Nadeau, pour fixer les idées, veulent d'une critique qui démontre l'échec.*¹⁰²³

En ce sens, l'interprétation de Pierre Daix, qui voyait dans *Le Roman inachevé* une « contrebande pour le futur »¹⁰²⁴ visant à faire triompher publiquement l'intérêt

¹⁰²² *Ibid.*, p. 18.

¹⁰²³ *Ibid.*

¹⁰²⁴ Pierre Daix, « Aragon entre le dégel et le Parti », *Aragon 1956, op. cit.*, p. 225.

supérieur du socialisme, tolérant la diction d'une certaine souffrance pourvu qu'elle ne porte pas atteinte aux lendemains qui chantent, paraît recevable. Aragon ignore délibérément le fait que l'enrôlement de la critique au service d'un objectif prédéterminé ruine d'emblée l'objectivité et la scientificité de son entreprise, faisant de la revendication d'une croyance dégrisée un leurre. La volonté de contrôler le contrôle, de contrôler la critique, trahit encore et toujours la prétention totalisante d'un système qui se veut absolument autonome et irresponsable devant toute instance extérieure. La sortie hors du cercle de croyance, alors même qu'elle est simulée par celui qui affiche la démarche analytique propre à la position critique, reste à ce stade inaccessible. Quant à la leçon qu'on serait en droit d'attendre suite au constat des effets de la posture prométhéenne, et de manière générale de l'*hubris* en politique, elle est loin d'avoir été tirée. La réflexion se poursuit hors-sol, sans une once d'humilité face à la résistance opposée par le réel, témoignant d'un refus de la limitation qui n'étonnera guère chez le défenseur de l'infini qu'est Aragon. Or c'est précisément cette absence de bornes dans l'appréhension du politique qui pose problème, comme l'explique Hannah Arendt :

*[...] toute cette sphère [la sphère politique], nonobstant sa grandeur, est limitée – elle n'enveloppe pas le tout de l'existence de l'homme et du monde. Elle est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer à volonté. Et c'est seulement en respectant ses propres lisières que ce domaine, où nous sommes libres d'agir et de transformer, peut demeurer intact, conserver son intégrité et tenir ses promesses. Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous.*¹⁰²⁵

4. Le « double jeu », ou l'impossible sortie hors du cercle de la croyance

Travaillant sur la religion et la façon dont certains sociologues concernés par le fait religieux l'analysent, Bourdieu expose de manière lumineuse le « double jeu » que représente selon lui la prétention à une croyance dégrisée, présentée complaisamment comme purgée par la raison alors même qu'elle s'obstine à faire l'économie d'une sortie hors d'elle-même. Sa réflexion est à même de jeter un éclairage signifiant sur la position

¹⁰²⁵ Hannah Arendt, « Vérité et politique », in *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard [1972], Folio Essais, 1989.

complaisante, intenable au plan éthique, qui est celle d'Aragon dans ce texte. Selon lui, l'objectivation ne saurait faire l'économie d'une rupture des appartenances :

Refuser l'objectivation des adhérences et l'amputation douloureuse qu'elle appelle, faire l'économie de la souffrance inscrite dans la rupture des adhésions et des adhérences, c'est se condamner à jouer le double jeu socialement et psychologiquement profitable qui permet de cumuler les profits de la scientificité (apparente) et de la religiosité. Je pense que cette tentation du double jeu et du double profit menace spécialement les spécialistes des grandes religions universelles, catholiques qui étudient le catholicisme, protestants le protestantisme, juifs le judaïsme [...] : en ce cas le danger est grand de produire une sorte de science édifiante, vouée à servir de fondement à une religiosité savante, permettant de cumuler les profits de la lucidité scientifique et les profits de la fidélité religieuse.¹⁰²⁶

Toutes proportions gardées et avec des moyens modestes au regard de ce que décrit Bourdieu, c'est bien ce « double profit » qu'Aragon semble attendre de la position qu'il endosse ici, avec la reconduction du *credo* sous couvert de critique avertie, présentée comme le fruit d'une maturité chèrement acquise : cumuler les bénéfices du dedans et ceux affichés comme du dehors, alors même qu'une authentique sortie du cercle de la croyance est exclue, et que la grille analytique qu'il prétend poser sur ces quarante ans depuis l'avènement du « festival des rêves » n'est qu'un cheval de Troie de la doctrine. Le rejet de l'utopie présenté sous forme de critique étant l'un des articles du dogme, l'extériorité est introuvable. Comme le formule Bourdieu, l'ambiguïté du rapport à l'objet « se traduit dans le langage, et notamment dans l'introduction au sein du discours savant de mots empruntés à la langue religieuse à travers lesquels se glissent les [...] pré-supposés tacites du rapport indigène »¹⁰²⁷ : le langage du marxisme le plus orthodoxe infiltre massivement l'article, invalidant toute prétention à construire une quelconque distance objectivante à l'égard des réalisations de ces quarante années de « rêve ».

De fait, le religieux revient en force à la fin du texte, qui voit Aragon chercher sa légitimation par-delà même le « tournant des rêves » de 1917, dans un essai de Gorki intitulé « Du cynisme », initialement publié en 1908 dans *Les Documents du Progrès, Revue Internationale*. Le grand auteur russe y menait la critique de l'individualisme au

¹⁰²⁶ Pierre Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°63/1, 1987. *Les sciences sociales des religions aujourd'hui : jalons et questions*. pp. 155-161 ; citation p. 160.

¹⁰²⁷ *Ibid.*

sens bourgeois du terme, promouvait « l'œuvre commune » du peuple pour sa « régénération » avant de terminer sur l'apothéose du « nous », portant au pinacle « ce sentiment de respect de l'homme pour l'homme » qui, « avec le temps, [...] s'élèvera au rang d'une religion »¹⁰²⁸. Véritable parole d'évangile pour Aragon qui veut voir ces temps déjà arrivés, cet essai fonctionne pour lui, selon une logique inversée proprement délirante, à la fois comme justification et comme caution morale pour ce qui lui a suivi, qu'il veut à tout prix considérer comme l'incarnation même de la pensée de Gorki :

*Ce qui était imagination s'est fait chair et réalité. Ce n'est plus le rêve d'un homme dans son coin, et quand le rêve d'un homme est devenu le rêve de tous, il n'est plus un simple rêve. Quand le rêve s'incarne dans la masse, il devient action, et l'action des masses en fait la réalité.*¹⁰²⁹

Les formulations bibliques auxquelles recourt Aragon, le ton péremptoire qui est le sien, illustrent bien l'incapacité, à ce stade, à renoncer fondamentalement à la croyance. Le choix du patronage de Gorki pour accréditer l'orientation prise par l'URSS témoigne s'il en était besoin de la portée encore mesurée de la remise en question de l'auteur, un peu moins d'un an après la publication du *Roman inachevé*.

5. « Un côté de cette histoire » : la révision ambiguë

À la lumière de la réévaluation induite par cet article, comment mieux circonscrire le propos du *Roman inachevé* ? Comment jauger l'envergure d'une révision formulée concomitamment à l'affirmation de porter « la victoire au cœur de [s]on désastre » ?

L'hypothèse de la « contrebande pour le futur »¹⁰³⁰ émise par Pierre Daix a, on l'a dit, de quoi convaincre. Il y aurait dans cette perspective mise en œuvre d'une stratégie visant à faire triompher publiquement l'intérêt supérieur du socialisme alors même qu'en privé les doutes auraient été plus dévorants. Mais cette dichotomie public/ privé a-t-elle un sens chez un écrivain dont « écrire est [la] méthode de pensée »¹⁰³¹ ? Peut-on celer les

¹⁰²⁸ Gorki, « Du cynisme », *Europe* n° 142-143, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰²⁹ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰³⁰ Pierre Daix, « Aragon entre le dégel et le Parti », *Aragon 1956*, *op. cit.*, p. 225.

¹⁰³¹ « Moi par exemple je ne pense pas sans écrire, je veux dire qu'écrire est ma méthode de pensée » (« Le Cahier noir », *La Défense de l'infini*).

mouvements de l'âme à ceux de la plume ? Question indispensable alors que le dossier génétique ne fait pas état d'une très grande quantité de textes écartés, et quand bien même les poèmes non retenus ont plutôt tendance à accentuer la diction de l'amertume (on pense à « L'histoire passe par cette ornière », commenté dans ces pages, dont la faiblesse esthétique suffit au demeurant à motiver l'exclusion). On peut peut-être faire crédit à Aragon quand il évoque, aussi bien dans le recueil qui nous intéresse que dans *Henri Matisse, roman*, des « pages déchirées », et imaginer que ce que nous lisons n'est que le reliquat de ce que l'écrivain a pensé à part soi, pris dans l'étau de « la politique, et partout les hommes qui la font », et de « ce qu'elle fait d'un homme », « ce que cet homme en éprouve pour lui »¹⁰³². Reste encore une fois à ausculter les silences ; retour à l'indicible.

Très répandue s'agissant d'Aragon et propre à entretenir bien des jugements moraux, dans la promptitude à passer du constat d'un dédoublement au soupçon d'une duplicité, la théorie de la dichotomie public/ privé appliquée au *Roman inachevé* nous paraît en définitive peu convaincante, du moins insuffisante au regard de la complexité de ce qui se joue sur la scène scripturale. La distinction entre public et privé, si elle peut sembler évidente s'agissant d'un écrivain militant comme Aragon, reste en effet fragile si l'on considère dans toutes ses implications la « remise de soi » que représente l'adhésion. Elle néglige le degré d'intériorisation et d'appropriation de la contrainte liée au « devoir-dire », considéré par Yves Lavoine comme l'un des deux pôles entre lesquels se débattent la pensée et l'écriture d'Aragon¹⁰³³. Elle suppose surtout la préservation d'un « for intérieur »¹⁰³⁴, à côté et à l'abri de l'emprise de l'institution sur le sujet. Elle fait ainsi totalement fi de la dimension affective très forte liée à l'appartenance qui n'est pas, contrairement aux apparences, du ressort exclusif de la sphère publique. Le clivage public/ privé, pour commode qu'il soit, est donc caduc. Évoquée dans *Le Roman*

¹⁰³² *La Fin du 'Monde réel', OR, tome IV, op. cit.*, p. 625 : « La politique, ce n'est pas que son exercice en plein vent, elle prend dans l'homme, l'individu, des résonances imprévues. [...] Je ne sais pas si l'on me comprendra. Je veux dire au plus bref qu'il y a d'une part la politique, et partout les hommes qui la font, et d'autre part ce qu'elle fait de ces hommes, ce qu'elle fait d'un homme. Et ce que cet homme en éprouve pour lui. »

¹⁰³³ Yves Lavoine, *op. cit.*, p. 548 : « On peut parler d'une conscience déchirée entre la norme interne, le vouloir-dire, et la norme externe, le devoir-dire ».

¹⁰³⁴ Nous renvoyons sur cette question au stimulant article de Jacques Chevallier, « For intérieur et contrainte institutionnelle », in *Le For intérieur*, Centre Universitaire de Recherche Administrative et Politique de Picardie, PUF, 1995, pp. 251-266.

inachevé, la crainte d'« agir comme un briseur de grève », souci ancien de l'auteur, banal chez l'intellectuel communiste, déborde ainsi largement le cadre de la scène militante et l'enjeu assez rudimentaire d'un contrôle de façade des paroles de l'homme public. La solidarité à l'égard de la communauté croyante se traduit par un « sentiment [...] dans la chair ancré » qui gouverne les actions, les paroles, et jusqu'à l'être de l'auteur qui est convaincu que « tout ce que je fais tout ce que je dis tout ce que je suis/ Même de l'autre bout du monde aide ce peuple ou bien lui nuit ». Cette position interroge également quant au degré de conscience qui lui est associé : la défaillance à l'égard du collectif est à traquer « jusque dans [I]es rêves » (« Crains ah crains jusque dans tes rêves/ Quand l'outil pèse qu'on soulève d'agir comme un briseur de grève »¹⁰³⁵). Le fait que cette angoisse soit formulée sur le mode de l'injonction, ce qui lui confère la dimension d'une mise en garde anxieuse, est assez représentatif des contradictions qui animent la psyché captive.

De fait, et sa réception contrastée en atteste, chacun ayant réussi à y lire ce qu'il avait envie d'entendre, ce dont témoignent les représentations opposées d'un livre « optimiste » ou « pessimiste »¹⁰³⁶ selon les lecteurs, le volume est le lieu d'une parole éminemment contradictoire. Est-elle pour autant étagée ? Certains commentateurs y voient l'indice que la contrebande pour le futur fonctionne aussi en synchronie, au présent, permettant de concilier les exigences de taire mais aussi de dire qui secouent alors le Parti communiste et ses militants. On retrouverait la pratique bien connue de l'auteur, « l'art de dire des choses interdites avec les paroles autorisées », à la différence près que la censure est ici le fait du camp du locuteur et que la contrainte de dissimulation ne peut être imputable qu'aux siens. On lira alors le volume comme « un compromis acrobatique entre les exigences de destinataires incompatibles »¹⁰³⁷, interprétation qui fait la part belle à l'idée d'une certaine duplicité, du moins d'une forme de parade et d'artifice. Encore une fois, il reste malaisé d'évaluer la part de calcul ou de contrôle effectivement à l'œuvre dans le processus d'écriture du poème, et il convient de rester prudent dans les conjectures. Mais il y a fort à parier que cette supposée contrebande fut en partie

¹⁰³⁵ « Cette vie à nous », *op. cit.* p. 227.

¹⁰³⁶ Nous renvoyons encore une fois à l'article très circonstancié de Corinne Grenouillet, « La Réception du *Roman inachevé* », *Aragon 1956, op. cit.*, pp. 259-278.

¹⁰³⁷ Formulation de Geneviève Mouillaud-Fraisse, qui considère cette interprétation réductrice (« 1956 ou l'indicible dans *Le Roman inachevé* », *op. cit.*, p. 174-175).

inconsciente, produit d'un Surmoi impérieux. La disparité de sa réception nous offre un savoir quant à la polysémie du texte ; pour autant, ce savoir ne nous permet en aucun cas de présager d'une quelconque intention de l'auteur à dérouler une parole cryptée. Si des enjeux stratégiques modèlent de toute évidence *Les Yeux et la mémoire*, justifiant qu'Aragon courbe l'échine comme jamais dans l'objectif de marginaliser la tendance ouvriériste et d'obtenir une révision de la conception de l'Art de Parti alors arc-bouté sur les sujets historiques au détriment de la peinture de paysage, de tels enjeux sont absents d'un recueil qui, contrairement au précédent, n'est pas discordant mais *déchiré*.

La prise en compte de destinataires multiples débouchant sur un « discours feuilleté »¹⁰³⁸ qui est la marque de fabrique des débats esthétiques et politiques de la Guerre froide, présente dans le recueil précédent comme dans bien des écrits journalistiques de la période, n'est pas le déterminant majeur du *Roman inachevé*. Si contrôle du discours il y a, il nous semble davantage à chercher dans les tentatives de programmation ou d'orientation de la réception que dans l'écriture elle-même. On peut même imaginer que la réception du recueil ait pu agir pour son auteur comme un révélateur de la portée de ce qu'il avait écrit, d'où des démarches plus ou moins autoritaires de cadrage *a posteriori*, suivant un schéma assez récurrent chez lui, manifeste notamment dans le domaine romanesque à travers son insistance à se réclamer d'une esthétique, le réalisme socialiste, que sa pratique excédait largement. Cet *après-coup* a le mérite de préserver le jaillissement créatif de la pulsion de contrôle, ce dont un recueil comme *Les Yeux et la mémoire* n'a de toute évidence pas bénéficié. Les témoignages des écrivains alors proches d'Aragon concernant ses réactions aux différents articles publiés ici et là sur *Le Roman inachevé* témoignent bien de cette volonté de maîtrise herméneutique après publication. On pense notamment à la façon dont il fit en sorte par critique interposée de se démarquer d'un papier élogieux et sensible mais tout à fait lucide sur le sens du recueil publié dans *Libération* le 19 décembre 1956 par Claude Roy qui présentait son aîné comme « un homme qui dit qu'il croit au paradis en confessant qu'il

¹⁰³⁸ Expression de Suzanne Ravis pour caractériser ce phénomène, dans son analyse des discours d'Aragon en 1963, in « Capitulez, cher camarade. Lectures de la voix politique d'Aragon en 1963 », *RCAET* n° 11, *Aragon politique*, Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 129-143.

le fait du fond de l'enfer »¹⁰³⁹. Roy raconte dans *Somme toute*¹⁰⁴⁰ que son article, dans lequel il avait « laissé parler les citations », reçut un démenti méthodique dans *L'Humanité* quelques jours plus tard sous la plume d'un Pierre Courtade délégué par Aragon lui-même afin de démonter pied à pied l'édifice citationnel qu'il avait érigé, invalidant ainsi la signification donnée au texte, et alors même que, quelques années plus tard, les mêmes citations reprises par Étiemble à la demande expresse de l'auteur du *Roman inachevé* déboucheront sur la fameuse représentation d'un « Aragon-aux-liens » qui se « délie ». La vérité du recueil ne se situe probablement ni dans l'article de Courtade ni dans la préface d'Étiemble, mais entre les deux.

À la lumière de cette démarche de recadrage *a posteriori*, on peut envisager de lire « Le Tournant des rêves » comme la manifestation d'une volonté de reprise en main ou de fixation, dans une tentative de mettre un *point d'arrêt* à la fuite du sens donné au recueil par son lectorat, évidemment potentialisée par le contexte de parution, celui de l'intervention soviétique en Hongrie, et susceptible de se traduire numériquement par une fuite des effectifs du PCF. Un autre article publié par Aragon dans *Europe* quelques mois plus tôt tend à confirmer notre hypothèse : il s'agit d'« Un homme d'honneur »¹⁰⁴¹, dans lequel l'auteur oppose une morale de l'honneur, celle de la fidélité en toutes circonstances au nom d'un esprit de corps qui peut aller jusqu'à réclamer le sacrifice du jugement individuel, à une morale de la conscience qui valorise autonomie de jugement et force personnelle de détermination. Son analyse, qui se veut le commentaire d'une apostrophe de Napoléon à Marmont, s'adresse à un ancien officier de carrière ayant rompu avec le Parti communiste à l'occasion de la répression de l'insurrection hongroise. Napoléon, rappelle Aragon, « déclarait préférer les hommes d'honneur, parce qu'avec eux l'on est sûr de ce qu'ils feront, quelles que soient les conditions où ils seront placés », tandis que les « hommes de conscience » sont, quant à eux, « à la merci de leur intelligence ». Ce singulier éloge de l'aliénation, qui place plus haut la loyauté à l'égard de l'organisme d'appartenance que la loyauté à soi-même, est révélateur des limites qu'Aragon entend fixer au constat de faillite de l'utopie posé dans *Le Roman inachevé*. Il expose également

¹⁰³⁹ Cité par Corinne Grenouillet, *op. cit.*, p. 267.

¹⁰⁴⁰ Claude Roy, *Somme toute*, Gallimard, 1976, p. 366.

¹⁰⁴¹ « Un homme d'honneur », *Europe*, mars-avril 1957, p. 7.

crûment l'un des ressorts psychologiques majeurs de la fidélité sacrificielle d'Aragon au Parti communiste : le besoin d'« être sûr », besoin qui, projeté en miroir chez l'autre, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une institution, se traduit en incapacité absolue à *faire défaut*.

On constate donc que c'est au journaliste qu'échoit le plus lourd du poids du « devoir-dire » nécessaire au maintien de la position du militant dans son parti, contrainte qui pèse stylistiquement tant sur le premier que sur le second article, écrits vraisemblablement l'un comme l'autre dans une démarche polémique à l'intention des intellectuels dissidents que l'« année terrible » conduisit à l'abandon du communisme. Dans *Le Roman inachevé*, en tout état de cause, s'il s'agit bien de dire (comme le souligne le retour névralgique du verbe dans le poème écarté du volume), il ne peut s'agir de *tout* dire, à *n'importe qui* ni dans *n'importe quelles circonstances*. Mais le poème n'a pas toujours besoin de dire pour parler.

Il y a en effet, au-delà du *dire*, ce que le poème montre, ce dont il fait l'expérience ou l'épreuve. En effet, si l'on considère avec Olivier Barbarant que la poésie consiste « moins dans le maniement habile d'une langue que dans sa critique »¹⁰⁴², l'indéniable réussite esthétique du *Roman inachevé* est le fruit d'une prise en compte par les moyens de la langue de la crise du sujet, dans une démarche de « catharsis du chant » qui manifeste une réflexion critique sur ce qui l'éprouve (on a pu l'observer notamment dans la séquence constituée autour de « Parenthèse 56 »). Les commentaires métadiscursifs qui émaillent le recueil et soulignent fréquemment les changements de rythme, de mètre comme de régime, témoignent de cette auscultation. L'étourdissante diversité formelle (hétérométrie, hétérostrophie) est donc le signe le plus éclatant que la poésie reprend ses droits, au-delà des « litanies » du recueil précédent. Nous rejoignons ainsi Cécile Narjoux et Daniel Bournoux lorsqu'ils affirment que « [la] métrique d'Aragon se manifeste comme un véritable indicateur [de son] rapport fluctuant à la croyance – dans ses capacités d'écrivain comme dans son engagement révolutionnaire »¹⁰⁴³.

Au-delà de la « trame du chant », plus ou moins lâche, plus ou moins solide, ce que montre ou trahit le poème, c'est aussi une tension constante entre une intention

¹⁰⁴² Aragon, *La Mémoire et l'excès*, Champ Vallon, 1997, p. 148.

¹⁰⁴³ Cécile Narjoux et Daniel Bournoux, *op. cit.*, p. 187.

exhibée de recapture linéaire, de composition vectorisée d'une vie, et une pulsion centrifuge souterraine mais impérieuse, doublée d'une propension de la parole à buter au bord du silence face au trauma, d'où en particulier la multiplication des aposiopèses et l'insistance à souligner les « blancs » du discours. Manifeste, la volonté organisatrice est sensible dans les effets de structuration dus à la périodisation des différents « moments » d'une existence, et soutenue par les procédés anaphoriques de relance de la mémoire (« Je me souviens [...] ») comme par les titres en miroir (« Poésies pour tout oublier »/ « Strophes pour se souvenir »). Mais elle se heurte aux lacunes de la remémoration à partir du second après-guerre, tout comme à une confusion conséquente des valeurs au fil du poème. C'est ainsi qu'un même vocable, le « labyrinthe », évoque indifféremment le passé surréaliste¹⁰⁴⁴ et le dédale effrayant dans lequel attend le minotaure communiste¹⁰⁴⁵; que la « féerie énorme et machinée »¹⁰⁴⁶ de l'utopie socialiste peut faire écho au « Saint-Empire des nuées », à la « fin du Moyen-Âge » des jongleries verbales de ceux qui étaient « trois ou quatre au bout du jour/ assis/ À marier les sons pour rebâtir les choses »¹⁰⁴⁷. L'ambivalence règne, l'unité subjective vole en éclats (« J'ai déchiré des pages et des pages/ Dans le miroir j'ai brisé mon visage »¹⁰⁴⁸). La surreprésentation des années de jeunesse (l'enfance et l'adolescence, puis la période surréaliste et la Grande Guerre) au détriment du passé proche du second après-guerre et de la Guerre froide, abordé rapidement sous l'intitulé sibyllin « Poésies pour tout oublier » et regroupant des poèmes qui font la part belle à une posture ironique et désabusée, évoque une difficulté à mettre en paroles cette part de la vie de l'auteur qui est aussi, pour le militant, celle de la reconnaissance et de la consécration. Alors même qu'il s'est engagé résolument sur le seul chemin valable, « la route qu'il faut prendre » pour laquelle il a « tout donné »¹⁰⁴⁹, ce chemin, dans les mots, tourne court ou s'efface.

¹⁰⁴⁴ « Les mots m'ont pris par la main », *op. cit.*, p. 163 : « Perdus perdus dans le labyrinthe inventé/ La proie d'eux-mêmes d'eux-mêmes minotaures »

¹⁰⁴⁵ « La Nuit de Moscou », *op. cit.*, p. 251.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹⁰⁴⁷ « Les mots m'ont pris par la main », *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁴⁸ « Les pages lacérées », *op. cit.*, p. 235.

¹⁰⁴⁹ « Moi j'ai tout donné que vous sachiez mieux/ La route qu'il faut prendre », *op. cit.*, p. 160.

Au-delà de ce que dit effectivement le volume, la cohérence poursuivie et affichée par Aragon dans son projet autobiographique qui vaut aussi comme tentative de contrôle à vocation réflexive est ainsi continûment battue en brèche par l'anxiété du pêle-mêle et le retour du « désordre » qui « [l']a pris dans sa main de géant »¹⁰⁵⁰. Il n'y a visiblement plus de sens de l'Histoire qui vaille. C'est pourquoi, si la volonté de maîtrise rétrospective est évidente, comme le sont aussi les tentatives de programmation ou d'orientation de la réception (dernière phrase du « Prière d'insérer », sur la quatrième de couverture de l'édition originale : « Plus que jamais ici, l'amour tient la première place »), nous récusons définitivement l'hypothèse d'une contrebande délibérée : en effet, l'effacement relatif de la scène politique, l'estompage progressif qui est son lot, avec le règne corollaire des années de l'enfance et surtout de la période surréaliste, nous semblent témoigner suffisamment et très spontanément quoiqu'en creux de « ce que [la politique] fait d'un homme ». Certes, le « désordre » est encore circonscrit, canalisé par les effets de composition, combattu par l'injonction à « [r]emonte[r] le fleuve alexandrin » afin de « comprendre [,] entendre [s]a propre pensée »¹⁰⁵¹, mais il opère comme force subversive de la linéarité comme de la généricité tout au long du volume. Quant à l'ambiguïté de la révision, elle tient sans doute aussi en partie aux limites propres au genre poétique, canal d'expression privilégié de la plainte et de la douleur, mais inapte à rendre le brouillage des repères, la terrible redistribution des cartes consécutive à la mise à mal des espérances.

Si l'auteur demeure donc « le prisonnier des choses interdites »¹⁰⁵², c'est peut-être que ce n'est pas tant *la voix* que *les voix* qui manquent, en la circonstance : le caractère encore relativement monologique de cette poésie, avant qu'Aragon en force le corset aux recueils suivants, ne permet pas de faire pleinement droit à une confusion qui mine littéralement l'unité subjective. L'auteur lui-même fait le constat de l'impuissance du poème à rendre compte de la réalité :

*Mais tout ceci n'est qu'un côté de cette histoire
La mécanique la plus simple et qui se voit
Une musique réduite au chant d'une voix*

¹⁰⁵⁰ « Cette vie à nous », *op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*

¹⁰⁵² « L'Amour qui n'est pas un mot », *op. cit.* p. 219.

*Il y manque ce qui dans l'homme est machinal
Les gestes de tous les jours qui ne comptent pas
Les pas perdus les pas faits dans ses propres pas*

*Tout le silence et les colères pour soi seul
Tout ce qu'on a sans jamais le dire pensé
Les meurtres caressés les démenches chassées*

*Il y manque tout ce que parler effarouche*¹⁰⁵³

Il faudra attendre un peu pour que le « coup formidable porté à l'esprit de certitude »¹⁰⁵⁴ se fraye un chemin plus marqué dans l'œuvre et acquière à son tour le statut de *tournant*, venant y jeter un désordre figuré dans tout son pouvoir disruptif. C'est au roman par excellence que peut échoir ce rôle, et *La Semaine sainte*, dans laquelle Aragon affirme s'être « arrach[é] à cette vision simplifiée, linéaire, du monde, où [il] achève une trajectoire », amorce tout juste peut-être, dans sa splendide et douloureuse confusion, dans la débâcle des alliances et des croyances, la restitution de l'ébranlement de 1956. Théodore Géricault, le roman le répète inlassablement, « ne croit plus en rien ». Mais s'il pose avec une insistance désespérée la double question de la fidélité et de la foi, il préserve malgré tout le sens de l'avenir, « au-delà du tournant » :

*L'homme n'est pas tourné vers le passé, et je veux croire, quand vous me lapideriez pour cela, qu'à l'instant suprême [...] l'âme regarde en avant, veut savoir davantage, cherche [...] à deviner plus avant la route, au-delà du tournant, la suite de l'horizon... l'avenir.*¹⁰⁵⁵

Il parvient encore à contenir les forces centrifuges et à endiguer l'incertitude en reconfigurant un chemin positif via le personnage central, artiste découvrant sa vocation de peintre du réel en même temps que l'existence des « autres »... et la volonté de croire *quand même* triomphe encore dans l'image de cette « route » qui n'est « plus du tout la même, avec le soleil ». Géricault fait par ailleurs le choix de l'homme d'honneur, restant fidèle à l'uniforme des mousquetaires gris, quoi que son expérience personnelle et la révélation de l'existence du peuple lui dicte.

¹⁰⁵³ « Les Mots qui ne sont pas d'amour », *op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁵⁴ Aragon, *Les Collages*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁵⁵ Aragon, *La Semaine sainte*, *OR*, tome IV, *op. cit.*, p. 1203.

Reste que, dans l'une des conférences prononcées après la parution du roman, la critique de l'utopie prend enfin un tour moins doctrinal et plus affirmé, et peut être interprétée comme un refus de l'optimisme de principe inhérent au réalisme socialiste. Dans la lignée du « tableau qui ne peut que gagner à être noir », Aragon y affirme la nécessité de l'ombre :

*Un livre sans ombre est un non-sens, et ne mérite pas d'être ouvert. Rien n'est dangereux comme les belles images. C'est avec cela qu'on pervertit les esprits. Si vous voulez qu'on vous donne de belles images rassurantes, qui ne soulèvent aucun problème, avec lesquelles vous êtes d'avance d'accord, ne comptez pas sur moi. La littérature qui règle toutes les difficultés de la vie en quelques centaines de pages relève d'un genre qu'on appelle habituellement utopie, elle endort les gens, et quand la réalité les réveille, ils sont comme les somnambules au bord d'un toit, ils en tombent.*¹⁰⁵⁶

L'infléchissement du sens donné au vocable utopie témoigne d'une réorientation d'Aragon, de même que le seul « cadeau de cette lumière sombre » qu'il est désormais capable de nous faire, à en croire l'Épilogue des *Poètes*¹⁰⁵⁷, dit assez qu'il fut au nombre des somnambules. Déchirant constat qu'il est encore trop tôt en 1956 pour accepter de poser dans toutes ses implications.

¹⁰⁵⁶ *J'abats mon jeu, op. cit.*

¹⁰⁵⁷ « Je ne peux plus vous faire d'autres cadeaux que ceux de cette lumière sombre/ Hommes de demain soufflez sur les charbons/ À vous de dire ce que je vois », *Les Poètes, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 488.

Épilogue : Constat de faillite de l'utopie et désorbitation de l'objet de croyance

C'est au texte hybride qu'est le « poème à thèses »¹⁰⁵⁸ *Le Fou d'Elsa* qu'il revient d'affronter, par le détour de la chute de Grenade, la diction et la reconnaissance du naufrage de la croyance politique, tandis qu'une passion amoureuse à la teneur problématique, inscrite au fronton du volume, fonctionne comme réceptacle désormais exclusif d'une énergie libidinale en déshérence.

I. L'Histoire comme « perpétuelle tragédie »

1. La métaphore de Grenade¹⁰⁵⁹

a. Le poème au défi : l'illimitation du genre

L'étai diégétique fourni par le référent historique andalou permet de donner « décor de transposition » à un aveu direct et circonstancié qui restera toujours inaccessible à l'auteur, du moins jusqu'aux marges que fourniront les commentaires de *L'Œuvre poétique* rédigés au fil des années 70¹⁰⁶⁰. Au même titre que l'abandon de la trop sensible scène autobiographique, probablement la subversion de la dimension monologique via l'essaimage étourdissant des voix facilite-t-elle la reconnaissance de la faillite de la croyance, le manteau d'arlequin des paroles permettant la juxtaposition des points de vue en révoquant toute posture surplombante. Il s'agit, ainsi que le revendiquera

¹⁰⁵⁸ Selon le titre de l'ouvrage d'Hervé Bismuth, *Aragon, Le Fou d'Elsa, un poème à thèses*, coll. Signes, ENS Éditions, Lyon, 2004.

¹⁰⁵⁹ Formule construite à partir de l'Épilogue du *Fou d'Elsa*, alors que pour le locuteur « s'arrête cette histoire et s'efface Grenade » ce qui l'amène à conclure qu'« il n'y a plus de fable il n'y a plus besoin de la métaphore [...] » (« Épilogue », *Le Fou d'Elsa, OPC*, tome II, p. 881). Maryse Vassevière l'a employée pour figurer les effets d'échos temporels dans le poème (« La métaphore de Grenade ou l'inscription du temps dans *Le Fou d'Elsa* », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa*, actes du colloque de Grenade, 14-16 avril 1994, Publications de l'Université de Provence, 1996, pp. 133-152).

¹⁰⁶⁰ Voir le tome VII de *L'Œuvre poétique* publié en 1977, couvrant notamment les événements de l'année 1936, dans lequel Aragon donne entre autres un récit « déromancé » des obsèques de Gorki.

Aragon dans *Blanche ou l'oubli*, portant le doute au pinacle, de « charger toujours quelqu'un d'autre de conclure »¹⁰⁶¹. La reprise de la lecture *da capo* à laquelle invite ce texte rhapsodique est particulièrement propice à ce suspens et à cet inachèvement du sens¹⁰⁶². Sur le plan thématique, le chant de l'amour côtoie ainsi celui de son absence, la célébration de l'avenir celle de son engouffrement, interdisant toute résolution dialectique... tandis qu'au plan énonciatif, la diversité des canaux induit un type de lecture inédit. Multiplication étourdissante des épigraphes, pratique presque continue du commentaire découlant naturellement de la relation du couple formé par le Medjnoûn et l'enfant Zaïd, diversité des narrateurs, identifiés ou non, présence massive du style indirect libre : tout concourt à déstabiliser une perception simple de l'origine du discours comme une conception univoque de sa signification. On peut ainsi reprendre pour caractériser ce poème paradoxal les mots de Jean-Pierre Martin sur le « roman de voix » (au pluriel) :

*À force de tirer des langues multiples, le roman n'en a plus – ou bien, il les parle toutes. En même temps, ce communisme linguistique défait les hiérarchies.*¹⁰⁶³

Sur fond de perturbation avérée de l'identité générique, c'est entre autres le dépassement de la « musique réduite au chant d'une voix »¹⁰⁶⁴ qui contribue à rendre possible la diction d'une crise dont on se souvient que c'était déjà par le dédoublement énonciatif qu'elle avait tenté de se frayer un chemin dans l'œuvre, ce dès *Les Yeux et la mémoire* avec un poème comme « L'ombre et le mulet ». Le « double » suscité à l'orée du *Roman inachevé* avait quant à lui ramené à l'air libre le fantôme de la jeunesse longtemps écrasé par le militant, et ce poème corseté par le projet d'ordonnement chronologique d'une vie s'avérait marqué à la fois par le dédoublement diachronique

¹⁰⁶¹ On trouve dans *Blanche ou l'oubli* cette affirmation magistrale sur le doute : « [...] au moins aurai-je rendu ceux qui me lisent à ce principe de toute science, le doute, dont il ne faudrait guère que vous me poussiez bien brutalement pour que je dise qu'il est aussi le principe même de la vie » (*Blanche ou l'oubli*, « Une mèche de cheveux n'est pas une hypothèse », *OR*, tome V. *op. cit.*, p. 753).

¹⁰⁶² Sur la question de la nécessité de reprise de la lecture d'une œuvre à la composition et à la cohérence problématiques, « forme qui comprend sa déformation », nous renvoyons au stimulant article d'Édouard Béguin, « L'art du vannier », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, pp. 153-164.

¹⁰⁶³ Jean-Pierre Martin, *La Bande sonore*, Éditions José Corti, 1998, p. 111.

¹⁰⁶⁴ « Les mots qui ne sont pas d'amour », *Le Roman inachevé, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 184.

(« Laisse-moi rire un peu de toi mon pauvre double mon sosie »¹⁰⁶⁵) mais aussi par un clivage synchronique autrement plus inquiétant. Approfondi de recueil en recueil, débouchant avec *Elsa* et *Les Poètes* sur des dispositifs d'interlocution systématiques propres à inquiéter les représentations univoques comme à déployer des processus d'ironisation du discours, le débordement de la monodie assorti dans *Le Fou d'Elsa* à un argument historique qui, pour servir en partie de « miroir », n'a pour autant rien de postiche, permet d'affronter l'épreuve de la représentation de l'Histoire dans une démarche délibérée et nécessaire d'illimitation du genre poétique.

En effet, le corps à corps d'Aragon avec son siècle, son rôle de « pommier en plein vent », la façon qu'a eu son chant de « prendre l'événement à la gueule »¹⁰⁶⁶ n'auront pu laisser intacts les genres littéraires – affirmation qui vaut pour le poème comme pour le roman, et parfaitement illustrée s'agissant de ce dernier par la trilogie métaromanesque constituée par *La Mise à mort*, *Blanche ou l'oubli* et *Théâtre/Roman*. Face à l'ampleur et à la complexité de l'expérience à restituer, la définition générique bien comprise, qui suppose un certain colmatage des brèches, éclate. Il s'agit pour l'auteur de faire face par l'écriture à un réel dont la violence défie les formes pacifiées, et dont la représentation ne saurait se couler dans le bronze vénérable d'une fiction de facture classique, la brutalité de l'Histoire ayant ruiné jusqu'aux fondements des régimes de crédibilité. Nous nous autoriserons donc, dans cet épilogue dont l'objectif est d'exploiter *Le Fou d'Elsa*, dernier grand « poème » d'Aragon, pour aborder le constat de faillite de la croyance dans l'œuvre poétique dernière, à prendre en écharpe également l'œuvre romanesque ultérieure lorsqu'elle confirme nos hypothèses, certaines des topiques comme certains des procédés présents dans le poème de 1963 allant très nettement s'accroissant, s'aggravant pourrait-on dire, dans les romans consécutifs.

C'est le cas notamment du processus de transposition à vocation de confession autobiographique indirecte, mais aussi du recours à l'intertextualité qui déborde massivement le cadre restreint des épigraphes pour fonctionner comme matrice de croissance organique du roman, tous procédés permettant de dire enfin irrévocablement, quoique toujours de manière oblique, la crise de l'utopie. Une telle approche nous permet

¹⁰⁶⁵ « Le Mot 'vie' », *Le Roman inachevé*, OPC, tome II, op. cit., p. 172.

¹⁰⁶⁶ « Parole du montreur de ballet », III. 1490, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 664.

d'envisager brièvement les lignes de fuite de notre sujet par-delà ses bornes strictes, à la fois chronologiques et génériques, et de mobiliser des textes qui, s'ils ne font pas partie de notre corpus, en constituent comme la traîne. Ils apportent en effet un éclairage complémentaire décisif à notre propos, et nous donnent par ailleurs l'occasion d'aborder succinctement la question du genre, nous fournissant un poste d'observation privilégié sur ce que peuvent respectivement le poème et le roman. Nous avons privilégié cette orientation à une analyse de détail du *Fou d'Elsa*, trop ambitieuse pour le périmètre de ce travail, et dont la complexité comme la richesse sur la question de la croyance justifieraient une étude à part entière. Les besoins de notre démonstration nous amènent à isoler de la masse touffue du texte des segments signifiants, sélectionnés pour leur pertinence au service de notre propos autant que pour leur postérité dans les romans à venir, nous contraignant parfois à négliger certains effets de composition propres au poème, qu'il était impossible de considérer de manière systématique. Il convient donc de conserver à l'esprit que nous effectuons ici une lecture qu'on pourrait dire « orientée » par l'œuvre à venir, arasant nécessairement certaines des « contradictions bloquées »¹⁰⁶⁷ du texte.

b. L'ombre portée de *L'Histoire parallèle*

Si la représentation de l'Histoire est explicitement, et ce dès *Le Monde réel*, au cœur de l'œuvre d'Aragon, la question du rapport à l'Histoire se fait de plus en plus aiguë au fil des années 50 : de la lecture prospective, fortement vectorisée car étroitement tributaire de la glose marxiste proposée dans *Les Yeux et la mémoire* jusqu'à la crise de régime dont *La Semaine sainte* se fait l'écho par le truchement du personnage marginal de Géricault, peintre livré au doute politique comme esthétique, elle traverse les textes tous genres confondus. Quant au projet autobiographique du *Roman inachevé*, il aura pu fonctionner à bien des égards comme tentative de tresser le « domaine privé », l'histoire

¹⁰⁶⁷ Expression que nous empruntons à Maryse Vassevière pour qui « dans ce livre-somme, tout est dit et rien n'est dit, comme pour signifier la complexité du monde réel : la contradiction en toute chose est résolument bloquée, non résolue dialectiquement, mais assumée » (« L'inscription du temps dans *Le Fou d'Elsa* », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 146.)

personnelle, avec « une autre Histoire, la Grande, l'Histoire avec sa grande hache »¹⁰⁶⁸, pour reprendre les mots de Perec.

Mais Aragon va se trouver engagé dans un chantier d'envergure qui le contraint, au tournant des années 50, à s'affronter de manière très concrète à l'historiographie, lorsqu'il accepte de rédiger pour le compte des Presses de la Cité, en collaboration avec André Maurois chargé du volet américain, la partie « Union soviétique » de l'*Histoire parallèle de l'URSS et des USA*. Étiré sur quatre longues années, entre 1958 et 1962, ce travail d'historien-essayiste secondé par Antoine Vitez et Pierre Hetgès est basé sur des sources documentaires provenant majoritairement des archives officielles de l'URSS, et fait nécessairement peu ou prou figure d'« exercice de style »¹⁰⁶⁹ pour le membre du Comité central qu'est l'auteur. Quarante-cinq années d'histoire soviétique y sont passées en revue, de la mort de Raspoutine au seuil des années 60. C'est donc l'occasion pour Aragon de se plonger, quoiqu'exclusivement à partir de sources « autorisées », dans les heures sombres de l'histoire du communisme. Si la mise en récit du passé du régime ne permet toujours pas de reconnaître de véritable validité au rapport Khrouchtchev tel qu'il a été publié à l'étranger¹⁰⁷⁰, le poète-romancier improvisé historien pour la circonstance s'acquitte d'une description de la répression stalinienne, rappelant les chefs d'inculpation et les crimes de Staline, aborde les purges et les procès de Moscou avec prudence mais clarté, et ébauche une remise en question de certaines thèses soviétiques officielles, sur la Hongrie notamment¹⁰⁷¹. Les commentaires d'Elsa Triolet dans ses lettres à Lili Brik restituent de cette entreprise l'image d'une mission éprouvante, voire physiquement harassante pour son mari, probablement tant par l'ampleur colossale de la tâche que par la confrontation traumatique qu'elle suppose avec une réalité seulement à demi expurgée.

¹⁰⁶⁸ Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance* [1975], Gallimard, coll. L'Imaginaire, 1993, p. 17.

¹⁰⁶⁹ Hervé Bismuth, *Aragon, Le Fou d'Elsa, un poème à thèses*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁷⁰ *Histoire de l'URSS*, tome 2, Presses de la Cité, 1962, p. 262 : « Suivant une tradition qui remonte à Lénine, les matériaux des débats à huis clos n'étant pas rendus publics, il en a été ainsi du second rapport Khrouchtchev. Le texte qu'on en a donné à l'étranger n'ayant aucun caractère officiel, on ne saurait s'y référer ».

¹⁰⁷¹ Sur les interactions entre l'*Histoire parallèle* et *Le Fou d'Elsa*, notamment en ce qui concerne le traitement du témoin et de la scène judiciaire, nous renvoyons à l'article de Luc Vigier, « 'Ce témoin qui n'est ni l'un ni l'autre', d'*Histoire parallèle* (1962) au *Fou d'Elsa* (1963) », *RCAET* n°9, 2004, pp. 217-231.

C'est donc en marge de ce travail d'écriture fortement vectorisé, nécessairement monologique, qu'Aragn écrit trois volumes de poésie qu'il qualifie à chaque fois de « poème » au singulier, et dans lesquels la mise en crise des voix va croissante sur la scène de ce qu'il nomme dès *Elsa* un « théâtre intérieur »¹⁰⁷², expression reprise au début du *Fou d'Elsa* pour évoquer le personnage de Boabdil, « monté sur les tréteaux de [s]on théâtre intérieur » et « sous les traits » duquel il cherche à se « voir »¹⁰⁷³. Cette « polyphonie pour une voix seule »¹⁰⁷⁴ caractérisant selon Hervé Bismuth la tendance à la démultiplication de la voix auctoriale en différentes instances déléguées se démarque nettement de l'aptitude du romancier à fabriquer des personnages à part entière avec leur parlure propre, et préfigure le dernier opus d'Aragn, *Théâtre/Roman*, où l'auteur clame s'être « inventé de tout voir en théâtre », un théâtre dans lequel il reconnaît jouer tous les rôles (« Mille rôles de moi-même en d'autres costumé »¹⁰⁷⁵). Ce « théâtre » qui gagne progressivement l'œuvre tant poétique que romanesque à partir du poème *Elsa* est à entendre, ainsi qu'il le précisera dans un entretien avec Jean Ristat¹⁰⁷⁶ au moment de la parution de *Théâtre/Roman*, suivant le modèle mallarméen : Mallarmé attribuait en effet son goût pour *Hamlet* à la manière dont la pièce donne accès au « seul théâtre de notre esprit, prototype du reste »¹⁰⁷⁷.

Rupture caractérisée à l'égard de l'énonciation monologique perçue comme un corset et défiance accrue face à l'Histoire telle que peuvent l'écrire les historiens sont sans doute les leçons, ou les séquelles, de l'entreprise titanesque de rédaction de l'*Histoire parallèle* – affirmation qui mériterait une étude détaillée dont ce n'est pas ici le lieu. Soulignons simplement l'argument du *Fou*, qui consiste à revisiter l'historiographie de la Reconquista en proposant une lecture de la chute de Grenade du point de vue des vaincus,

¹⁰⁷² *Elsa*, OPC, tome II, op. cit., p. 304.

¹⁰⁷³ I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 495.

¹⁰⁷⁴ Op. cit., p. 221.

¹⁰⁷⁵ *Théâtre/Roman*, « Prose au seuil de parler », op. cit., p. 914.

¹⁰⁷⁶ Jean Ristat, *Avec Aragn 1970-1982*, Gallimard, 2003, p. 298.

¹⁰⁷⁷ Mallarmé, « Crayonné au théâtre », in *Divagations* [1897], repris dans *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, Gallimard, coll. Poésie, 1976, p. 188. Sur le rôle du théâtre dans l'œuvre dernière d'Aragn, nous renvoyons à notre article « 'Un homme seul traverse le décor'... et parle », in *Théâtre/Roman d'Aragn, un singulier pluriel*, Presses Universitaires de Valenciennes, sous la direction de M.-C. Mourier et R. Waller, 2015.

et contentons-nous de renvoyer à la définition extrêmement critique du mot « Histoire » proposée par Aragon dans le lexique qui accompagne le recueil :

*Histoire : mot français désignant dans tous les pays du monde une justification d'apparence scientifique des intérêts d'un groupe humain donné par le récit ordonné et interprété de faits antérieurs. Devrait un jour changer de nom (comme l'alchimie se mue en chimie) lorsqu'il y aura glissement suffisant de cette discipline d'état vers la science à proprement parler.*¹⁰⁷⁸

Critique de la prétention à la scientificité, qualification de l'Histoire en « discipline d'état » et insistance via l'italique sur la *totalité* des pays concernés ne peuvent manquer de faire songer, entre autres, à la manière dont la doctrine marxiste, gagée sur la « science de l'histoire » qu'est le matérialisme historique, la sacralise et l'instrumentalise. On trouve au début du poème ce constat amer, après le rappel du récit fait par Chateaubriand du massacre des Abencérages faussement attribué à Boabdil : « De quels mensonges s'écrit l'histoire, il ne semble pas que les siècles y aient rien changé »¹⁰⁷⁹. On peut alors imaginer que la revendication liminaire du droit à la rêverie (« Seul, ici, me guiderait le songe... ») tout comme le dessein affiché d'emblée de réhabiliter Boabdil, donc de remettre en question la version caricaturale d'une Histoire écrite du point de vue des Conquistadors, constituent l'entreprise grenadine en catharsis de l'expérience étouffante de l'*Histoire parallèle*. Elsa Triolet figure ainsi la plongée dans l'Espagne du XV^e siècle à la fois comme une digression et comme un ressourcement¹⁰⁸⁰. C'est par une image saisissante qu'Aragon caractérisera quant à lui dans *Les Lettres françaises* son travail d'historien (« deux ans, j'ai passé deux ans dans ce tombeau mal fermé »¹⁰⁸¹), pour évoquer dans les « Contes de quarante années » son impérieux « besoin d'air » au cours de cette entreprise. C'est aussi l'image de « l'école buissonnière »¹⁰⁸² qui lui vient pour parler du chemin sur lequel il s'engage avec *Le Fou*.

¹⁰⁷⁸ Lexique et notes, entrée « histoire », *Le Fou d'Elsa, OPC*, tome II, p. 921.

¹⁰⁷⁹ I. Grenade, *Le Fou d'Elsa, OPC*, tome II, p. 499.

¹⁰⁸⁰ *Correspondance d'Elsa Triolet avec Lili Brik*, lettre du 30 mai 1962 (Gallimard, 2000, p. 976) : « Pour se détendre, Aragocha travaille à son poème sur Grenade (et le XV^e siècle). Je suis très contente de lui ! Prendre de l'air et écrire un poème, cela change de l'*Histoire parallèle* ! Rien que de l'air pur et de la poésie ».

¹⁰⁸¹ *Les Lettres françaises*, 12 avril 1962, cité par Suzanne Ravis, « La 'Grande Songerie' de Grenade : genèse du Fou d'Elsa », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁸² « Les Contes de quarante années », préface de 1964 au tome IV des *Œuvres Romanesques Croisées*, repris dans *OR*, tome II, *op. cit.*, p. 1271 : « En 1962, j'étais attelé avec André Maurois à notre charrue parallèle : j'avais soixante-quatre ans, et toujours cette manie de servir, mais la perspective est courte à

À cet égard, on peut supposer qu'il fallait bien à notre apprenti historien la force d'étrangement de Grenade pour lutter contre l'asphyxie soviétique, et l'on comprend qu'il ait eu besoin d'opposer au poids des archives de l'URSS qui, à en croire Elsa, envahissaient l'espace physique de l'appartement, un autre corpus documentaire, colossal également mais objet de désir personnel celui-là, afin de renouer avec le plaisir de se perdre dans une rêverie soutenue par le foisonnement d'un monde et d'une langue qui fussent de taille à rivaliser avec ce qu'avait pu offrir la terre promise déchue qu'était pour lui l'Union soviétique.

Mais cette catharsis est aussi l'occasion d'un retour métaphorique au foyer du trauma : comment en effet ne pas lire sous l'égide du temps apocalyptique propre à l'ère initiée par le rapport Khrouchtchev l'épigraphe à visée proleptique qui introduit la cinquième partie du poème, « Détestable est la pluie de ceux qui ont été avertis ! »¹⁰⁸³ ? Ce passage de texte sacré qui a fonction de parole prophétique, au sens de voix du prophète (il s'agit d'une Sourate du Coran) mais aussi d'annonce du châtement à venir, ne peut manquer de faire songer au devenir du communisme après les révélations insuffisamment entendues du XXème Congrès. C'est au demeurant le point de vue d'Antoine Vitez, pour qui tout lecteur du *Fou d'Elsa* pouvait « entendre les vraies pensées d'Aragon sur le communisme, ville rouge menacée de l'intérieur, assiégée de toutes parts, et muraille fêlée »¹⁰⁸⁴. Grenade renverrait ainsi selon Hervé Bismuth à « une autre citadelle, bâtie au XXème siècle, dont Aragon fut à la fois le Medjnoûn et Boabdil »¹⁰⁸⁵, roi malheureux et chantre blessé.

cette âge, et *L'Histoire de l'U.R.S.S.* me mangeait apparemment la cervelle. Il me fallait de l'air, il me fallait l'école buissonnière, comme toujours. [...] En cachette, je poursuivais *Le Fou d'Elsa* [...]. »

¹⁰⁸³ Coran, Sourate XXVII, verset 59, exergue à la cinquième partie, « V. La veille où Grenade fut prise... », *Le Fou d'Elsa, OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 789.

¹⁰⁸⁴ Cité par Catherine Clément, « Le malheur de Grenade », *L'Espagne*, numéro hors-série du *Nouvel Observateur*, coll. Voyages, n° 10, 1994, p.78-79.

¹⁰⁸⁵ Hervé Bismuth, *Aragon, Le Fou d'Elsa, un poème à thèses, op. cit.*, p. 63.

c. Mise à nu du cœur saignant des choses : mensonge et aveuglement

Cette interprétation semble évidente, tant les jeux de miroir soulignés par le poème l'appellent. « Comme tout m'est image atroce, atrocement miroir... »¹⁰⁸⁶ y lit-on, et la contrebande se fait à maints passages transparente. Parmi les nombreuses invitations à lire sous le texte écrit l'arrière-texte d'une autre « histoire », on n'en retiendra que quelques-unes, particulièrement explicites. Dès le premier chapitre, « Grenade », Aragon incite son lecteur à voir au-delà de la *lettre*, ce qu'il nomme significativement « le sang des choses » :

L'histoire, il s'agit bien de l'histoire, et Grenade, qu'est-elle à Chateaubriand ? que m'est-elle ?

*Les desseins qui sont ici profondément les miens, ou trop facilement sous la métaphore apparaissent, ou détournent peut-être le lecteur de ce que je dis pour moi seul, pour d'autres plus tard, et qui est au-delà de la lettre des mots, pour moi le sang des choses.*¹⁰⁸⁷

Ravalée au rang de métaphore, l'histoire de Grenade est thématifiée comme un moyen détourné de dépasser la lettre des mots pour atteindre au cœur saignant du réel. Le « sang », qu'on avait déjà vu apparaître dans le poème écarté du *Roman inachevé* (« Ce sang hélas n'est pas le dernier sang ») fera significativement retour dans *La Mise à mort*, au chapitre « Murmure », lorsque le narrateur éperdu se demande ce qui s'est réellement passé à Vienne pour qu'il ait perdu à la fois connaissance et mémoire, et s'interroge anxieusement sur le contenu de ce qui s'est alors effacé de son esprit, avec cette hypothèse terrible : « Peut-être ai-je oublié plusieurs siècles de sang [...] »¹⁰⁸⁸. Cette supposition est précédée du collage d'un extrait du discours réellement prononcé par Aragon à la tribune lors du Congrès pour la Paix de 1952 qui fut le théâtre d'une mise en garde de la délégation danoise face aux dérives du régime stalinien, et elle débouche sur une méditation angoissée de la part du double du narrateur dans ce conte broché dans le

¹⁰⁸⁶ « Lamentation d'Al-Andalous », II. Vie imaginaire du wazîr Abou'l-Kâssim'Abd al-Mâlik, *Le Fou d'Elsa*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 596.

¹⁰⁸⁷ I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 499.

¹⁰⁸⁸ *La Mise à mort*, « Premier conte de la chemise rouge : Murmure », *op. cit.*, p. 171.

roman, Johann-Friedrich Struensee, médecin et réformateur danois du XVIII^{ème} siècle, où perce l'aveu pathétique et tardif de l'aveuglement :

*Tout ceci n'est qu'un rêve avant que je m'éveille à la cruauté d'être, au bout des siècles, dans un jour nocturne, où transparait l'envers du temps, et j'apprendrai, je désapprendrai cette vie où j'ai vécu sans savoir que le Roi était fou, qu'il avait besoin de moi, si médiocre médecin que je fusse, et que j'aurai passé dans la lumière de mes yeux comme un aveugle, sans rien comprendre, à tout donnant figure de mes songes, il ne s'agissait pas de défendre l'Islâm de la légende qui l'entoure, il ne s'agissait ni de Vienne ni du Danemark, mais de cet aveuglement, de cet aveuglement des yeux qui voient sans voir et, quand je me serais enivré de tous les philosophes, quand j'aurais lu Rousseau jusqu'au lieu de ma mort [...]*¹⁰⁸⁹

Cet « aveuglement des yeux qui voient sans voir », cette façon d'« entendre sans entendre », d'« applaudir sans applaudir »¹⁰⁹⁰ dont Aragon fait le constat coupable et défait dans *La Mise à mort*, s'agissant de la façon dont les propos de la délégation danoise ne sont pas parvenus en 1952 jusqu'à sa conscience, illustrent bien la cécité têtue machinée par la force toute puissante du déni. Le Roi Staline était fou, le médecin Aragon l'a servi, et lire Rousseau « jusqu'au lieu de [sa] mort » ne lui permettra pas, jamais, de parvenir à une *confession* autour de laquelle il tâtonne en l'esquivant sans cesse.

Or le point aveugle figuré par ce qui, de cette allocution, n'a pas atteint l'entendement du membre du Congrès de la Paix, fonctionne lui-même, également, comme leurre, comme diversion par rapport à quelque chose qui « se produisait ailleurs ». Vienne se substitue en effet par métonymie à une autre réalité encore infigurable. Le nombre de relais pour parvenir à évoquer, par la bande, le cœur même du déni, se fait proprement vertigineux :

*J'étais tout aussi aveugle que toujours, tout aussi docile, tout aussi crédule. Murmure, je ne triche pas. J'ai longtemps pris la vie au pied de la lettre. Il ne s'est rien passé vraiment à Vienne. Cela se produisait ailleurs. Quelque part dans le vaste monde. Et moi, je n'en ai pas supporté l'écho. Tout n'était que résultat de choses niées.*¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁹ *La Mise à mort*, *ibid.*, p. 171.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 187.

La reconnaissance de la crédulité et de l'aveuglement va ici de pair avec la revendication d'une sincérité (« je ne triche pas ») présentée comme une naïveté : « J'ai longtemps pris la vie au pied de la lettre » – cette lettre au-delà de laquelle l'un des objectifs de l'auteur du *Fou d'Elsa* est de faire apparaître « le sang des choses ». L'oubli ne concerne pas Vienne mais l'écho de ce qui se passait en un « ailleurs » indéfini, celui des « siècles de sang ». Il s'agit vraisemblablement de ce pays rêvé « tout le long de [s]a vie » par le narrateur de « Murmure », pays de la « féerie aux mains nues » alors que « tout manquait à l'existence », fabuleux laboratoire de l'avenir... où les « chantiers de souffrir » remplaceront au bout du compte les « chantiers de ce qui va venir », dans une perversion monstrueuse de l'utopie originelle. Les deux rêves qui s'opposent à quelques pages de distance dans ce premier récit broché dans *La Mise à mort* – rêve de la Révolution, au passé (« J'ai rêvé d'un pays... »), rêve de sa perversion en terreur d'État, au présent (« Je rêve d'une mort... ») – restituent l'horreur de l'Histoire dans toute la cruauté de l'idéal trahi (« une mort au nom de ce que j'aime, une mort au nom de ce à quoi je crois, une mort au nom de ce pour quoi je suis prêt à mourir »¹⁰⁹²).

Revenant au *Fou d'Elsa*, on constate que l'« ailleurs » y est déjà associé au « sang versé », quoique l'ignorance de ce qui s'y passe y soit thématifiée de manière moins culpabilisante que dans *La Mise à mort*, car sous la forme mineure de la négligence ou de l'indifférence. En revanche, l'allusion au sang y est bien accompagnée du constat de la perversion du symbolique, de la dénaturation de l'idéal (« ce qui se passait au loin sous nos couleurs ») :

*Et nous vivions sans trop savoir ce qui se passait au loin sous nos couleurs,
les tortures, les enfants en monstres changés, la perversion de toute chose, le sang
épars au rire atroce.*¹⁰⁹³

Il faut bien sûr noter que cette phrase peut s'appliquer aussi bien à la Guerre d'Algérie, dont on sait qu'elle fut matricielle dans l'initiation du projet grenadin vraisemblablement envisagé suite au rappel du contingent en Algérie en 1956¹⁰⁹⁴, qu'au

¹⁰⁹² *La Mise à mort*, op. cit., p. 174-175 (« J'ai rêvé d'un pays... »), p. 181-182 (« Je rêve d'une mort... »).

¹⁰⁹³ I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 501.

¹⁰⁹⁴ 1956 est la date confiée par Aragon à J.E. Bencheikh, confirmée par Charles Haroche qui fait le lien avec le rappel du contingent en Algérie au printemps de 1956 (voir Suzanne Ravis, « La 'Grande Songerie' de Grenade : genèse du *Fou d'Elsa* », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 42).

véritable visage du « socialisme réel » longtemps ignoré en Occident. En tout état de cause, l'expression de l'horreur suscitée par « la perversion de toute chose » est présente dès *Le Fou d'Elsa*, et affirmée avec une violence décuplée dans « Cette Grenade appelée vie », titre qui avoue la dimension en partie métaphorique de la ville andalouse à l'occasion d'une réflexion amère sur la prostitution de toute bonté dans le mensonge généralisé. Y est violemment stigmatisée la mascarade orchestrée par des hommes qui, se faisant gardiens de la liturgie, réduisent tout langage à un protocole d'apparat marqué au coin de leur propre servitude à l'égard de la « puissante Hypocrisie ». La souffrance résultant de cette intolérable trahison, de cette dégradation ignominieuse de la grandeur éclate ici en imprécations contre les « voleurs de bonheur », les « pillards de rêves », « tortionnaires légaux, assassins et monarques », à qui « à bas prix » on « procure l'occasion d'exposer leurs sentiments nobles, leurs cœurs généreux, l'amour de Dieu, de leur prochain, du peuple ! ». Nous citerons ici un peu longuement le texte pour mieux en restituer le mouvement :

Ne sais-tu point que ce monde où tu vis fut de toujours et à jamais demeure du pieux mensonge ? [...] Et, sous le masque de la bonté, ne se trouve-t-il point un chanteur qui sache dire le visage immonde et puant de la Bête, une incantation qui fasse mourir les déguisés de leur odeur révélée ? Quand la vertu cessera-t-elle d'être ce parfum par quoi la décomposition se dissimule, et les siècles passent en vain, les sociétés se succèdent, les dieux, les philosophies, la peste ne change que de costume, et la charogne à son aise étale au grand jour son mufle maquillé... Il n'y a pas une aspiration de l'âme, une grandeur de l'idée, une générosité de l'homme, au bout du compte qui ne serve d'éventail à la puissante Hypocrisie, toujours victorieuse et toujours adulée. Elle a pour cortège les hommes de cérémonie, à qui parole n'est jamais autre que déjà pesée, éprouvée, ajustée, langage que de cette politesse, où se trouve le prix quotidien qu'ils sont payés, les hommes de citation, les hommes-échos, qu'un mot suffit à faire pivoter sur leurs contradictions, tant ils sont bien graissés, bien huilés et reconnaissants de l'être... les hommes de prosternation changeant plus facilement d'idole que de liturgie... Et si tu ne vois pas de quoi je veux parler, ne te tourmente pas : point n'est besoin de Grenade aux derniers jours pour l'entendre, à l'imbécile cherchant à lire entre les lignes, qu'il lève le flambeau de sa main tremblante, et lise son infamie au premier semblant de miroir !¹⁰⁹⁵

Le travestissement des valeurs opéré par une doctrine qui fait le contraire de ce qu'elle affirme autorise évidemment à transposer cette diatribe « au pays du mensonge

¹⁰⁹⁵ « Cette Grenade appelée vie », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 539.

déconcertant »¹⁰⁹⁶. La douleur trouve ici pour se dire la voie d'un lyrisme amer, porté par le rythme conféré par les énumérations, le faufilement phonique, l'étai des structures anaphoriques et le festonnement sémantique autour du champ lexical de la tromperie (« masque de la bonté », « les déguisés », « costume », « mufler maquillé », « éventail »). L'enfer cyclique (« de toujours et à jamais » ; « les siècles passent en vain ») décrit dans ce passage révoque radicalement toute conception positive du temps, ce qu'invalident également les échos opérés par le jeu du « miroir-temps » dans le poème : aux jours « sans lendemain » de Grenade dans l'imminence du désastre, viennent en effet répondre « dans les ruines du temps démantelé »¹⁰⁹⁷ d'autres défaites, et le rappel de 1936 et 1940 après 1492 est là pour contrer la conception téléologique de l'Histoire propre au marxisme triomphant afin de mettre l'accent sur ce que le texte lui-même nomme la « perpétuelle tragédie », « que ce soit le jour ou la nuit l'Espagne et l'Amérique »¹⁰⁹⁸. La récurrence du naufrage de l'Histoire devient lisible par la superposition des époques, qui révèle le malheur effroyable car infini des répétitions.

2. Une conception tragique de l'Histoire

Dans ce contexte, et au fur et à mesure que se joue le destin de Grenade, les mots de l'espoir et de l'utopie doivent être renoncés. Le Medjnoûn qui avait chanté l'avenir dans la réunion des falâssifa dira l'avoir fait pour répondre à l'attente muette de la population et à l'exigence du Roi masqué, ce que l'on peut lire en filigrane comme l'amorce d'une dénonciation de l'optimisme de commande. Sans doute peut-on y voir aussi une satire ironique du poète en Fou du roi, bouffon grotesque, marionnette soumise aux caprices du pouvoir. Quelle réponse plus explicite que celle du Fou pourrait illustrer le nœud gordien que la posture de prophète resserre autour du poète Aragon, assigné à *servir* par la double injonction de ses commanditaires et de ses destinataires ? Les deux instances, ordonnante et recevante, conjuguent en effet leurs forces pour réclamer du chanteur qu'il continue à chanter, sous peine de *faillir* : en ce sens, l'étagage vertical de la foi (l'autorité symbolique, qu'elle ait nom Boabdil, Staline ou le marxisme) et son

¹⁰⁹⁶ Selon le titre du récit d'Ante Ciliga écrit en 1938, *Dix ans au pays du mensonge déconcertant*.

¹⁰⁹⁷ « Parole du montreur de ballet », III. 1490, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 665.

¹⁰⁹⁸ « Chants du vingtième siècle », Épilogue (1492-1495), *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 882.

étayage horizontal (la communauté des frères croyants en demande de sacré) jouent jeu commun pour enfermer le célébrant dans la fonction d'« homme d'honneur », l'acculer à la fidélité défendue opiniâtrement par Aragon dans l'article de 1957 sur Marmont. Le geste d'émancipation initié par le Fou est donc décisif.

a. Renoncement à la fonction de prophète et dénonciation du camouflage lyrique

Ainsi, une fois arrêté pour idolâtrie et forcé de chanter par des geôliers que ronge l'ennui dans la ville assiégée, si le Fou s'exécute sous les coups c'est pour fournir matière à une critique de l'illusion lyrique. Son chant déclenche en effet la honte :

*Et de ce chant tiré de lui je ne dirai rien tant j'ai honte
Ce chant qui n'avait rien d'humain
Tant la vie y paraissait douce [...]
Je ne dirai rien tant j'ai honte
Pour tous les mensonges chantés
Pour les mille et une espérances
Pour mon cœur dans les clous jeté
Le ciel descendu sur la terre
Et les miracles imposteurs
Ah les paroles les paroles
On y est pris comme au filet
On voudrait qu'aïlle ainsi le monde
On ne le voit plus comme il est*¹⁰⁹⁹

Si le « on » fait comme souvent écran au « je », la reconnaissance d'une erreur collective étant plus facile à assumer qu'une responsabilité individuelle, la honte, elle, est bien présentée comme la propriété exclusive du locuteur. Aisément transposable à notre auteur, cette critique à valeur essentiellement éthique peut également revêtir une portée esthétique, et se lire *a posteriori* comme constat rétrospectif posé sur les dérives des *Yeux et la mémoire*. Ce chant jugé irresponsable par le Medjnoûn lui-même ravit en effet les bourreaux qui « n'entendent que les rimes », mais son auteur sait bien, lui, que « [l]e chant ne s'accommode pas qu'on mente », que « [l]e chant [...] n'est commandement »¹¹⁰⁰, ce qu'il ne manque pas d'objecter à ses gardiens avant de s'exécuter. Bon nombre de poèmes du recueil de 1954 illustrent la validité de ce constat, qui vaut comme prise de conscience

¹⁰⁹⁹ « Mouharram », « Et commence l'An 897 de l'Hégire », IV. 1491, p. 752-753.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 752.

de la fatalité de l'écrasement de l'esthétique par l'apologétique, du harcèlement du poétique par le politique.

La critique de l'utopie débouche ainsi très explicitement sur le renoncement à la fonction de prophète, face à laquelle le Medjnoûn *in fine* se dérobe : au fur et à mesure que Grenade approche des heures les plus sombres de son destin, il se refuse en effet à répandre le baume demandé par un peuple « qui ne [sait] plus que croire »¹¹⁰¹ et attend de lui des paroles de consolation et d'espoir face au danger :

Car s'ils avaient repris même à tort confiance qui sait un mot vous rend la force
et la foi de l'impossible ô Medjnoûn dis-nous que rien de tout ceci n'est vrai
Lui C'était dans la rue entouré par les autres
Il a regardé l'avenir puis il a regardé les gens
Je ne peux pas murmurait-il et c'était comme toujours ce déchirement
Il se força de leur parler

Il y a des choses que je ne dis à personne Alors
Elles ne font de mal à personne Mais
Le malheur c'est
Que moi
Le malheur le malheur c'est
*Que moi ces choses je les sais*¹¹⁰²

Le jeu d'approche et d'esquive autour de l'aveu mis en scène dans *Le Roman inachevé* est ici balayé par un constat sans appel : point n'est besoin de parler, point n'est besoin de destinataire puisqu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait de témoin autre que le sujet pour que s'effectue l'aveu, au-dedans de soi, devant le tribunal intérieur. On se retrouve alors avec ces mots qui « vous étouffe[nt] », la « bouche/ Qui s'ouvre et ferme et ne dit rien », les « choses qui [vous] rongent/ La nuit la nuit des choses comme des songes/ Et le malheur c'est que ce ne sont pas du tout des songes »¹¹⁰³. La simplicité du vocabulaire ici utilisé, le caractère délibérément générique et vague du choix du mot « chose » pour évoquer ce qui est tu, les itérations (six occurrences de ce terme sur deux strophes), les jeux d'homophonie (« c'est »/ « sait », plus loin « mort »/ « mord »), la dislocation du vers, sa respiration saccadée : tout concourt à conférer une tonalité meurtrie, douloureusement ressassante et comme exténuée à cette confession du Fou. À ce peuple

¹¹⁰¹ « Safar », IV. 1491, p. 771.

¹¹⁰² *Ibid.*

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 772.

qui « veut des mots terriblement pour s'en griser quitte à se perdre », le Fou oppose la peur « de cette chose en [lui] qui parle », et la tentation de « garder dans les dents/ Ces mots de peur qu'ils signifient ». Il ne peut leur offrir qu'un pathétique et illusoire « il fait beau », lourd de tout ce qu'il ne dit pas :

*Ne me regardez pas dedans
Qu'il fait beau cela vous suffit
Je peux bien dire qu'il fait beau
Même s'il pleut sur mon visage
Croire au soleil quand tombe l'eau
S'il pleut tant pis tant pis l'orage
Les mots dans moi meurent si fort
Qui si fortement me meurtrissent
Les mots que je ne forme pas
Est-ce leur mort en moi qui mord*

*Le malheur c'est savoir de quoi
Je ne parle pas à la fois
Et de quoi cependant je parle*

*C'est en nous qu'il nous faut nous taire*¹¹⁰⁴

Aragon en appelle ici, au bord d'un silence radical jusqu'à l'intérieur de soi, figuré comme impossible apaisement, à une herméneutique du déchiffrement, tout texte possédant au fond un *arrière-texte*, dans une démarche de relais systématique qui postulerait, à l'instar du narrateur s'adressant à Fougère dans *La Mise à mort*, que les mots sont faits pour cacher et non pour dire¹¹⁰⁵. « Chante la beauté de Venise afin d'y taire tes malheurs »¹¹⁰⁶ enjoignait déjà un vers du *Roman inachevé*, évoquant une tentation chronique chez l'auteur, celle du camouflage lyrique, bien évidemment préexistante à l'embrassement du *credo* communiste¹¹⁰⁷. Ce camouflage ne disparaît pas de l'œuvre dernière, mais il est souvent présenté voire dénoncé comme tel dans une dénudation de ses artifices qui, si elle n'interdit pas au lecteur de jouir de l'élan lyrique, l'empêche

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 773.

¹¹⁰⁵ « Seconde lettre à Fougère où il est question d'une glace sans tain », *La Mise à mort*, *op. cit.*, p. 112 : « Et ne me dis pas que les mots sont faits pour dire et non pour cacher. »

¹¹⁰⁶ « Italia mea », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 202.

¹¹⁰⁷ Parmi bien d'autres, on peut renvoyer à un poème de 1929, « N'écoute que ma voix », pour son incipit : « N'écoute que ma voix les chansons/ mentent le désespoir cache sous son grand/mouchoir lyrique/ la véritable horreur du monde d'où l'on ne sort/ ni par la mort ni par le rire ni/ par la sagesse [...] » (*OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 489).

concomitamment d'y voir autre chose qu'un moyen plus ou moins pathétique de « donner le change ». Le lyrisme ne s'y évanouit pas, mais y gagne un caractère d'autant plus poignant qu'il fait fond sur l'inanité.

Il importe de souligner ici à quel point la valeur accordée au déni lyrique a changé : mouvement nécessaire pendant les années de Résistance, manifestation de courage, la négation de la réalité soutenue par le *charme*¹¹⁰⁸ des vers était la vertu cardinale de tout bon communiste, ce qu'Aragon n'aura cessé de répéter, s'agissant de Jean Cassou, de Gabriel Péri comme de lui-même, une fois la posture de prophète endossée. Si la métaphore n'était pas exactement la même (il était bien souvent question de croire au jour au plus noir de la nuit, espérance associée à la figure du rossignol), c'est pourtant le même type de phénomène physique basé sur une alternance naturelle qui sert de comparant aux deux situations (la nuit/ le jour ; la pluie/ le soleil). C'est donc l'axiologique qui soutenait la valorisation du jour qui s'est inversée, tout soleil semblant désormais trompeur. Tout aussi intéressante que celle de ces comparaisons est l'analyse de la postérité dans l'œuvre de l'expression « il fait beau », pour qui souhaite mieux appréhender l'étendue du doute dans l'homme : faisant dans *Le Fou d'Elsa* office de syntagme-signature du déni lyrique de la réalité, trompe-l'œil de fortune propre à berner un peuple en mal de croyance, elle reviendra dans *La Mise à mort* comme signe de l'impossibilité d'une communication transparente entre les êtres, formule utilisée par Fougère pour opposer une surface impénétrable, « le miroir sans tain des mots », à un amant transi, jaloux de sa moindre pensée¹¹⁰⁹. « Pourquoi dans un couple d'amants un tel amas de solitude »¹¹¹⁰ demandait déjà *Le Roman inachevé* dans un poème consacré à l'ère de Nancy Cunard. Cette solitude, essentielle, revient au centre du roman de 1965, dans des pages déchirantes qui font de la formule anodine « il fait beau » le signe terrible du mensonge généralisé, de l'amour comme de l'Histoire.

¹¹⁰⁸ Ainsi que le rappelle la préface aux *Yeux d'Elsa*, « Arma virumque cano », le chant (*carmen*) est aussi un « charme ».

¹¹⁰⁹ « Seconde lettre à Fougère où il est question d'une glace sans tain », *op. cit.*, 112 : « Quand tu dis qu'il fait beau, à quoi donc penses-tu ? J'entends qu'il fait beau, c'est tout. Que me caches-tu sous chaque chose que tu dis ? »

¹¹¹⁰ « Le Mot 'amour' », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 180.

b. Au sommet de la honte : Safar et le « reflux de l'enfer dans l'homme »

Parmi les motifs historiques les plus prégnants de l'histoire de Grenade dans l'imminence du désastre, figure la « longue nuit comme une armoire renversée »¹¹¹¹ de Safar. C'est au cœur exact du poème qu'intervient cet épisode qui en est probablement le plus sombre, avec le récit sans fard des pogroms perpétrés par le peuple grenadin assiégé. Plus que la défaite imminente, c'est la honte de cette boucherie qui fait proprement s'évanouir la foi du Fou dans l'humanité, lorsqu'il assiste à ce que le texte qualifie de « reflux de l'enfer dans l'homme »¹¹¹². Ce déchaînement de violence inouï de la part de ses frères de combat encerclés à l'encontre de Juifs désignés comme boucs émissaires, alors même que le peuple métissé de Grenade, tolérant, pacifique, vivait jusque-là en bonne entente, signe la mort de la communauté donc la condamnation définitive de toute utopie collective. « [D]épouillé jusqu'à l'os de l'âme », le Fou est littéralement déchiré par le constat lié à cette désillusion :

*Ô ce canif en toi dans ton cœur le plus tendre
Même d'eux même d'eux tu ne peux rien attendre*¹¹¹³

Et c'est encore une fois la honte qui revient dire l'ampleur de la désolation du Fou qu'elle met littéralement hors de ses sens (« égaré par la honte »). Anéanti par la bestialité intolérable des siens, il en vient à conclure au « bonheur de souffrir d'avoir faim d'avoir froid/ Lorsque c'est un bourreau qui te cloue à la croix »¹¹¹⁴. Ce faisant, le texte souligne la dimension proprement tragique de la situation décrite si l'on veut se souvenir que la tragédie, telle qu'elle a été théorisée par Aristote, suppose de s'affronter à un mal né au sein de sa propre famille, parmi ses proches ou en soi. La douleur liée à la perte de la foi dans le collectif n'est si insoutenable que parce qu'elle porte sur le massacre des « frères », voire des frères par les frères dans le cas des purges staliniennes. Elle ne peut s'exprimer que par une plainte qui s'étrangle. « Ô peuple égaré qu'as-tu fait de ton

¹¹¹¹ « Safar », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 783.

¹¹¹² « Safar », *ibid.*, p. 784.

¹¹¹³ « Safar », *ibid.*, p. 784.

¹¹¹⁴ « Safar », *ibid.*, p. 786.

frère »¹¹¹⁵ gémit ainsi le Fou, et il n'est pas anodin que l'épouvante liée au constat d'horreur débouche au vers suivant sans solution de continuité sur un questionnement quant à la possibilité même de continuer à vivre, interrogation qui ne laisse pas la parole indemne puisqu'elle disloque non seulement le vers mais aussi la syntaxe, empêchant la phrase entamée de parvenir à une résolution. L'effet de sidération du temps propre au trauma s'inscrit ainsi dans la chair du poème :

*Et que devenir si toi qui dormais sur la terre dure
Si toi qui jetais tes doigts mutilés sous les chevaux harnachés d'or
Si toi sans égards à qui gagnait son pain comme toi comme toi
Dans une main de fer outil Si toi comme nous qu'on brime et qu'on brise
Si toi que le pied comme braise éteint
Si toi comme grain que la pierre écrase
Si toi comme chair que le bras étreint*

*Comment achever ma vie et ma phrase*¹¹¹⁶

Quoique soutenue par le faufilement phonique des assonances et des allitérations et portée par le rythme des décasyllabes, la restitution de l'horreur cale sur l'irreprésentable, et l'accumulation des propositions relatives et des comparaisons se trahit pour ce qu'elle est : un processus pathétique d'ajournement et de suspens du sens, qui ne se résout pour finir que par le forfait du locuteur dans le naufrage de la syntaxe, avec une question éperdue sur la possibilité même de « continuer ». L'addition de tous ces « tu » semblables les uns aux autres, unis dans la misère et l'expérience similaire de l'exploitation par les puissants, ne parvient plus à faire communauté dès lors qu'ils sont capables de s'en prendre les uns aux autres, vision si insoutenable que le texte s'interrompt avant de lui donner corps. « Je n'arriverai pas jusqu'au bout de la nuit »¹¹¹⁷ clamait déjà l'auteur de « La Nuit de Moscou » sous le coup du constat de l'effondrement de l'idéal – mais c'était sur le mode d'une affirmation péremptoire qui laissait la syntaxe intacte, et avant un glorieux rétablissement final. Posant à même le texte qu'elle déchire la question de la possibilité de la poursuite de l'existence comme de la phrase, toutes deux

¹¹¹⁵ « Safar », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 786.

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ « La Nuit de Moscou », *Le Roman inachevé*, op. cit., p. 252.

placées sur un pied d'égalité, *Le Fou d'Elsa* va plus loin. Il éclaire ainsi d'une lumière crue, à sept ans d'écart, le propos du *Roman inachevé*.

c. Perte de sens, tentation de la folie et nécessité de la fable

La dévastation absolue subie par celui dont la totalité des représentations est brutalement soufflée se trouve exprimée un peu plus loin pour évoquer ce que le Fou, désormais allongé et en proie à la fièvre et au délire, « voit » :

*Hier qui n'a plus de mémoire
Aujourd'hui qui n'est que douloir
Et demain qui n'a plus de sens*¹¹¹⁸

Intolérable, la blessure consécutive à la métamorphose du peuple en bourreau préfigure l'amertume de Gaiffier dans *Blanche ou l'oubli*, qui trouve à se dire par le relais que fournit la référence à *Hypérion*, texte propre à évoquer la tragédie de la Révolution trahie par des « brigands ». Affirmant qu'Hölderlin « parle pour lui » dans la lettre d'Hypérion à Diotima qui restitue l'ampleur de « ce deuil et [de] cette honte », Gaiffier ne peut s'empêcher de la citer en lieu et place d'une restitution de sa propre expérience :

*Tout est fini, Diotima. Nos gens ont pillé, massacré sans distinction : nos frères mêmes, les Grecs de Mistra, ont péri, ou errent désespérés, leur pauvre et douloureux visage invoquant ciel et terre pour qu'ils les vengent des Barbares à la tête desquels j'étais. [...] L'étrange projet que de faire fonder par des brigands mon Élysée ! Non, par la sainte Némésis, j'ai mérité cela, et je le supporterai, jusqu'à ce que la douleur m'ait arraché mon dernier lambeau de conscience...*¹¹¹⁹

Récurrente dès *Le Fou d'Elsa*, la mention de la honte, dont *Le Roman inachevé* doutait qu'on puisse la dire en vers, vient ainsi à l'orée des années soixante compléter et infléchir la plainte liée à la souffrance de la croyance blessée, jusque-là hégémonique. Elle appellera également le désir de châtement, explicite dans ce passage de *Blanche ou l'oubli* (« par la sainte Némésis, j'ai mérité cela »), et déjà présent dans un poème saisissant du *Fou*, « l'Affreux », qui, revendiquant une laideur native (« Mon crime est d'être laid vivre est ma pénitence »), fait progressivement passer les sèmes de la laideur du physique au moral, pour finir par réclamer le supplice pour son « âme noire » et par

¹¹¹⁸ « *Le Fou dort si c'est là dormir...* », V. La Veille où Grenade fut prise, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 795.

¹¹¹⁹ *Blanche ou l'oubli*, *op. cit.*, p. 749.

envier les condamnés à mort en déplorant que sa culpabilité ne trouve pas de sanction : « Hé quoi tous mes aveux n'auront servi à rien/ Ô juges sans pitié qui me laissez la vie »¹¹²⁰. L'extrait de *Blanche ou l'oubli* cité plus haut ne débouche pas sur l'aspiration à la mort, mais à un degré moindre il en appelle à l'anéantissement de la conscience à force de douleur, que l'on peut lire aussi bien sous l'angle de la perte ponctuelle de connaissance (et c'est l'évanouissement d'Anthoine/Aragon dans sa baignoire, à Vienne) que sous celui du deuil de la raison (et c'est la folie, qui fait son entrée avec le « forcené » du *Roman inachevé*, devient omniprésente dans *Le Fou d'Elsa* et constitue le dernier mot de *La Mise à mort*). Le roman de 1965 peut ainsi dramatiser un mécanisme de « défense psychotique »¹¹²¹ permettant de cliver la psyché afin de désigner le coupable comme autre du moi (l'écrivain communiste Anthoine), double intérieur et figure ennemie dont on ne peut néanmoins se débarrasser sans devenir fou (c'est la scène finale de l'attaque du reflet dans le miroir, qui doit beaucoup au conte *William Wilson* d'Edgar Poe¹¹²²). La rêverie autour de la figure d'Hölderlin dans *Blanche ou l'oubli* ainsi que dans toute l'œuvre poétique dernière (*Les Adieux* notamment) arpente les parages de cette tentation de la perte de la raison.

D'un texte à l'autre, on constate que c'est uniquement via la transposition que la culpabilité et la honte peuvent s'exprimer. Honte d'avoir contribué à propager l'illusion lyrique, honte d'avoir cautionné la trahison de l'idéal, honte de la façon dont la croyance peut dégénérer en fanatisme... tout cela se dit obliquement via la « métaphore de Grenade » qu'il revient à l'auteur de dépouiller à la toute fin du poème, dans un Épilogue qui s'ouvre par les « Chants du vingtième siècle » :

*C'est ici que dans moi s'arrête cette histoire et s'efface Grenade et je ne suis que moi [...] il n'y a plus de fable il n'y a plus besoin de la métaphore que le monde emporte il n'y a plus que la perpétuelle tragédie*¹¹²³

¹¹²⁰ « L'Affreux », « Al-Kassaba d'automne », *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, respectivement p. 738 et p. 740.

¹¹²¹ Selon la formule de Daniel Bounoux, « Roman des origines, roman familial, *Roman inachevé* », in *Aragon 1956*, *op. cit.*, p. 307.

¹¹²² *William Wilson*, *La Chute de la maison Usher et autres histoires*, Gallmeister, 2018, pp. 284-309 ; p. 308-309 pour la scène du duel au miroir.

¹¹²³ « Chants du vingtième siècle », Épilogue (1492-1495), *Le Fou d'Elsa*, *OPC*, tome II, p. 881.

Ce passage éclaire parfaitement la fonction ambivalente de la « fable » qui permet à la fois de dire et d'esquiver la « perpétuelle tragédie » tout en échappant ponctuellement à une assignation identitaire étriquée. Autorisant une échappée, ou plutôt un *pas de côté* au sein d'un réel traumatique, elle est aussi le chemin détourné qui permet malgré tout d'y accéder, ainsi que le soulignera le narrateur de *Blanche ou l'oubli*, en évoquant ce « terrible monde réel où [il] retrouve entrée par le chemin des fables, *Luna-Park* ou *Hypérion*... où [il] ne retrouve entrée *que* par le chemin des fables »¹¹²⁴. Le rôle de la pulsion fabulatrice ainsi défini, comme incidemment, à l'épilogue du poème atypique qu'est *Le Fou d'Elsa*, trouve évidemment son plein épanouissement dans le roman, terrain plus propice, et *La Mise à mort* dont les récits brochés au cœur du texte usent et abusent des jeux de miroir approfondit vertigineusement le dispositif spéculaire comme les procédés de transposition mis en place dans le poème de 1963. Le chapitre « Digression du roman comme miroir » y est le lieu d'une théorisation via la démonstration du rôle de ce qu'Aragon qualifiera plaisamment quelques années plus tard de *transpicture*, qui mène le roman aux confins de l'autobiographie. Posant les bases théoriques de ce qu'il nomme par ailleurs le « mentir-vrai », le romancier s'inscrit sous le patronage du *Jouvencel introduit aux armes* de Jean de Bueil, texte du XV^{ème} siècle qu'il présente comme le prototype du roman par sa « façon de *mettre deux et trois choses en une* » et de « *quérir noms étranges qui les a faits troubles* »¹¹²⁵. Un poème au titre polysémique, « Le Malheur dit », quasi central dans le volume du *Fou d'Elsa*, premier texte du chapitre « La veille où Grenade fut prise », après l'épisode de Safar mais avant la reddition, restitue ce jeu de *composition* de la fable avec la biographie, dans un quintil qui se clôture significativement sur le mot « roman » :

*L'histoire ici que je raconte
Est la mienne mais autrement
Et cependant au bout du compte
C'est même amour et même honte
Que le secret de ce roman*¹¹²⁶

¹¹²⁴ « Qui êtes-vous, monsieur Bonheur ? », *Blanche ou l'oubli*, OR, tome V, *op. cit.*, p. 798.

¹¹²⁵ *La Mise à mort*, « Digression du roman comme miroir », *op. cit.*, p. 142.

¹¹²⁶ « Le malheur dit », V. La veille où Grenade fut prise, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 791.

La nouvelle « Le Mentir-vrai », publiée en 1964, met en œuvre un dispositif qui dénuce les processus de transposition déjà présents dans le poème *Le Fou d'Elsa* et théorisés dans le roman *La Mise à mort*, publié quelques mois plus tard. Édifier en celant, dire mais « autrement », en transposant ce qui point, telle est la dynamique qui sous-tend la fonction thérapeutique de la fable. Cette dimension salvatrice est soulignée avec netteté dans *La Mise à mort* pour qui se trouve confronté à la perte de « ce qui tient à la chair de son âme »¹¹²⁷ et qui fait fond sur le déni et l'oubli pour survivre. Alors qu'il y a « maldonne de tout le jeu », celui-là tente de « se reconstruire l'univers sans ce qu'il oublie », de « cicatrise[r] l'oubli », et la pulsion fabulatrice lui est un dérivatif providentiel :

*Il s'invente une histoire, pour ne pas penser à sa cicatrice. Il se la raconte sans fin, qu'il n'y ait pas de place à ce doute en lui, il se construit un monde, une vie et des gens, un pays.*¹¹²⁸

Mais le détour par le Danemark opéré dans « Murmure », le conte mettant en scène la reine Caroline-Mathilde et son amant Struensee, le médecin réformateur, est aussi l'occasion d'introduire la tragique histoire d'Hamlet, déchiré par son impuissance face à l'usurpateur Claudius, que le texte tisse inextricablement autour de celle d'un narrateur défait par le dévoiement de la Révolution et démuni face au « monstre » « vu face à face »¹¹²⁹. Le recours de plus en plus massif aux motifs littéraires (Hypérion, Othello, Hamlet, le Roi Lear...) comme aux grands archétypes mythiques au fil de l'œuvre ultérieure donnera un tour d'écrou supplémentaire à la pulsion fabulatrice, permettant à l'auteur de s'exprimer sous couvert de « l'énorme trésor des fictions par quoi depuis toujours rêvent les hommes »¹¹³⁰, et donc, empruntant un chemin déjà frayé, d'utiliser l'une ou l'autre de ces figures comme prête-nom afin d'alléger le fardeau de la responsabilité individuelle en réinscrivant sa trajectoire dans le fonds immémorial des fictions. L'effet de déréalisation et de déculpabilisation qu'induit le bourgeonnement de ce qu'Aragon nommera dans *Théâtre/Roman* « cette mythologie mienne » est

¹¹²⁷ *La Mise à mort*, « Premier conte de la chemise rouge : Murmure », *op. cit.*, p. 187.

¹¹²⁸ *Ibid.*

¹¹²⁹ Pour une interprétation fouillée des mouvements réflexifs à l'œuvre dans ce très dense chapitre, voir l'analyse approfondie de Daniel Bougnoux dans la Notice de l'édition de la Pléiade, « Staline, Hamlet et Caroline-Mathilde dans la chambre obscure », in *OR*, tome V, *op. cit.*, p. 1329.

¹¹³⁰ *La Mise à mort*, « La digression renversée ou le miroir comme roman », *op. cit.*, p. 202.

indubitable. Si le mythe a été exploité dans les années quarante dans une visée prospective, on l'a montré, comme catalyseur de la croyance en vue de l'action, porté par le souffle lyrique, l'œuvre dernière l'exploite bien plutôt dans le roman comme trame explicative pouvant faire office de cadre à la restitution de l'expérience personnelle, dans une visée rétrospective et crépusculaire d'autojustification. Autrefois levier de transformation du réel, conçu comme objet transitionnel collectif dans une relation dialectique féconde avec l'Histoire en train de se faire, le mythe fonctionne à partir de *La Mise à mort* comme vecteur de régression solipsiste au sein d'un théâtre intérieur peuplé de fictions, donc instrument de négation de la spécificité de l'H/histoire vécue, voire de dénégation de la réalité. Nathalie Limat-Letellier peut ainsi à bon droit conclure que, les secrets intimes étant révélés par le biais de motifs littéraires, « inversement les motifs littéraires atténuent le statut de la confidence autobiographique : tout se passe comme si l'aveu figurait déjà au répertoire des fictions »¹¹³¹.

II. L'amour, seul absolu : sauvetage de la foi et échappée mystique

1. Greffe du thème d'Elsa sur celui de Grenade : le sens d'une « relève »

En regard du naufrage de l'avenir qui se joue sur la scène de la ville assiégée en proie aux massacreurs du dehors comme du dedans, Aragon oppose la figure d'Elsa, femme du XXème siècle vue par le Fou dans le miroir-temps, figure à laquelle il voue un véritable culte. Outre les éléments structurels déjà mentionnés, la complexité du poème est ainsi également imputable à l'intrication de deux thèmes distincts, l'argument historique de la prise de Grenade et celui de la passion amoureuse, très disparates au premier abord mais offrant tous deux une caisse de résonance à la question de la croyance. Le second thème fait ainsi pendant au premier et semble aimer au fur et à mesure que l'on avance dans le poème toute la capacité de foi et d'espérance du Fou. Or, ce qui au niveau diégétique fonctionne au regard de l'argument historique central comme thème secondaire est promu par le titre du volume au rang d'objet premier, idée qu'Aragon

¹¹³¹ Nathalie Limat-Letellier, *Le Vertige de la fiction dans les derniers romans d'Aragon : vers une théorie de l'écriture*, thèse de doctorat sous la direction de Marie-Claire Dumas, Université Paris 7, 1999, p. 706.

confirme en 1968 dans ses entretiens avec Dominique Arban lorsqu'il fait d'Elsa la « rumeur fondamentale » de ses poèmes, lui imputant « toute exaltation, toute morale » « même dans un poème-roman comme *Le Fou d'Elsa* où l'histoire est pliée à [s]on gré, où le thème semble au départ être des temps de la chute de Grenade, de la fin du XV^{ème} siècle »¹¹³².

L'interprétation de l'auteur semble déplacer, déporter délibérément le sujet du poème vers la topique amoureuse, mouvement qui ne va pas de soi puisque sa genèse, telle qu'il l'expose au premier chapitre, « Grenade », serait avant tout assignable, sur fond d'une « obsession longue de [s]a vie » à l'égard de « Grenade aux derniers jours », à un « vers de romance » qu'une faute de syntaxe fait « clé des songes », pour la beauté apollinarienne de l'incorrection : « *La veille où Grenade fut prise...* ». Mais la méditation généalogique sur le cheminement en lui du « rêve de Grenade » est en réalité retorse : si elle fait indubitablement d'une songerie enfantine retravaillée par les alluvions des lectures de l'adulte (Barrès, Irving, Châteaubriand) et les vicissitudes de l'Histoire du XX^{ème} siècle (le sang de Lorca, Franco) la « porte de [s]es songes », c'est pour finir par y greffer la voix d'Elsa Triolet, médiatrice du poème de Svetlov sur Grenade à partir duquel elle écrivit son roman *Le Rendez-vous des étrangers*, qu'Aragon en vient à poser comme « embrayeur » ultime de son inspiration. C'est alors seulement, à l'en croire, que Grenade se fait creuset : « Peut-être est-ce de ce livre de 1956 enfin que me vint nécessité d'écrire une sorte de poème où se retrouveraient, s'étreindraient, se mêleraient, se féconderaient tant de pensées secrètes [...]. Que m'était Grenade avant Elsa, qu'une nostalgie après tout comme une autre ? »¹¹³³

Cette interrogation passablement rhétorique introduit une défense de la part d'Aragon de la greffe du « thème d'Elsa » sur celui de Grenade, dans laquelle il déjoue par anticipation les critiques de ceux qui verraient « artifice », « fiction de théâtre », « rhétorique » justement, à « son entrée ici dans le poème » via « l'écho [...] du poème de *Medjnoûn et Leïlâ* » écrit par Djâmî à un âge qui était sensiblement le même que le sien, souligne-t-il¹¹³⁴. La démarche lourdement dénégatrice du texte, sa dimension

¹¹³² Aragon parle avec Dominique Arban, *op. cit.*, p. 160.

¹¹³³ I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 498.

¹¹³⁴ *Ibid.*

d'autojustification tout comme le dispositif mis en place avec l'épigraphe de la citation de Djâmî immédiatement placée en exergue du titre du poème, « ... Je pratique avec son nom le jeu d'amour », doivent interroger, par l'insistance même de l'auteur à motiver le « raccord » du thème amoureux au thème historique. Ainsi l'hétéroclite du volume, et Aragon en a parfaitement conscience, ne tient pas uniquement à ces « formes hybrides du langage »¹¹³⁵ sur lesquelles il enchaîne rapidement, passant en revue la liste des reproches qu'on pourrait lui adresser. Et l'hétérogénéité thématique est-elle probablement fonction d'une nécessité autrement plus grave que ce que l'anamnèse pseudo-génétique offerte en hommage à Elsa laisse supposer. Seul l'amour en gloire peut en effet compenser un tant soit peu la tragédie de l'Histoire, reconnue et exprimée, quoiqu'obliquement on l'a dit, dans *Le Fou*. Est à l'œuvre un processus de « relève » du politique par l'érotique, accentuant celui initié dans la dernière section du *Roman inachevé*, suivant une tentative d'envisager l'amour comme relais désormais exclusif de la passion de l'absolu, dont il procède au même titre que la foi communiste. Le thème amoureux vient donc corriger ou amender les conclusions amères liées au thème politique – tout en les endossant pour partie, le *défait* marquant au fond la relation autant que la *défaillance* l'horizon politique. Mais le dispositif mis en œuvre par l'auteur dans *Le Fou*, qui fait de la relation à l'aimée non une réalité tangible mais l'objet d'une soif insatiable et d'une quête infinie, infléchit considérablement les perspectives par rapport aux recueils précédents, dans lesquels le motif d'Elsa était doté d'une épaisseur autre. Nous verrons que la préservation de la foi n'est désormais possible qu'au prix d'une déréalisation de son objet qui fait refluer l'essentiel de l'énergie libidinale sur sa diction.

Revenons à la relation amoureuse mise en scène dans le poème, qui veut qu'un grenadin d'un certain âge nommé Kéis Ibn-Amir An-Nadjdî, tombe amoureux d'une femme qu'il appelle Elsa, femme qui n'existe pas ou plutôt qui n'est pas encore dans l'espace-temps qui est le sien, la Grenade assiégée par les Catholiques, mais qu'il a vue dans son miroir magique, réputé servir à « lire temps d'hier comme de demain »¹¹³⁶. Au nom de l'amour de cette femme qui vivra cinq siècles plus tard et pour s'être identifié à un poème de Djâmî, *Medjnoûn et Leïlâ*, dont le « manuscrit orné d'enluminures » est

¹¹³⁵ *Ibid.*

¹¹³⁶ « Le Miroir », Chants du Medjnoûn, I. Grenade., *Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 557.

parvenu jusqu'à Grenade, il prend le nom de « Medjnoûn qui veut dire le Fou/ Substituant à Leïlâ le nom de sa bien-aimée »¹¹³⁷, Elsa. La désignation du personnage principal en « fou » d'Elsa s'entend aussi bien au sens de la passion amoureuse qu'à celui de la folie, le medjnoûn étant littéralement « l'homme possédé par un djinn » – possession qui renvoie à la démesure caractérisant la passion de Kéis, qui lui vaut railleries et quolibets. Notons au passage que sur le plan morphologique, le vocable est à l'origine un participe passif (*majnûn*), utilisé en arabe comme participe ou comme substantif, dans le même sens¹¹³⁸, ce qui souligne la dimension de déprise subjective connotée par la folie.

Accusé d'idolâtrie pour le « culte monstrueux » qu'il voue à une femme qui n'existe pas, le Medjnoûn est arrêté, traîné devant le Cadî et emprisonné dans les geôles de la ville sans avenir qu'est devenue Grenade. C'est, on l'a dit, l'épouvante de la longue nuit de Safar qui le met définitivement hors de ses sens. Dans le contexte crépusculaire de l'imminence de la prise de Grenade doublée de l'horreur du pogrom, seul l'amour d'Elsa permet au Fou de dépasser le présent dévasté vers un quelconque avenir, ce qu'un poème intitulé significativement « Ici sais-je si c'est l'auteur ou le Medjnoûn qui parle » énonce clairement, remettant en perspective en les articulant les deux thèmes du *Fou d'Elsa*, l'effroyable faillite collective résultant de la « crédulité passionnelle »¹¹³⁹ et l'adoration de l'aimée qui seule permet de continuer à avancer dans le temps vers un avenir « dérobé » :

*Je suis sorti de ma nuit je suis sorti de ma douleur [...]
 À qui m'en prendre qu'à moi-même et pourtant
 Pourquoi croyez-vous donc que je déchire mes vêtements et mon visage
 À quel jeu croyez-vous que je m'adonne ici
 Toi peut-être plus proche au premier rang vois-tu
 Ma lèvre et comment la parole au passage la blesse
 Blême et noire de sang [...]*

Vous prenez tout cela pour une allégorie

¹¹³⁷ « L'alcaïceria », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 536.

¹¹³⁸ *Encyclopédie de l'Islam*, Éditions Brill, seconde édition, vol. V, p. 1097-1098.

¹¹³⁹ Expression employée par Aragon (« Faut-il en dire davantage ? », *OP*, tome VIII, p. 109) pour expliquer sinon justifier la violence aveugle de certains textes écrits au moment des purges staliniennes (« Vérités élémentaires » notamment, *Commune*, n° 43, mars 1937, repris dans *OP*, tome VII, pp. 289-297) : « J'entends dans ces propos ma crédulité passionnelle, et bien que cette crédulité-là n'ait pas été que la mienne, je regarde aujourd'hui ma main droite, et je m'étonne qu'un beau jour je ne l'aie pas coupée pour ce qu'elle avait écrit... ».

Vous ne m'entendez pas

*Vous ne m'entendez pas lorsque c'est votre drame
Que je l'ai vu soudain soudain de vous meurtri
Qui ne reconnaissez votre cri dans mon cri
Vous ne m'entendez pas [...]*

Je suis vous je vous dis je suis vous et j'en meurs

*Silence atroce et long silence où vainement j'attends
Vous ne m'entendez pas [...]*

*Ô improbable avenir l'inaccessible
Avenir où tout m'est dérobé
Je n'ai pourtant que de lui compensation de la tristesse
[...] Avenir toi non plus tu ne m'entendras pas*

*Pourtant vers toi j'avance
Comme l'élu par le pont au-dessus de l'enfer
Vers toi par le pont qui passe en finesse un cheveu
Vers toi par ce tranchant de sabre où l'équilibre s'enfoncé
À proportion des fautes qui me font lourd ou léger
Et la foi que j'ai de cette femme devant moi
Me porte comme la lumière ou le lévrier qui a pris le départ*

Vers toi mon paradis vers toi mon toit du monde

*Et regarde au-dessous du pont mes frères les damnés
Hélas en les voyant je m'arrête et la lame
Entre dans la plante de mon pied la flamme
Rebrousse chemin vers les années
Sans toi¹¹⁴⁰*

À défaut d'une analyse de détail qui serait trop longue, soulignons la façon dont la perte de l'avenir s'articule ici à sa relance via la foi en la femme, sans pour autant effacer la responsabilité à l'égard des frères humains, « damnés » qui ne comprennent pas, n'« entendent pas » la douleur du narrateur qui pourtant endosse le naufrage de tous. C'est au demeurant la contemplation de la situation de ses frères qui l'empêche d'avancer vers l'avenir. Un quatrain régulier d'octosyllabes dit plus simplement le rôle de l'amour d'Elsa pour le personnage du Fou et, vraisemblablement, au-delà, pour son auteur :

*À ce pays où j'appartiens
Je suis enchaîné que j'en meure*

¹¹⁴⁰ « Ici sais-je si c'est l'auteur ou le Medjnoûn qui parle », IV. 1491, pp. 765-767.

*Vainque le Maure ou le Chrétien
L'amour de toi seul me demeure*¹¹⁴¹

Tout est dit : la fidélité à une appartenance dût-on en mourir, la prison que constitue en définitive ce lien, mais aussi la permanence de l'amour dans l'indifférence à l'égard des vicissitudes du présent. Un vers du poème « Le futur vu » concentre en quatre mots tout ce qu'il y a à savoir du rôle dévolu à l'amour dans *Le Fou d'Elsa* : « Amour mon seul absolu ». Il nous revient de décliner succinctement les différentes facettes de cet absolu, telles qu'elles affleurent au fil du poème s'agissant de l'amour du Fou pour la femme du XXème siècle qu'est Elsa. Elles confirment bien des tendances que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer et d'étudier dans les recueils antérieurs, mais la forme plus accentuée qu'elles revêtent dans ce volume les *fixe*, en quelque sorte, et l'infléchissement qui est le lot de certains traits préfigure le véritable tournant de l'œuvre dernière, poétique comme romanesque.

2. Le « culte monstrueux » : amour courtois et pulsion sublimante

a. « Elle seule... » : un être unique, synecdoque du monde

Adressé à un être unique qui tient lieu de tout et fonctionne donc comme « synecdoque du monde »¹¹⁴², l'amour de Keïs fait d'Elsa son obsession exclusive, l'alpha et l'oméga de son univers. Tout converge en effet vers elle, comme le souligne le narrateur quand il affirme que « le Medjnoûn tenait l'écriture faite pour un seul nom qu'il ne traçait que sur les murs »¹¹⁴³. Il n'est au fond pas d'autre sujet possible, puisque Kéis entreprenant d'expliquer à l'enfant Zaïd le fonctionnement de son miroir magique lui affirme que « dans [s]a poésie où parfois [il] semble parler d'autre chose il n'est image qui ne serve à montrer Elsa, il n'est image que d'Elsa »¹¹⁴⁴. *La Mise à mort* reprendra presque littéralement ce motif par la voix du narrateur, l'amant transi de la cantatrice Ingeborg d'Usher, à qui il s'adresse sous le nom de Fougère : « comme s'il y avait partout

¹¹⁴¹ « Les yeux fermés », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 566.

¹¹⁴² Martine Broda, *L'amour du nom. Essai sur le lyrisme et la lyrique amoureuse*, coll. En lisant en écrivant, José Corti, 1997, p. 38.

¹¹⁴³ Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 546.

¹¹⁴⁴ Commentaire de Zaïd au poème « Le Miroir », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 557.

des miroirs, où je n'aie image que de toi »¹¹⁴⁵. Et, plus loin : « Anthoine ne voit qu'elle. Le monde s'ordonne d'après Fougère »¹¹⁴⁶ – formulation qui fait de la femme à la fois le repère de l'organisation du monde et la source de tout commandement, soit l'origine de l'autorité symbolique.

Si le Fou fait d'elle la dispensatrice du « Plaisir-Dieu »¹¹⁴⁷, il voit aussi en Elsa la détentrice exclusive du privilège de faire souffrir, configuration que l'on trouvait déjà dans *Elsa*, le recueil de 1959 : « Je n'avais jamais souffert avant toi/ [...] Tu m'as enseigné l'alphabet de douleur »¹¹⁴⁸. Ce goût de souffrir par l'être aimé est également repris dans *La Mise à mort*, comme porté en œillet à sa boutonnière par un narrateur qui affirme ingénument de Fougère : « Tu es venue enfin, et je n'ai plus souffert à jamais que de toi »¹¹⁴⁹. *Le Fou* illustre par un solécisme splendide ce plaisir masochiste pris à l'adoration de l'agent exclusif de la souffrance, avec deux de ces constructions verbales prépositionnelles dont Aragon a le secret : « tu ne m'as jamais entendu pleurer de toi derrière les portes tu ne m'as jamais entendu saigner de toi [...] »¹¹⁵⁰.

C'est ainsi dans la figure d'Elsa et en elle seulement que la souffrance du monde atteint le locuteur (« La faim la fatigue et le froid/ C'est par mon amour que j'y crois/ En elle je porte ma croix »¹¹⁵¹), leitmotiv récurrent de l'œuvre d'Aragon. « Elle seule » est d'ailleurs répété dix-neuf fois dans le *Zadjal* du Kantarat Al'oûd, qui se clôturé ainsi :

*Elle seule et j'ai pour elle
Seule ainsi vécu souffert
Elle seule ô ma romance
Mon sang mes veines mes vers
Elle seule et qu'elle sorte
Je demeure dans l'enfer
Elle seule et que m'importent
Cette vie et l'univers*¹¹⁵²

¹¹⁴⁵ *La Mise à mort*, « Le Miroir de Venise », *op. cit.*, p. 24.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁴⁷ « Le plaisir-Dieu », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 559-560.

¹¹⁴⁸ *Elsa*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 286.

¹¹⁴⁹ *La Mise à mort*, « Lettre à Fougère sur l'essence de la jalousie », *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁵⁰ « La Fièvre », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 579.

¹¹⁵¹ « La Croix pour l'ombre », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 556.

¹¹⁵² « *Zadjal* du kantarat al'oûd », *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 538.

Ainsi que le formulent les critiques qui ne manquent pas de s'élever à la découverte de cette passion dévorante, il s'agit bien de « mettre en balance au profit d'une femme tout le poids de l'existence et la perle de l'aube et la pierre des douleurs »¹¹⁵³. Encore une fois, le poème *Elsa* avait déjà frayé ce chemin, quelques années plus tôt : « Je suis l'hérésiarque de toutes les églises/ Je te préfère à tout ce qui vaut de vivre et de mourir »¹¹⁵⁴. Présentée comme destinataire absolue, l'aimée tient lieu de témoin capital, mais figure aussi une instance ultime constituée en juge (« Toi mon Jugement dernier »¹¹⁵⁵).

b. Motif courtois, idéalisation et « enchère d'aimer »¹¹⁵⁶

Coupable, cet amour l'est d'abord par sa démesure, caractéristique récurrente de l'érotique aragonienne. C'est pour « l'excès de [s]on âme » que les « gens qui vivent selon la règle et l'étalon »¹¹⁵⁷ incriminent le Fou, tandis que lui-même évoque « une amour sans nom pour n'avoir aucune mesure »¹¹⁵⁸. L'absence de mesure sera l'un des traits déterminants de la passion mise en scène dans *La Mise à mort* pour la cantatrice Ingeborg d'Usher, chez un homme qui « croit à chaque pas tomber de la voir »¹¹⁵⁹. Cette démesure est posée comme proportionnelle au caractère exceptionnel de l'être aimé, longuement développé dans le roman, et l'on entend ici résonner l'écho de certains poèmes des *Yeux d'Elsa*. Que la généalogie de ce tropisme passionnel remonte à ce recueil n'est pas un hasard car c'est dans la postface qu'Aragon lui adjoignit, « La leçon de Ribérac ou l'Europe française », qu'il évoque Dante et Pétrarque mais aussi Chrétien de Troyes et formule de manière ferme pour la première fois son intérêt pour ce qu'il nomme alors la « morale courtoise », allant jusqu'à parler de « culte de la femme »¹¹⁶⁰. On pourrait aisément, au-delà, remonter les ramifications d'une certaine disposition à l'idéalisation de l'amour comme de la femme jusqu'à *Anicet* ou au *Paysan de Paris*. Mais la

¹¹⁵³ « Cette Grenade appelée vie », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 539.

¹¹⁵⁴ *Elsa*, *OPC*, *op. cit.*, p. 286.

¹¹⁵⁵ Épilogue, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 893.

¹¹⁵⁶ « Le Printemps », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 684.

¹¹⁵⁷ « Cette Grenade appelée vie », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 539.

¹¹⁵⁸ « Le Printemps », *op. cit.*, p. 684.

¹¹⁵⁹ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁶⁰ « La Leçon de Ribérac ou l'Europe française », *OPC*, tome I, *op. cit.*, p. 819.

revendication en propre de l'héritage courtois est l'apport spécifique des années de Résistance dont il alimente le renouvellement, et c'est en tant que tel qu'il fait retour dans *Le Fou d'Elsa*, ce dont Aragon ne fait pas mystère puisqu'il s'en ouvre sans détour à Francis Crémieux¹¹⁶¹.

On sait que le jeu de l'éloignement favorise dans l'amour courtois l'exaspération de la passion, et le modèle de la *fin'amor* est d'évidence l'une des matrices du *Fou*, comme en atteste la lecture en 1963 par Aragon de *L'Érotique des troubadours*, l'ouvrage de référence de René Nelli. Retrouver dans la Grenade musulmane un avatar de l'amour courtois associé dans l'imaginaire occidental à l'Europe médiévale n'a en réalité rien d'incongru, cette tradition étant vraisemblablement héritée de la littérature arabo-andalouse, ce qu'Aragon ne pouvait ignorer. Il cite notamment dans son poème, par la voix du Fou, le poète et théologien Ibn-Hazm, référence qui vaut à Kéis l'accusation d'avoir aimé *autrement qu'en Allah* et justifie son assignation en justice pour « idolâtrie ». Une entrée assez détaillée du lexique est consacrée par Aragon à Ibn-Hazm, qui tient par ailleurs une bonne place dans l'*Anthologie de l'amour sublime* de Benjamin Péret¹¹⁶².

Comme dans le poème bédouin narrant l'histoire de Medjnoûn et Leïla fixé par Djâmî, l'absence de l'aimée marque la relation des deux amants, mais l'écriture de cette absence est problématisée par Aragon de façon originale puisque c'est un écart temporel et non spatial qui sépare le Fou de la figure d'Elsa, femme du XXème siècle. Dans la légende qui sert de creuset au poème d'Aragon, une distance géographique séparait plus classiquement le couple, schème récurrent dans les poèmes d'amour musulmans dans lesquels l'amant était souvent séparé de l'aimée par un espace immense et périlleux qu'il lui revenait d'affronter. Selon Jamel Eddine Bencheikh, il s'agit là d'un motif topique chez les poètes mystiques, aussi bien arabes que persans, qui ont approfondi ce « thème de l'impossible franchissement »¹¹⁶³. Toute la deuxième partie du *Fou d'Elsa* voit ainsi le Medjnoûn désespérer de ne pouvoir rejoindre sa bien-aimée dans la réalité, en dehors

¹¹⁶¹ *Entretiens avec Francis Crémieux, op. cit.*, p. 60-61.

¹¹⁶² Benjamin Péret, *Anthologie de l'amour sublime* [1956], Albin Michel, 1988, p. 77.

¹¹⁶³ Jamel Eddine Bencheikh, « Le chant arabe profond d'Al-Andalus : la forme *zadjal* dans *Le Fou d'Elsa* », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 85.

du miroir-temps, car « Demain n'est pas [s]on verset/ Demain n'est pas [s]on domaine »¹¹⁶⁴. L'adresse à Elsa, via le poème conçu comme prière, devient ainsi le seul mode de traversée de l'absence pour le Medjnoûn perdu dans le désert du temps présent, guettant l'apparition de la femme des temps futurs.

Il faut rappeler que la sacralisation de l'objet d'amour qui caractérise fréquemment le modèle courtois est un leitmotiv de l'œuvre poétique comme romanesque d'Aragon. Elle est au cœur même de la romance avortée qu'est *Aurélien*, roman d'amour dont on sait qu'il agaçait prodigieusement Jean Paulhan pour sa longueur, injustifiée selon lui au regard de la minceur de ce qui s'y *réalise* réellement, tout accomplissement s'y voyant empêché par l'idéalisation réciproque d'Aurélien par Bérénice, cette dangereuse terroriste du « goût de l'absolu »¹¹⁶⁵, et de Bérénice par Aurélien, épris de la femme aux yeux fermés pour sa ressemblance avec le masque mortuaire de l'Inconnue de la Seine. L'épilogue permettra enfin à l'homme mûr de tenir cette femme dans ses bras, telle qu'en son désir peut-être : morte. Tant il est vrai que « [c]'est un bonheur d'aimer une morte, on en fait ce qu'on veut »¹¹⁶⁶, affirmation qui dans le texte porte sur la France d'autrefois, celle qu'il a perdue, mais qu'on peut aisément élargir à d'autres objets. L'œuvre d'Aragon consonne avec tout un pan de la lyrique amoureuse qui ne s'élance jamais si haut que sur l'effacement, l'anéantissement de l'objet d'amour, la possession se réalisant dans la perte. C'est ce que Nerval constate à l'égard d'Aurélia, tandis que pour Pétrarque Laure morte présente l'avantage d'être plus clémente avec lui qu'elle ne l'était de son vivant¹¹⁶⁷. Ou, comme le dit un peu moins radicalement à Fougère le narrateur de *La Mise à mort* : « Tu dors, tu ne peux pas me contredire ». La question que l'on peut alors poser est celle de la nature véritable de l'objet de l'amour, avec en arrière-plan la distinction qu'il convient

¹¹⁶⁴ « Le Futur vu », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 576.

¹¹⁶⁵ *Aurélien*, chapitre XXXVI, *OR*, tome III, *op. cit.*, pp. 234-239.

¹¹⁶⁶ *Aurélien*, Épilogue, VI, *op. cit.*, p. 524-525 : « Il devait se forcer pour reconnaître dans cette femme étrangère l'être même de son amour. Il avait préservé en lui l'idée de Bérénice, mais Bérénice la dérangeait, cette idée. Il pensa à part lui qu'il en était de tout la même chose, la vie avait coulé entre lui et ses enthousiasmes, l'avait emporté dans un pays d'où rien n'était plus reconnaissable. Ni Bérénice ni la France. [...] Ce n'était pas Bérénice. Cette Bérénice vieillie. La sienne, sa Bérénice, c'était ce masque de plâtre, cette jeune morte, belle éternellement. La France aussi qu'il aimait, c'était une morte, pas cette France qu'on pouvait voir. C'est un bonheur d'aimer une morte, on en fait ce qu'on veut, elle ne peut parler et dire soudain une phrase qu'on aurait voulu qu'elle n'eût pas dite... ».

¹¹⁶⁷ Cet infléchissement du motif de l'amour de loin en « amour de la morte » est analysé par Martine Broda dans *L'amour du nom*, *op. cit.*, p. 65.

d'établir entre « amour de l'amour » et « amour d'un être », toutes interrogations qui avaient en leur temps intéressé les surréalistes et que Breton aborda de manière frontale lors d'une séance des Recherches sur la sexualité, à laquelle malheureusement Aragon n'assistait pas : « Queneau pense-t-il que le but de l'amour soit l'amour de l'amour ou l'amour d'un être ? »¹¹⁶⁸.

La pulsion idéalisante, tantôt sublime tantôt pathétique, qui traverse une bonne part de l'œuvre d'Aragon, qu'on retrouve par exemple dans *La Semaine sainte* en l'espèce de l'adoration vaguement ridicule de Fabvier pour Maria-de-los-Angeles, femme parfaite sans que l'on sache vraiment ni en quoi ni pourquoi, permet de maintenir la passion à distance des souffles désenchantés du réel, principale fonction de « l'amour de loin » dans le modèle courtois. Que cette distance soit basée sur la sacralisation de la femme, qui a selon Paul Bénichou l'avantage de « flatt[er] une certaine ambition de l'amant »¹¹⁶⁹, d'où une revalorisation narcissique par amante interposée, ou induite par le « haut parage » de la Dame afin, si l'on en croit René Nelli, « que son orgueil de classe constituât un obstacle à la réalisation de l'amour »¹¹⁷⁰, l'amour de type courtois permet, en ménageant l'inaccessibilité de l'objet, de mettre l'accent sur « l'amour de l'amour » plus que sur « l'amour d'un être ».

c. Déréalisation d'Elsa, signifiant de l'amour absolu

La fiction du fossé temporel qui sépare les deux amants porte dans *Le Fou d'Elsa* la distance à son comble, de sorte que se trouve ainsi posée, à de nouveaux frais par rapport aux recueils précédents comme à ceux de la Résistance, la question du degré de réalité de la figure nommée « Elsa » dans le poème, tant la matérialité phénoménologique de cet amour est évanescence. En effet, dans le même temps qu'Aragon insiste sur l'entorse qu'il a toujours imprimée à la définition canonique de l'amour courtois en chantant une femme qui est la sienne, sous son nom, et non la femme d'un autre dont il

¹¹⁶⁸ André Breton, *Recherches sur la sexualité. Janvier 1928-Août 1932*, coll. « Archives du surréalisme », n°4, Gallimard, 1990, séance du 7, 17 ou 27 février 1928, p. 122.

¹¹⁶⁹ Paul Bénichou considère que l'idéalisation de la femme est « flatteuse pour l'amour-propre », la « divinisation de la femme, ses rigueurs même » flattant l'ambition de l'amant (*Morales du grand siècle*, Gallimard, coll. Idées, 1948, notes, p. 53).

¹¹⁷⁰ René Nelli, *L'Érotique des Troubadours*, Toulouse, Privat, 1963, p. 68. Précisons que cette idée est controversée et contestée notamment par Denis de Rougemont.

aurait celé l'identité, il mobilise toutes les ressources de la fiction pour la déréaliser. Il y a donc un véritable paradoxe à l'entendre ainsi braquer régulièrement les projecteurs sur ce qu'il présente comme un hommage au réel et nomme avec une certaine morgue son « scandale » – formule qu'on retrouve aussi bien dans différents entretiens¹¹⁷¹ que dans *Le Fou d'Elsa*, où l'adoration du Medjnoûn est perçue par ses détracteurs « comme un scandale à l'heure de midi »¹¹⁷². En effet, on a fréquemment le sentiment de le voir plaquer artificiellement un nom réel, celui de sa femme à l'état civil, sur ce qui est avant tout une fonction, une place qui ne peuvent rester vides dans l'économie psychique. Fonction qu'on peut aussi qualifier de « rêverie » ou « romance » si l'on veut éviter les termes techniques ; échafaudage fantasmatique construit par le texte autour d'une entité de plus en plus évanescence et désincarnée, dépourvue du moindre droit de réponse, objet de foi et non d'amour.

De fait, à Francis Crémieux qui lui expose le point de vue de certains lecteurs ou critiques voyant en la figure d'Elsa, à la parution du *Fou*, rien d'autre qu'un symbole, Aragon fournit des explications assez péremptoires mais globalement peu convaincantes. Il se débat en effet dans la contradiction irréductible entre la réalité tangible de la femme qu'il prétend représenter et le mythe que, bien malgré lui peut-être, malgré elle en tout cas, il édifie. Cette relation, telle qu'elle est représentée au fil des poèmes depuis les années 40, a plutôt tendance à aller dans le sens de l'éthérisation. On sait qu'Aragon s'est toujours défié des interprétations qui faisaient d'Elsa un mythe, ce à quoi certains poèmes de la Résistance invitaient indubitablement, notamment via l'assimilation de la femme à la Patrie. Cette lecture pouvait alors être minorée par la reprise à même les textes des injonctions adressées par Elsa Triolet au poète, à la fois en tant que première lectrice, écrivain et combattante, toutes mentions propres à donner un aperçu de la réalité des échanges du couple en lutte contre l'occupant. Plus tard, *Le Roman inachevé* placera clairement la relation sous l'égide d'un hommage à vocation sacralisante, ce qu'exprime notamment le titre de la dernière section, « Prose du bonheur et d'Elsa » qui, assimilant dans un même mouvement bonheur et figure de l'aimée, en fait par ailleurs l'objet d'une « prose », célébration à vocation religieuse. Pour autant, la vocation autobiographique du

¹¹⁷¹ *Entretiens avec Francis Crémieux*, op. cit., p. 59 ; *Aragon parle avec Dominique Arban*, op. cit., p. 160.

¹¹⁷² « L'alcaïceria », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 536.

recueil permet de replacer de manière très concrète la rencontre avec Elsa dans la biographie du poète qui la constitue en scansion majeure, y voyant un opérateur de (re)naissance, l'initiatrice de sa *vita nuova* : « Je suis né vraiment de ta lèvre/ Ma vie est à partir de toi »¹¹⁷³. Magnification et mythification du rôle de la femme y correspondent donc à une certaine réalité du « tournant » qu'a pris à la fin des années 20 le cours de la vie d'Aragon, et contribuent à la structuration du recueil comme de l'existence du poète.

Le volume suivant, *Elsa*, creuse dans son dialogue avec *Roses à crédit* le sillon de l'intertextualité avec l'œuvre de la romancière, déjà abondamment frayé en 1954 dans *Les Yeux et la mémoire* conçu comme « répons » au *Cheval roux*, et emprunté très brièvement en 1956. C'est au demeurant de la trace de ces « dialogues de créateurs » laissée dans l'œuvre que se prévaut Aragon pour récuser l'assimilation d'Elsa à ce que Francis Crémieux nomme assez abruptement « une façon de dire »¹¹⁷⁴ :

*Dans mes poèmes, j'ai à plusieurs reprises nommé Elsa et j'ai expliqué de quoi et de qui je parlais. Finalement, vers la fin des années 50, j'ai publié un grand poème qui s'appelle Elsa et il s'agit bien non seulement de la femme de toute ma vie, mais aussi d'une femme professionnellement située. Je parle des livres qu'elle écrit. Ça tient sa place. La réalité de mes poèmes ne laisse de côté aucune de ces choses. L'équivoque n'est depuis longtemps pas possible.*¹¹⁷⁵

Aragon a beau jeu d'esquiver le soupçon de mythification en focalisant sur celui de ses recueils qui réussit le tour de force de lever le rideau sur une certaine forme d'intimité du couple, exposée paradoxalement dans un simulacre de théâtre, une « pièce en un acte et en prose » intitulée « La chambre d'Elsa », qui déréalise les amants pour en faire des archétypes, « E et L, Elle et Lui, E pour Elsa, L pour Louis »¹¹⁷⁶, tout en disposant sur une autre scène l'arrière-plan des échanges littéraires entre les deux auteurs et en tournant régulièrement en dérision la propension à l'ivresse verbale et à la statufication qui sont les siens. L'objectif avoué du poème *Elsa* n'en demeure pas moins partagé entre le monument (avec le dessein affiché au dernier poème, « Un jour Elsa ces

¹¹⁷³ « Mon Dieu jusqu'au dernier moment... », « L'Amour qui n'est pas un mot », *Le Roman inachevé*, *op. cit.*, p. 217.

¹¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 59. Crémieux : « L'affaire est entendue. Elsa n'a jamais été dans vos poèmes une façon de dire. »

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ *Elsa*, *OPC*, tome II, *op. cit.*, p. 305.

vers », de voir la bouche des lecteurs « modeler la statue » d'Elsa) et la prière adressée à l'aimée érigée en idole (« ô mon amour je crois en toi »¹¹⁷⁷). Le nom d'Elsa y est assimilé pour le locuteur à « l'histoire des siècles », au « cantique des cantiques »¹¹⁷⁸, et l'adoration y amorce très nettement le mouvement inflationniste qui mènera au *Fou*.

d. L'impossible immanence de l'amour

De fait, bien loin des effets de présence que l'on trouve ici et là dans « La chambre d'Elsa », le dispositif d'éloignement qu'Aragon met en place par le biais de la fiction du désert temporel qui sépare les deux amants dans *Le Fou* ne pouvait que déboucher sur une déréalisation totale de l'aimée, avec pour mission assignée au poème de combler par les mots la distance séparant le locuteur de son idole. Comme dans le modèle de la *fin'amor* et quand bien même Aragon revendique le « scandale » de chanter sa femme, c'est l'impératif d'inaccessibilité qui prévaut pour qui veut à tout prix préserver l'absolu comme place inexpugnable. Pour diriment qu'il soit, le vide ne doit pas être comblé, et c'est bien sur cette « impossible immanence de l'amour »¹¹⁷⁹ qu'est basé le poème. Une impérieuse pulsion fusionnelle entre ainsi en tension avec un impératif de maintien de la distance non moins catégorique. La foi est à ce prix : celui du sacrifice d'une certaine réalité. On retrouve l'emprise sur le sujet du besoin de certitude déjà analysé au sujet de l'adhésion politique, et cette propension à privilégier « la seule, la pauvre certitude toute vide » à « tout ce qui est en devenir, les formes diaprées, fleuries, trompeuses, charmantes, vivantes », pour reprendre la parodie de Parménide à laquelle se livre Nietzsche dans sa critique de la sacralisation de la vérité¹¹⁸⁰. L'exigence d'immutabilité n'est pas sans contrepartie, et c'est ainsi que dans le domaine de l'amour, comme le note Paule Plouvier, à qui « cesse d'accepter de vivre la relativité du désir et de l'amour, et se tourne vers ce point d'où monte, infiniment insatisfaite, la demande d'amour comme exigence d'un réel absolu, la figure de la Dame ne se présente pas comme objet qui comble le manque mais comme signifiant de cette insatisfaction radicale, ontologique,

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 291.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 287.

¹¹⁷⁹ Expression empruntée à Paule Plouvier, « *Le Fou d'Elsa* ou l'impossible immanence de l'amour », in *Le Rêve de Grenade. Aragon et Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, pp. 265-273.

¹¹⁸⁰ Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1938, p. 87.

qui ne laisse que ‘désert immense de mes bras’ »¹¹⁸¹. Ni « mythe » ni « symbole » au sens strict du terme, l’Elsa du XXème siècle en laquelle croit le Medjnoûn, figure désincarnée, désorbitée, fonctionne bien comme « signifiant », celui de l’absolu.

Notons au passage que la nécessaire impossibilité de l’amour comme le jeu avec un signifiant qui finit par oblitérer le réel figuraient explicitement dans la diégèse du *Medjnoûn et Leïlâ* de Djâmî, ce qui a pu séduire d’emblée Aragon. Si le poème commence en effet assez classiquement comme une histoire d’amour contrariée par la famille de Leïlâ, son père refusant de la voir épouser Kéis, d’où une séparation contrainte à la suite de laquelle l’amant, obsédé par l’aimée au point de répéter sans cesse son nom, perd la raison (« C’est le nom de Leïlâ, que je passe mon temps à écrire ; comme elle n’est pas auprès de moi, j’apaise avec son nom ma passion amoureuse », texte d’où est tiré l’épigraphe liminaire du *Fou d’Elsa*), elle se termine sur le refus de la part de Keïs de revoir Leïlâ, à laquelle il préfère l’envoûtement solipsiste de son amour pour elle. En effet, alors qu’un ami lui dit que la jeune fille est devant sa porte, il lui fait cette réponse : « Dis-lui de passer son chemin car Leïlâ m’empêcherait un instant de penser à l’amour de Leïla. » C’est donc de l’inassouvissement délibéré de la passion amoureuse que se nourrit le désir de Keïs, la présence de la véritable Leïlâ s’avérant importune car elle viendrait s’interposer entre l’amoureux et son rêve. S’il y perd une femme, Kéis y gagne un absolu – et Djâmî matière à son poème.

De fait, ce rapport conjoint à l’objet aimé et à l’objet esthétique est capital si l’on veut comprendre ce qui est en jeu. Martine Broda note à juste titre dans son essai sur la lyrique amoureuse que l’apparition de la *fin’amor* médiévale, avec ses diverses déclinaisons dans le temps et l’espace, correspond à un courant qui « met en œuvre en même temps qu’une nouvelle conception de l’amour extrêmement codifiée, une nouvelle conception des rapports de l’amour et du poème »¹¹⁸². Mettant la langue au défi, ce type d’amour autorise et alimente en effet le « tournoi » lyrique. La femme célébrée sert alors de « prétexte » à l’ivresse poétique. C’est la démesure supposée de l’amour qui vient légitimer la démesure verbale, comme le laisse entendre *La Mise à mort* : « Tout cela tient de la sauvagerie d’aimer [...] Je parle d’elle comme un homme ivre, il n’y a pas de rue

¹¹⁸¹ Paule Plouvier, *op. cit.*, p. 267.

¹¹⁸² Martine Broda, *L’amour du nom, op. cit.*, p. 47.

assez large pour mes mots [...] »¹¹⁸³. Concernant l'amour courtois, Lacan dans son séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse* va plus loin puisqu'il traduit ce que Martine Broda pose historiquement comme une concomitance (nouvelle conception de l'amour, nouvelle conception du poème) en interaction du poème et de l'amour, voire en ascendant de l'esthétique sur l'érotique. Selon lui en effet, le modèle courtois transpose le rapport amoureux au plan esthétique afin de « poser sur le mode de la sublimation propre à l'art un objet [...] affolant, un partenaire inhumain, dont l'inaccessibilité est le principe paradoxal »¹¹⁸⁴.

3. Le tournant mystique : de la dépossession à l'assomption du sujet dans la langue

a. « Prendre son rêve où on le trouve » : le détournement du religieux

La dimension transcendante que revêt la figure d'Elsa repose ainsi sur le déploiement de l'amour dans et par l'écriture exclusivement, à laquelle incombera la responsabilité de faire en sorte de lui donner « la place réservée à Dieu »¹¹⁸⁵. Le poème est ainsi le médium qui soutient et par lequel déborde la pulsion fusionnelle sous-jacente à cet amour dévorant.

Dans cette adoration qui « se propose un autre but qu'Allah »¹¹⁸⁶, le Medjnoûn substitue au Coran « le chant ramal de Djâmî »¹¹⁸⁷ pour parler à son aimée. Il « tourne tout langage à sa louange »¹¹⁸⁸ et se confond en prières, puisqu'au fond « d'Elsa langage ne peut être que de la prière »¹¹⁸⁹, et « il n'est prière qui ne soit prière d'Elsa »¹¹⁹⁰. C'est

¹¹⁸³ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁸⁴ Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse, Séminaire VII*, Leçon XI, 10 février 1960, Le Seuil, 1986, p. 133.

¹¹⁸⁵ « D'Elsa qui est une mosquée à ma folie », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 697.

¹¹⁸⁶ « Le Printemps », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 684.

¹¹⁸⁷ « Celle dont le nom s'écrit diversement », I. Grenade, *op. cit.*, p. 541.

¹¹⁸⁸ « Les Prisonniers de l'al-Kassaba », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 704.

¹¹⁸⁹ Commentaire de Zaïd au « Cantique des cantiques », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 574.

¹¹⁹⁰ « Zadjal de l'absence », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 761.

aussi à même le poème qu'il se livre aux rituels de l'adoration pour lui allouer la place de Dieu :

*Je t'ai donné la place réservée à Dieu que le poème
À tout jamais surmonte les litanies
Je t'ai placée en plein jour sur la pierre votive
Et désormais c'est de toi qu'est toute dévotion
Tout murmure de pèlerin tout agenouillement de la croyance
Tout cri de l'agonisant*

*Je t'ai donné la place du scandale qui n'a point de fin*¹¹⁹¹

L'évocation de ce culte décliné dans des rites et une liturgie présentés comme universels et non le fait exclusif du Fou se double de la précellence donnée au poème sur les « litanies », forme traditionnelle des prières religieuses. Reprenant à son compte l'accusation d'idolâtrie, le Fou revendique le « crime contre la religion »¹¹⁹² qui consiste à utiliser le langage dévolu à Dieu pour s'adresser à une femme réelle, refusant de « cacher son amour sous la religion », de « faire semblant de tourner à Dieu ce qui revient à cette femme »¹¹⁹³.

Aragon effectue là très délibérément et ostensiblement un geste de renversement majeur, ainsi qu'il le souligne dans un article des *Lettres françaises* de 1962 où il exprime la volonté de « prendre son rêve où on le trouve »¹¹⁹⁴ : au lieu d'utiliser l'image glorifiée de la femme, Marie, Fatima ou la Sophia, comme véhicule métaphorique au service de la religion, il s'agit pour lui de reverser la sacralité inhérente au religieux au service de la femme. Si *Le Fou* offre une lecture circonstanciée qui fonctionne aussi comme théorisation de ce processus, il n'est qu'à relire *Le Roman inachevé* ou *Elsa* pour s'apercevoir que ce phénomène n'est pas nouveau, quand bien même il se déployait de manière moins systématique dans les recueils précédents. Cette interversion des positions fait de la femme une fin là où elle était simple moyen et ravale le religieux au rang de vecteur de sacré là où la religion, qu'il s'agisse du christianisme, de l'islam ou du

¹¹⁹¹ « D'Elsa qui est une mosquée à ma folie », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 697.

¹¹⁹² « Le Procès », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 694.

¹¹⁹³ « Cette Grenade appelée vie », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, op. cit., p. 540.

¹¹⁹⁴ « Prendre son rêve où on le trouve ou *Les ennemis* », *Les Lettres françaises*, n° 956, 14-20 décembre 1962.

paganisme, est aussi et surtout contenu de croyances. Ce tropisme était déjà présent dix ans plus tôt, on l'a vu, dans *Les Yeux et la mémoire*, recueil qui mettait en œuvre ce qu'Aragon lui-même nommera plus tard, dans ses entretiens avec Dominique Arban, une « revendication globale du langage de la divinité et de la religion, mais [...] pour en faire cadeau à d'autres »¹¹⁹⁵, en l'occurrence le Parti et les lendemains qui chantent. C'est la même négligence que l'on retrouve en 1963, le même impensé quant aux conséquences de ce qu'une telle reconfiguration fait nécessairement au profane comme au sacré, le tout doublé d'une forme d'indifférence à l'égard des motivations profondes de ce larcin.

Dans le droit fil de cette manœuvre présentée comme démarche d'appropriation et de réorientation du religieux à des fins profanes, Aragon répond au soupçon d'essentialisation qui pèse sur la figure d'Elsa en faisant état de sa volonté de faire subir à la mystique une entreprise similaire à celle réalisée par Marx à partir de la dialectique de l'idéaliste Hegel, avec pour objectif concerté de la « remettre sur pied » de telle sorte que les « paroles adressées à Dieu »¹¹⁹⁶ s'adressent naturellement à la femme aimée. Tout en expliquant à Francis Crémieux qu'il existe entre sa poésie et celle des mystiques de l'Islâm des rapports, il considère que la parenté entre les deux tient au fait « qu'ici la mystique a changé de sens : elle est devenue la poésie »¹¹⁹⁷. Faisant l'économie tant des motifs personnels de cette pulsion sublimante que de ses inévitables conséquences dans l'œuvre en termes de déréalisation, effets qu'il semble décidé à ignorer superbement, Aragon parvient à reconstruire, au terme d'un échange sinueux avec Crémieux qui fonctionne comme une entreprise méthodique quoiqu'impressionniste d'autojustification, une sorte de genèse de la figure d'Elsa dans *Le Fou*. Après s'être autorisé d'une lecture personnelle de la mystique soufie dans le détail de laquelle nous n'entrerons pas, il interpole dans sa réflexion, comme matrice de son inspiration, les mystiques arabes et persans, dont Hallâj, poète condamné à mort pour hérésie par le grand juriste de Bagdad pour avoir prêché que l'union avec Dieu se réalisait par l'Amour propre à transformer l'être pour l'élever au-delà de sa condition. Il évoque également, pour rendre compte du caractère désincarné de l'amour mis en scène dans le poème alors même qu'Elsa est une

¹¹⁹⁵ Aragon parle avec Dominique Arban, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁹⁶ Entretiens avec Francis Crémieux, *op. cit.*, p. 61.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

femme réelle, ce qu'il considère comme « une conception philosophique de l'existence », au-delà d'une explication « purement quotidienne de cette affaire », conception dont le dessein est de s'opposer à la « morale des seigneurs »¹¹⁹⁸. On peut ainsi selon lui nouer les ambitions du vaste poème de 1963 à la toute fin des *Cloches de Bâle* dans laquelle, portant la femme de demain au pinacle, il annonçait l'ère de la « nouvelle romance » et la fin du « roman de chevalerie »¹¹⁹⁹. Force est de constater que les liens de parenté ainsi attestés font un silence tonitruant sur ce qui sépare bien plus qu'il ne les rapproche la figure féminine du dernier grand poème de l'auteur de celles du premier roman du cycle du *Monde réel*, qu'il s'agisse de Catherine ou de Clara Zetkin : l'effacement total du politique, consubstantiel sur le plan de la forme au naufrage corps et biens du réalisme, bien sûr, mais aussi de la réalité comme sol et comme horizon de la fiction. Les dénégations qu'Aragon oppose à ceux qui s'étonnent de l'inconsistance de la figure d'Elsa dans le poème ne peuvent suffire à masquer son caractère résolument et définitivement « hors-sol ». L'auteur aura beau se défendre du mysticisme qu'on lui prête, arguant que l'on prend à tort pour du mysticisme « quelque chose qui se passe au niveau du vocabulaire »¹²⁰⁰, c'est bien ce qui se joue au niveau des mots, qui est essentiel, qui contribue dans *Le Fou d'Elsa* à faire du personnage de l'aimée le signifiant de l'absolu et non une femme réelle. Enfin, on ne peut décemment prétendre ainsi jouer sur les deux tableaux : revendiquer le recours au religieux comme médium valorisé pour son potentiel de sublimation tout en le considérant comme anecdotique, le moment venu.

Sonder les contradictions d'Aragon dans ses commentaires nous permet de mettre en lumière le point aveugle de son discours afin d'envisager ce qui sous-tend ce mouvement paradoxal d'exploitation et de déni du religieux. Cela nous invite également à remonter la piste mystique au-delà de ce qu'il identifie lui-même comme source potentielle de son inspiration, à savoir les mystiques arabes. La désorbitation de l'objet de croyance que l'on constate dans l'œuvre dernière n'est en effet rendue possible que

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 60-61.

¹¹⁹⁹ *Les Cloches de Bâle, OR*, tome I, op. cit., 1997, p. 1001 : « Maintenant, ici, commence la nouvelle romance. Ici finit le roman de chevalerie. Ici pour la première fois dans le monde la place est faite au véritable amour. Celui qui n'est pas souillé par la hiérarchie de l'homme et de la femme, par la sordide histoire des robes et des baisers, par la domination d'argent de l'homme sur la femme ou de la femme sur l'homme. La femme des temps modernes est née, et c'est elle que je chante./ Et c'est elle que je chanterai ».

¹²⁰⁰ *Aragon parle avec Dominique Arban, op. cit.*, p. 82.

par l'adoption d'une posture qui doit beaucoup au rapport au divin institué dans la mystique occidentale, influence sur laquelle Aragon reste relativement discret, à tel point que l'on peut se demander si la définition extrêmement réductrice qu'il en donne quelque peu ironiquement pour s'en démarquer dans ses *Entretiens avec Francis Crémieux* – « voie de la perfection par la contemplation divine »¹²⁰¹ – n'est pas avant tout une façon de brouiller les pistes et d'effacer ses traces.

Seule la figure de Jean de la Croix, relativement peu exploitée dans *Le Fou* au regard de l'empreinte évidente du « dire » mystique sur le texte, atteste d'une familiarité sans doute ancienne et qui court comme une source souterraine dans son œuvre, pour réapparaître ici et là à l'air libre, souvent dans un aveu d'envie à l'égard de l'emportement propre à la parole mystique : on se souvient notamment du « Sacre de l'avenir », poème des *Yeux et la mémoire* dans lequel Aragon aurait voulu emprunter à « Thérèse d'Avila [s]es cris » afin de les mettre au service de son hymne à l'avenir, vers significativement doublé d'une note explicative resituant la sainte, « écrivain et religieuse espagnole [...] dont le langage témoigne d'un degré d'exaltation rarement atteint dans l'écriture humaine »¹²⁰². Il est à noter que le chant de Fougère est régulièrement assimilé par le narrateur de *La Mise à mort* à un cri, notamment quand s'exacerbe sa recherche de ce qui en constitue l'essence, et comme s'il lui fallait, pour atteindre à l'expressivité absolue, dépouiller les afféteries de l'esthétique. Le cri représente dans ce contexte le fantasme d'une communication authentique, im-médiate, un en-deça ou un au-delà du langage qui permettrait à Anthoine de parvenir à l'âme de Fougère en rebroussant les chemins de l'art et de la signifiante. Il figure par ailleurs bien évidemment l'excès, et c'est ainsi que Guy Rosolato, qui y voit le « recours à une communication brute et exceptionnelle », peut le qualifier d'« extrême débordement de la voix » et constater qu'avec lui « le seuil, conventionnel ou physiologique, est frôlé »¹²⁰³ – dépassement qui ne pouvait qu'intéresser Aragon.

¹²⁰¹ *Entretiens avec Francis Crémieux, op. cit.*, p. 61-62.

¹²⁰² *Les Yeux et la mémoire, Notes, OPC, tome II, op. cit.*, p. 93.

¹²⁰³ Guy Rosolato, « La voix : entre corps et langage », *La Relation d'inconnu*, coll. Connaissance de l'inconscient, Gallimard, 1978, p. 34.

Outre l'expressivité, d'autres aspects suscitent le goût de l'auteur pour les mystiques, ce qu'une lecture attentive du *Fou* permet d'établir. Comme dans *Les Yeux et la mémoire*, l'appareil paratextuel est mis à contribution, et Thérèse et Jean y sont représentés par deux entrées dans le Lexique : les notes rédigées par l'auteur sont attentives à leur histoire commune et mettent en relief le statut d'« apostat » et d'« hérétique » du réformateur de l'ordre des Carmes, « théologien et mystique espagnol »¹²⁰⁴ que le poème convoque et « reconna[ît] » car il « ressembl[e]/ À tous ceux pour qui le rite et le dogme étaient prisons/ Et qui cherchèrent *chemin droit* vers Dieu »¹²⁰⁵. Présenté immédiatement après la figure de Don Juan, il en est comme l'antithèse. L'adoubement de Jean par le locuteur fait signe vers une communauté de pensée formulée à demi-mot dans la défiance à l'égard des Églises et des institutions – ce quand bien même l'« hérésie » d'Aragon ne se manifesta jamais que depuis l'intérieur du système, puisque contrairement à Jean il demeura jusqu'au bout au sein d'un Parti dont il ne subit pas l'excommunication. Faisant du théologien et poète mystique « le nom chrétien de tous ceux qui se damnent d'amour »¹²⁰⁶, l'auteur le consacre comme héraut de l'excès d'aimer et manifeste la fraternité qui l'unit à lui en épousant sa voix, par une traduction très fidèle des strophes 35 et 36 de son poème, *Le Cantique spirituel*, qu'il incorpore dans sa présentation de la figure du réformateur.

Mais la « reconnaissance » d'Aragon à l'égard de Jean dépasse très largement le périmètre circonscrit que nous venons de définir (figure de l'hérétique, figure de l'amoureux), pour toucher à un aspect probablement plus essentiel pour le poète du *Fou d'Elsa*, le rapport au langage. De toute évidence, le « *chemin droit* vers Dieu » est celui de la poésie, qui fut au prisonnier d'un plus grand secours que la prière lors de son incarcération de neuf mois au couvent de Tolède, sous le coup des sévices et des tortures. Pour retrouver Dieu, la langue le seconda en effet de manière plus sûre que la foi et, comme pour Jean Cassou, sa mémoire fut le viatique de ses poèmes, transcrits après son évasion. La communion entre mystique et poésie que représentent aussi bien Jean de la Croix que les mystiques arabes est ainsi au cœur de l'intérêt d'Aragon pour les mystiques,

¹²⁰⁴ Lexique et notes, *Le Fou d'Elsa*, OPC, tome II, *op. cit.*, p. 923.

¹²⁰⁵ « Jean de la Croix », VI. La Grotte, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 833.

¹²⁰⁶ *Ibid.*

ce que traduit de manière elliptique la toute fin de l'entrée consacrée à Jean dans le Lexique : « Il y a un certain rapport entre lui et les mystiques arabes. Pour lui comme pour eux se pose la question de la *valeur* de sa poésie par les non-mystiques »¹²⁰⁷. C'est donc au carrefour d'une topique et d'une esthétique que se cristallise l'intérêt d'Aragon pour les mystiques.

b. Le dire mystique : les paradoxes d'une parole blessée

Indépendamment de l'« exaltation » propre à la parole mystique dont on voit bien en quoi elle pouvait séduire notre auteur, au-delà également de ce modèle de croyance « hérétique » qu'offre la figure de Jean, c'est la structure même de la parole mystique qui informe une bonne part de l'œuvre dernière d'Aragon, et par excellence *Le Fou d'Elsa*. Lisibles sous l'angle d'un rapport mystique à un absolu désormais cantonné à la scène amoureuse, qu'il se nomme Elsa, Fougère ou Blanche, le poème de 1963 et les deux romans qui lui sont consécutifs ont, par-delà leurs différences, la caractéristique commune de donner à entendre une parole adressée mais aussi blessée qui fonctionne sur le mode de la quête infinie. Tropisme fusionnel sur fond de silence de l'interlocuteur, refus de figurer l'objet d'amour présenté comme inconnaissable autrement que dans l'intimité de la relation individuelle entretenue avec lui par le croyant, insistance sur l'absence vécue à la fois comme torture et jouissance : autant d'aspects qui rapprochent l'amour essentialisé figuré par Aragon dans les grands textes des années 60 de l'amour mystique, tel qu'il a été étudié par Michel de Certeau, notamment dans *La Fable mystique*.

La tentation mystique qui semble saisir Aragon signe évidemment le repli sur la scène intime du besoin de croire qui avait présidé, entre autres, à l'engagement communiste. Quittant le politique pour se concentrer sur l'amour, l'auteur se détourne par la même occasion du « monde réel » pour réinvestir le langage en tant qu'univers autonome, unique refuge désormais d'une foi mutilée. Une analyse méthodique de certains traits spécifiques va nous permettre de mettre en relief la dimension mystique de l'œuvre, évidemment parfaitement incongrue voire sacrilège chez un auteur qui n'a pas rompu officiellement avec le marxisme.

¹²⁰⁷ Lexique et notes, *op. cit.*, p. 923.

Si l'on refuse de s'en tenir à la définition étriquée qu'Aragon donne probablement à dessein de la mystique lorsqu'il reprend à l'attention de Francis Crémieux la citation du Larousse (« voie de la perfection par la contemplation divine »), on constate que les spécialistes y associent unanimement l'idée d'une connaissance expérimentale, fruit d'un chemin personnel frayé à l'écart de la théologie traditionnelle, débouchant sur « la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu »¹²⁰⁸. Réaction à la fixation des dogmes dans des contenus validés par une théologie ayant acquis un statut quasi scientifique et prétendant à une certaine forme de connaissance, on l'a vu à l'occasion de notre étude de la notion de Révélation, la mystique pose avant tout la croyance comme relation et comme passion, dans un rapport fusionnel au divin qui mène le croyant au bord de la dépossession. Le Medjnoûn, dont la lettre du nom exprime la possession par un « djinn », traverse tout le poème dans cette déprise de lui-même au profit d'Elsa, et la volatilisation de l'identité du narrateur au contact de sa maîtresse est l'un des leitmotifs de *La Mise à mort*, dont elle nourrit massivement l'intrigue. Il s'agit bien en effet pour l'amant de Fougère de « se perdre » :

*[...] je me perds, j'éprouve la pauvreté de mes sens, la simplicité de mon esprit, l'inutile de ma parole : quand Fougère chante, j'apprends, j'apprends à perte d'âme.*¹²⁰⁹

Dans le poème de 1963, la pulsion fusionnelle est traduite d'emblée par la reddition identitaire de celui qui par amour a « perdu son nom et le nom de son père »¹²¹⁰, et réclame pour les siècles à venir l'oblitération de son patronyme sous celui de son amour (« Va dire ô mon gazel à ceux du jour futur/ Qu'ici le nom d'Elsa seul est ma signature »¹²¹¹). La volonté d'engloutissement en l'autre est ainsi poussée jusqu'au désir d'assujettissement et d'effacement via la suppression du nom de qui implore qu'à côté de son amour on « [l]e laiss[e] être un anonyme/ À son parage à son passage et qu'il soit dit c'était son fou ». L'aspiration à l'unité fusionnelle des deux amants est exprimée littéralement à la fin du volume dans les « Chants du vingtième siècle », quand « s'arrête

¹²⁰⁸ Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, coll. Hautes Études, Le Seuil, 2005, p. 325.

¹²⁰⁹ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 268.

¹²¹⁰ « L'alcaïceria », I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 536.

¹²¹¹ « Gazel du fond de la nuit », Chants du Medjnoûn, I. Grenade, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 564.

cette histoire et s'efface Grenade »¹²¹², dans un moment de retour au présent et de stase inquiète où peut filtrer le doute quant à la réalité de cette fusion. Amorcée par une sorte de ritournelle épousant les deux tiers d'un alexandrin, la proclamation d'unité initiale est déstabilisée par la versification qui, via un rejet brutal et un changement de métrique soudain, casse le rythme régulier et force le lecteur à s'arrêter sur le soupçon de l'illusion, avant que ne reprenne la cadence apaisante des alexandrins basés sur des segments de quatre pieds :

*Nous étions deux nous n'étions qu'un du moins du moins
J'ai pu le croire
Nous je dis nous dans mon vertige et près ou loin
J'aurai vécu j'aurai passé jours blancs ou noirs
À tes genoux*¹²¹³

De manière significative, la correction introduite par la réduplication de la locution « du moins » qui place le texte sous le signe de la figure de l'épanorthose, introduit une prise de distance du locuteur face à son propre énoncé qui débouche sur une réflexion métalinguistique (« nous je dis nous dans mon vertige ») propre à remettre en question la fusion revendiquée par celui qui s'était au fil du poème défini comme un « possédé pour qui tout s'exprime au duel sa vie étant symbiose de l'autre et de lui »¹²¹⁴.

c. Fiction d'incompétence et assomption du sujet dans la langue

Que cette fusion demeure un horizon inaccessible est partie intégrante du programme mystique, dont la vocation est d'inscrire le manque au cœur de la relation comme du discours de façon à creuser dans la langue un phénomène de tâtonnement interdisant à l'énoncé de se refermer sur lui-même comme savoir objectivé et définitif. Étudiant la structure de la parole mystique, en particulier chez Jean de la Croix, de Certeau note ainsi qu'elle est constamment trouée d'un 'ce n'est pas ça', de sorte que son discours est une « série indéfinie de *pas ça, pas ça, pas ça* »¹²¹⁵. La parole ne s'enlève ainsi jamais

¹²¹² « Chants du vingtième siècle », Épilogue (1492-1495), *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 882.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 884.

¹²¹⁴ « Journal de Zaïd », V. La Grotte, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 815-816.

¹²¹⁵ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, coll. Folio Essais, 1987, p. 162 : « La perception, la vision, l'extase, le dépouillement, la pourriture même sont tour à tour coupés d'un 'ce n'est pas ça', de sorte que le discours de Jean de la Croix est une série indéfinie de *pas ça, pas ça, pas ça*. »

que sur fond d'inadéquation, et si elle s'élève, c'est « au nom d'une incompétence », pour reprendre la formule utilisée par de Certeau à l'ouverture de son propre ouvrage, pour le caractériser¹²¹⁶. « Je ne sais pas parler de toi je fais semblant », disait déjà un vers du poème *Elsa*, faisant de toute parole « à [l]a lèvre » du locuteur « une pauvre qui mendie »¹²¹⁷. *Le Fou d'Elsa* creuse encore cette revendication d'inadéquation entre la parole et son objet, tout en lui ajoutant le refus de figurer l'objet d'amour : la « Parole du montreur de ballet » voit l'une des instances, nommée « MOI », se récrier à l'idée de produire Elsa sur la scène, « toute image [étant] trahison d'Elsa »¹²¹⁸. Elsa l'absolue ne saurait se contenter d'être « que cette femme et que ce désir/ À l'échelle du regard »¹²¹⁹. Ainsi que le soleil, on ne peut la voir en face. On ne saurait non plus voir danser « celle pour qui toute chose est dansée »¹²²⁰, et c'est un simulacre, celui de la « fausse Elsa », qui sera mis en présence du Fou par les gitans qui l'ont recueilli en proie au délire et qui croient ainsi à tort l'apaiser. On retrouve ici le refus de la connaissance comme de la représentation propre aux mystiques, pour qui on ne saurait « rendre présent en présentant »¹²²¹ mais en s'adressant à l'être adoré, d'où l'insistance sur la prière ou la louange dans *Le Fou d'Elsa* (« le poème n'est point de son portrait mais de sa louange »¹²²²), mais aussi sur la lettre dans un roman comme *La Mise à mort*¹²²³. Il faut souligner de manière générale le caractère massivement *adressé* de la trilogie métaromanesque constituée par les derniers romans d'Aragon. L'œuvre dernière vient ainsi faire écho à celle des années surréalistes, avec notamment la reprise dans *Blanche ou l'oubli*, au fil d'une longue rêverie crépusculaire, du motif de la bouteille à la mer

¹²¹⁶ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Gallimard, 1982, p. 9 : « Ce livre se présente au nom d'une incompétence. »

¹²¹⁷ « Je vais te dire un grand secret... », *Elsa*, *op. cit.*, p. 280.

¹²¹⁸ « Parole du montreur de ballet », III. 1490, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 668.

¹²¹⁹ *Ibid.*

¹²²⁰ *Ibid.*

¹²²¹ Patrick Royannais, « Michel de Certeau : L'Anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherches de Science Religieuse*, 2003/4 Tome 91, p. 501.

¹²²² *Ibid.*

¹²²³ *La Mise à mort*, notamment « Lettre à Fougère sur l'essence de la jalousie », *op. cit.*, p. 50 : « Tout n'est, que j'écris, qu'une lettre, une lettre sans fin vers toi. » On se souvient par ailleurs qu'Aragon s'était défini ainsi dans *Le Cahier noir* : « Je ne suis qu'une lettre qu'on n'envoie pas » (Notes de *La Défense de l'infini*, OR, tome I, *op. cit.*, p. 1218, d'après une variante rétablie par Aragon au tome IV des *Œuvres romanesques croisées*, 1964, p. 14).

introduit quarante-cinq ans plus tôt dans *Les Aventures de Télémaque*. La parole s'élançe en définitive dans une douloureuse incertitude quant à la réalité d'un destinataire, de même que selon les mystiques c'est sur le silence de Dieu que doit s'édifier la foi.¹²²⁴

Discours à Dieu plutôt que discours sur Dieu, le poème s'entend comme invocation. C'est ainsi qu'après avoir commencé lors de son procès à décrire Elsa comme une mosquée, dans une double tentative d'objectivation et de contrebande, le Medjnoûn désespère du procédé comparatif (« toute comparaison pêche de pauvreté ») et finit par s'adresser directement à l'aimée, en pleine scène judiciaire, faisant d'elle l'infigurable par excellence et considérant les mots qui pourraient parler de son souffle ou de son pas comme « profanation » ou « blasphème »¹²²⁵. L'acte de connaître ne peut en effet se situer que « dans le champ de la prière », comme le note de Certeau des mystiques, faisant de l'allocution, la « possibilité de parler à », la mesure de la « possibilité de connaître »¹²²⁶. Adresse, connaissance et croyance se font alors indissociables, et seule la relation peut permettre d'atteindre un objet posé comme irréprésentable et fuyant :

*Comment un instant prétendre à tracer par les mots ta semblance
Ô dissemblante ô fugitive ô toujours changeante et transformée
Toi que rien n'a pu fixer dans mes yeux ni la passion ni les années
Toujours neuve et surprenante amour amour au portrait qui échappes
Au trait de la parole et du pinceau*¹²²⁷

Cette prétendue résistance de l'objet d'amour à la description reviendra massivement dans *La Mise à mort* au sujet de la cantatrice à laquelle son amant voue une passion dévorante caractérisée par une revendication insistante d'infériorité, exhibée jusque dans les protestations d'incompétence du locuteur. Si la difficulté à parler de la voix est une constante de la littérature sur le sujet qui veut y voir, dès le XVIIIème siècle, un ineffable audible fonctionnant comme défi à la description et à l'imitation, le narrateur subjugué multiplie les commentaires métalinguistiques autour de cette aporie :

¹²²⁴ Patrick Royannais, *op. cit.*, p. 517.

¹²²⁵ « D'Elsa qui est une mosquée à ma folie », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa*, *op. cit.*, p. 696.

¹²²⁶ Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVIè-XVIIè siècle* [1982], Gallimard, coll. Tel, 1987, p. 220 : « L'allocution est pour le savoir sa condition et son commencement. Elle lui donne la formalité d'un 'parler à' qui est aussi un 'croire en' ».

¹²²⁷ « D'Elsa qui est une mosquée à ma folie », *op. cit.*

*Ne donnez pas ainsi des signes d'impatience : ce que je tente dire n'est pas d'expression si facile. Il faut tout le temps autour de soi chercher les objets de métaphore...*¹²²⁸

Il manifeste ainsi à la surface du texte une apraxie tâtonnante qui, sur le plan de l'économie du discours, est aussi la promesse d'une infinitisation de la parole. On peut considérer que, tout comme dans le paradigme mystique, cette parole « manque son coup parce que dans sa quête de Dieu, l'orant veille à ne pas trouver ce qu'il cherche de peur de ne plus avoir à le chercher »¹²²⁹ :

*Je ne puis, je ne puis parler que par image de ce qui défie ainsi les mots, leur maladresse à force de limpidité... [...] Il s'agit d'une flamme comme un flacon de parfum renversé, il s'agit d'un bonheur enfin que je ne sais quelle absence rend plus sensible, il s'agit d'un malheur sans mesure et qui ne se contient que pour grandir... Est-ce que je sais ?*¹²³⁰

Le 'pas ça' restituant l'inadéquation fondamentale entre le discours mystique et son objet relevé par de Certeau chez Jean de la Croix autorise ainsi une trouée poétique dans le roman, la maladresse postulée par le locuteur débouchant sur un bourgeonnement de l'écriture dont les bénéfices lyriques sont évidents, dans la quête infinie de ce qui se présente comme volonté d'approximation la plus juste. Le texte suit alors un mouvement de dérive qui, davantage que cerner l'objet, lui permet au contraire de s'en éloigner tant et plus, au gré de métaphores illustrant magistralement le sens du mot « metaphorikos » en grec moderne¹²³¹. La prétendue inadéquation de la parole du locuteur à l'objet débouche donc sur une dynamique centrifuge et non centripète, ainsi que le note très justement Daniel Klébaner dans *L'Adieu au baroque* :

[...] au lieu d'être une progression en ligne droite vers un centre, une pénétration à l'intérieur des choses, l'accélération des métaphores est un tournoiement centrifuge. Elle reporte l'image sur l'image, semblant ne pas

¹²²⁸ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 268.

¹²²⁹ Patrick Royannais, *op. cit.*, p. 512.

¹²³⁰ *La Mise à mort*, « Le Miroir de Venise », *op. cit.*, p. 25.

¹²³¹ Étudiant le fonctionnement de la métaphore, Jacques Derrida observe que le mot « metaphorikos » désigne en grec moderne « ce qui concerne les moyens de transport » (« Le retrait de la métaphore », conférence prononcée en 1978 à l'Université de Genève, reprise dans *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1998).

*progresser dans la connaissance de l'objet, mais en vérité, dans ce faux-semblant, s'éloignant comme en spirale d'un point objectif qui n'existe pas.*¹²³²

De « figuré », le désir se fait « défigurant », faisant la part belle à une érotique scripturale basée sur le plaisir du gâchage et de la dépense qui laisse son objet très loin derrière elle. On pourrait imaginer cet élan lyrique davantage dans son élément dans le poème où il se déploierait à l'état sauvage, mais c'est précisément son caractère d'effraction qui lui confère sa qualité extatique dans le roman, sensible dans bien des passages de *La Mise à mort* ou de *Blanche ou l'oubli*. L'affranchissement de l'ordre narratif y est en effet l'occasion de ce qu'Aragon qualifie d'« ouverture sur ce qui n'est pas le roman, sur ce qui est au-delà de lui, sur ce que nous appelons de façon abrégée *poésie* [...], une entrée dans [...] *l'opéra* »¹²³³. On peut à cet égard reprendre les conclusions de Gérard Genette sur ce qu'il nomme « les silences de Flaubert » : « La description se développe d'elle-même, aux dépens de l'action qu'elle éclaire moins qu'elle ne cherche à la suspendre ou à l'éloigner »¹²³⁴. « Épiphanies romanesques », selon la terminologie de Dominique Rabaté, ces instants sont à la fois « a-dramatiques et dramatiques »¹²³⁵ : il ne s'y passe rien qui fasse progresser le récit, et pourtant il s'y joue quelque chose de fondamental sur un plan autre que celui de l'action narrée, de l'ordre de la transposition au texte de la sacralité prêtée à l'objet décrit.

Dans ces moments d'échappée lyrique, le référent s'évanouit au profit d'un ravissement verbal solipsiste qui se manifeste par une progression textuelle gouvernée par une logique phonique et rythmique plus que sémantique. On le constate aisément dans l'extrait cité plus haut consacré à la voix de Fougère, avec les allitérations concertantes en [f] et [m], d'abord, puis en [b] et [r], et enfin en [m] et [r] (« flamme comme un flacon de parfum renversé », « bonheur que je ne sais quelle absence rend plus sensible », « malheur sans mesure qui ne se contient que pour grandir »). Encore une fois, ce type de travail de la langue rapproche l'écriture du dernier Aragon des auteurs mystiques, dont l'expression se soutient souvent d'homophonies, de rimes intérieures, d'enchaînements par reprise d'un même terme, de Certeau allant jusqu'à parler, au sujet des *Dits de lumière*

¹²³² Daniel Klébaner, *L'Adieu au baroque*, coll. Le Chemin, 1979, p. 142.

¹²³³ *Entretiens avec Francis Crémieux*, op. cit., p. 126.

¹²³⁴ Gérard Genette, « Silences de Flaubert », *Figures I* [1966], Le Seuil, Point/Essais, 1976.

¹²³⁵ Dominique Rabaté, « L'épiphanie romanesque », in *Poétiques de la voix*, José Corti, 1999, p. 154.

et d'amour de Jean de la Croix, d'un « raisonnement musical », et jusqu'à conclure qu'« une vitalité musicale de la langue hante l'ordre du sens »¹²³⁶.

Il n'est pas jusqu'à la pratique du barbarisme ou du solécisme, fréquente chez les mystiques, qui ne gagne massivement l'œuvre du dernier Aragon, probablement médiatisée par la défamiliarisation à laquelle le contact avec les langues étrangères contraint le français¹²³⁷. Ainsi écrit-il de Jean de la Croix, dans ce qui constitue le premier vers récurrent de quatre strophes consécutives : « Et quand il est à s'en mourir [...] » Quant au narrateur de *La Mise à mort*, cherchant à définir sa sensibilité personnelle à l'art de la cantatrice et ce qu'il perçoit, lui, comme « l'incomparable en Fougère », il se demandera en ces termes comment le formuler : « Comment dire que l'on est ou non *musicien à Fougère* ? qu'est-ce que c'est que ce jargon ? »¹²³⁸ Faisant de « l'indécence » que s'autorisent bien des mystiques « la signature de l'inspiré », de Certeau voit dans le barbarisme le signe de « la supériorité du locuteur sur le système de la langue »¹²³⁹. La fiction d'incompétence se retourne ainsi en maîtrise absolue. Le phénomène est fréquent dans l'œuvre dernière d'Aragon, et l'extrait suivant de *La Mise à mort*, emblématique de ce processus, montre que l'auteur est loin d'être dupe du tour de passe-passe auquel il se livre, quand bien même cette reconnaissance s'opère par le biais de la dénégation et par la revendication d'une défaite :

D'ailleurs, ce n'est aucunement de cela qu'il s'agit. Comment se faire comprendre... Ainsi, je ne pense pas, je ne dis pas, son poignet : ce passage, qui m'est toujours l'étonnement d'un premier jour de printemps, pour moi je ne l'appelle point de ce mot grossier qui sert aussi bien à décrire la chose chez l'homme que chez la femme, et ce serait déjà de trop qu'il servît à en parler pour qui que ce soit d'autre, fût-ce une autre femme, je dis à part moi, pour moi, le ployer de sa main, et cette expression qui m'est comme la possession de ce ployer-

¹²³⁶ Jean de la Croix, *Les Dits de lumière et d'amour*, José Corti, 1990, préface de Michel de Certeau, p. 20-21.

¹²³⁷ Sur la défamiliarisation du français consécutive au détour par la langue étrangère, et plus généralement sur l'influence du travail d'Aragon traducteur sur l'œuvre de l'auteur, nous renvoyons à nos deux articles : « Aragon et l'expérience de l'étranger : la traduction comme laboratoire de la création », *Recherches Croisées Aragon Elsa Triolet* n°15, *Aragon, trente ans après*, Presses Universitaires de Strasbourg, novembre 2014 ; « Traduction et défamiliarisation créatrice chez l'auteur-traducteur : Aragon et le souci de l'étranger », *Australian Journal of French Studies*, vol. L n° 2, mai-août 2013, Monash University (Melbourne).

¹²³⁸ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 267.

¹²³⁹ Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 202.

*là dans ma paume, tout d'abord on pourrait la tenir pour langage de maître, alors que c'est moi qui suis le vaincu, le possédé... le paumé.*¹²⁴⁰

Significativement, le point d'orgue de cet extrait qui met en scène la quête d'un langage idiosyncrasique, d'un mot qui, pour caractériser le poignet de Fougère, n'irait pas « jusqu'au nom commun » puisqu'il serait de l'ordre de la « parole vraie » seule capable de « délivrer le sens captif de la chose », un mot de l'ordre du langage poétique et non « empirique »¹²⁴¹, n'est pas ce syntagme pourtant trouvé par le locuteur (« le ployer de sa main ») mais un autre, produit d'un retour réflexif et métadiscursif passablement narcissique sur le tâtonnement du locuteur. C'est ce vocable qui est le véritable aboutissement de la description. L'italique fonctionne ici comme panneau indicateur d'une concrétion de significations dans un signifié qui en est comme saturé : motivé sur le plan thématique par la mention de la main de Fougère puis de la paume du narrateur, le mot ainsi souligné se démarque de son sens exclusif en langage familier, qu'il conserve néanmoins tout en y agrégeant cumulativement toutes les connotations sémantiques associées au fil de l'extrait à la main et à la paume. Produisant un véritable dépaysement, le procédé force ainsi le lecteur à s'arrêter sur cet hapax littéralement fabriqué par un texte dont il rafle la mise. On retrouve l'effet de rénovation poétique décrit avec limpidité par Michel Deguy :

*Comme un simple mot, sur lequel des interlocuteurs s'arrêtent avec étonnement (cessant de s'entendre en lui) devient le poème qu'il peut être.*¹²⁴²

La description du poignet de Fougère sert ainsi de prétexte à une focalisation métadiscursive sur le rapport du locuteur à la langue, évinçant la femme de la diégèse. Il est à noter que sur le plan phonique, le choix du mot « paumé » consonne remarquablement avec l'orchestration d'allitérations en [p] et en [m] déployées dans la séquence, dont il effectue la synthèse. On touche avec cet extrait à l'un des paradoxes de la parole mystique, qui veut qu'à partir d'un certain point l'expression la plus aiguë de la dépossession et de la faiblesse se transmue en maîtrise et en jouissance sur le versant de

¹²⁴⁰ *La Mise à mort*, « Fougère ou le miroir tournant », *op. cit.*, p. 266-267.

¹²⁴¹ Nous reprenons ici la distinction établie par Maurice Merleau-Ponty entre langage poétique et langage empirique, in *Signes*, « Le langage indirect et les voix du silence » [1960], Gallimard, coll. Folio Essais, 2001, p. 72.

¹²⁴² Michel Deguy, *Figurations. Poèmes, propositions, études*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1969, p. 187.

la langue, par l'effet d'une écriture frayant obstinément le même sillon, dans une débauche d'images qui subliment d'autant plus leur antécédent qu'elles le manquent. Aucune image ne semblant être capable de le *fixer*, on retrouve l'objet « affolant » qu'évoquait Lacan, dont il importe de souligner qu'il se mue en pure création scripturale. La quête mystique ne s'inscrit pas seulement dans l'écriture, elle fait d'elle son objet essentiel. L'absolu reflue dans le langage.

La dépossession s'inverse alors en assumption glorieuse d'un sujet, et c'est bien la leçon du *Fou*. En effet ce « possédé » qui, « dans son langage mystique », veut s'appeler « d'après sa maîtresse », « Abd'Elsa »¹²⁴³ est aussi, via le langage, celui qui la possède, usant notamment de la prérogative de rêver à partir de son nom tout au long d'un poème, « [s]on nom léger [s]on nom plus blond que l'air son nom de blessure et de blé dont sa langue est comblée »¹²⁴⁴. Il en tire une jouissance lyrique qui, d'assujetti, le repositionne en sujet.

Cette assumption du sujet dans la langue par la diction de l'adoration est d'autant plus flagrante quand le locuteur ne se contente pas de rêver à partir du nom de l'aimée mais s'autorise en outre à la rebaptiser, geste évoqué pour parler des amours de Châteaubriand avec Natalie de Noailles dans *Le Fou d'Elsa*¹²⁴⁵, décliné de manière beaucoup plus conséquente à l'incipit de *La Mise à mort*, dans une attaque magistrale où s'expose aussi bien le caractère circonstanciel et arbitraire de ces faux noms que la domination absolue du locuteur sur celle qu'il fait ainsi naître à la lettre du texte. Le narrateur tire lui-même ses propres conclusions de ces jeux sur le nom, la farandole des noms venant anéantir jusqu'à l'idée même qu'il puisse y en avoir un qui fût authentique :

Je lui en ai donné tant, de ces noms que je dis dans l'ombre, pas comme un signe de conjuration, un numéro de téléphone, un Odéon quelconque, pour me rappeler l'inoubliable, la seule chose au monde inoubliable, plus que l'heure, tant de noms dans la vie, toujours l'un pour en cacher un autre, [...] y a-t-il un nom

¹²⁴³ « Le Procès », IV. 1491, *op. cit.*, p. 692 : « [...] le Medjnoûn fit observer qu'il eût tenu à honneur d'être appelé 'Abd Elsa, mais qu'au pays de sa bien-aimée, s'il était d'usage comme en contrée islamique, de porter le nom de son père, il ne l'était pas de nommer les serviteurs d'après leur rabb, maître ou maîtresse ».

¹²⁴⁴ « Le Hammâm », IV. 1491, *Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 755.

¹²⁴⁵ « Le Rendez-vous », VI. La Grotte, *Le Fou d'Elsa, op. cit.*, p. 839 : « Natalie a l'éclat passager des vanesses/ Elle change de robe et de nom tous les jours/ En sa saison d'Espagne elle était Dolorès/ Et lui va l'appeler Blanche dans ses amours ».

*qui soit le vrai, le vrai n'est-il pas celui que je lui donne, à cette minute où je le donne ?*¹²⁴⁶

La nomination vertigineuse qu'on trouve dans *La Mise à mort* ou encore dans *Théâtre/Roman*, de l'aveu de l'acteur qui aime à donner aux femmes avec qui il couche « un nom de lit »¹²⁴⁷, fonctionne ainsi comme « révocation par le pluriel des noms »¹²⁴⁸ – révocation qui vaut comme défaite de l'être réel comme de la réalité phénoménologique de l'amour devant les noms de papier. De fait, le rapport de dépendance d'abord mis en scène dans *Le Fou d'Elsa* via une parole qui dit initialement vouloir « modeler l'argile des mots à [l]a semblance » d'Elsa s'inverse pour figurer la parturition de l'être aimé dans le langage :

*C'est si peu que parler de toi si peu l'image et l'obsession
Sans le pouvoir incantatoire et dire à l'objet de sa passion
Elsa sur le ciel dessinée ainsi que le signe au sortir de l'Arche
Elsa je te crée et te crie à la craie Elsa lève-toi et marche*

Quel est au fond l'objet de l'adoration ? Le « pouvoir incantatoire » a suscité la femme de mots conçue comme artefact lyrique, écrasant au passage l'être réel dont il fait un objet de foi et non plus d'amour. Si la foi est préservée, est-il encore ici question d'une femme ? La relégation d'Elsa dans les temps futurs la condamne à l'éthérisation et à la sublimation. La figure d'Elsa dans *Le Fou d'Elsa*, celle de Fougère dans *La Mise à mort* comme celle de Blanche dans *Blanche ou l'oubli* servent ainsi de prétexte, de prête-nom à un autre absolu, plus narcissique, dans lequel le « hors-champ » du langage se réduit dangereusement. La croyance native dans les pouvoirs de la langue demeure, mais comme mutilée et repliée sur elle-même, orpheline de sa transitivité.

¹²⁴⁶ *La Mise à mort*, « Premier conte de la chemise rouge : Murmure », *op. cit.*, p. 156.

¹²⁴⁷ *Théâtre/Roman*, *OR*, tome V., *op. cit.*

¹²⁴⁸ Selon la formule employée par Martine Broda dans *L'amour du nom*, *op. cit.*, p. 90.

Conclusion

*Décembre 1952. J'ai dû voir quelque part, ailleurs brusquement face à face, un monstre. C'est le monstre que j'ai voulu, peut-être, et avec lui tout ce qui l'entourait, qu'avait touché son ombre, la trace de son bras sur l'appui d'un fauteuil, le verre qu'il a renversé, le livre qu'il a jeté à terre, la fumée de sa pipe ou son rire qui s'éteint, c'est le monstre que j'ai voulu, fût-ce au prix de moi-même, écarter, dissiper, oublier.*¹²⁴⁹

Cette courte séquence issue du chapitre « Murmure » de *La Mise à mort* dit probablement comme aucun autre texte d'Aragon combien ce qu'il nomme « la croix de croire » relève du drame du désir. Une lecture attentive à l'effet de suspens sur lequel est construite la longue période que constitue la troisième phrase permet en effet d'isoler une première proposition affirmative, parfaitement autosuffisante aux plans syntaxique comme sémantique : « C'est le monstre que j'ai voulu, peut-être [...] ». L'aveu, quoique oblique, est écrasant : avant d'avoir voulu *l'oublier* compte tenu de la charge traumatique insupportable liée au « face à face » avec la réalité monstrueuse du régime soviétique, ce Minotaure est aussi ce que l'auteur a *voulu*. « Et tout ce qu'on voulait pourtant ce qu'on voulait/ De toute sa croyance imbécile à l'azur » disait déjà un poème de 1954 arc-bouté contre le doute, « Que la vie en vaut la peine ».

Le « drame »¹²⁵⁰ auquel s'est affronté Aragon dans son œuvre comme dans sa vie est très étroitement lié à la duplicité d'un système qui, contrairement au fascisme ou au

¹²⁴⁹ *La Mise à mort*, OR, tome V, *op. cit.*, p. 186.

¹²⁵⁰ On renvoie encore une fois à la *La Fin du 'Monde réel'*, texte dans lequel Aragon qualifie de « drame à deux personnages » les « résonances imprévues » que prend dans l'homme la politique, dédoublement

nazisme fondés l'un comme l'autre sur un antihumanisme assumé, « fait l'inverse de ce qu'il énonce »¹²⁵¹, conservant et préservant, au plus sombre du travestissement de l'idéal en machine totalitaire, un discours axiologique très cohérent basé sur les rêves, les mots d'ordre et les impératifs moraux liés à l'édification d'un monde meilleur. Aragon évoquera ainsi dans sa préface à *La Plaisanterie* de Kundera cette voix qui « impose d'appeler vertu le crime », « [c]ette voix du mensonge qui prétend parler au nom de ce qui fut un demi-siècle l'espoir de l'humanité » – voix qui, annonçant l'écrasement du Printemps de Prague, signe « la condamnation de nos illusions perpétuelles », écrit-il¹²⁵². Il ajoutera en 1969, en marge de son *Avez-vous lu Victor Hugo ?*, le commentaire suivant : « l'Histoire a rendu l'enthousiasme amer, et fait de tout espoir un masque de carnaval »¹²⁵³.

La référence à Kundera nous intéresse à plus d'un titre, mais tout particulièrement parce que sa valorisation du roman comme genre lié avant tout à une éthique de la distanciation accompagne et escorte en quelque sorte notre réflexion sur le rapport privilégié entretenu avec le genre poétique par l'« enthousiasme » et l'« espoir » évoqués par Aragon. L'itinéraire que nous venons de suivre au fil des manifestations du croire dans son œuvre poétique nous aura permis d'arpenter le territoire des ressources comme des impuissances de la poésie. On peut à l'issue de ce parcours affirmer que la réussite esthétique du poème fonctionne comme critère d'évaluation de la justesse du rapport du poète à sa parole, voire de l'authenticité de l'énergie libidinale investie dans le poème. A *contrario*, l'effondrement esthétique signe l'inadéquation essentielle entre le dire et l'être, le divorce entre la proclamation gesticulatoire et le doute intime, la fracture béante entre « devoir-dire » et « vouloir-dire ». Le poème soumet ainsi l'auteur à une forme d'éthique, celle de l'authenticité, plus exigeante que celle de la militance. De fait, les périodes de basses eaux poétiques ont toujours un sens dans l'itinéraire d'Aragon, tout comme les moments où le roman « prend la relève », ménageant à certaines périodes de sa création

qui est le résultat de « la politique, et partout les hommes qui la font, et [...] ce qu'elle fait de ces hommes, ce qu'elle fait d'un homme » (*OR*, tome IV, p. 625).

¹²⁵¹ Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du Parti. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, *op. cit.*, p. 53.

¹²⁵² Milan Kundera, *La Plaisanterie*, Préface d'Aragon : « Ce roman que je tiens pour une œuvre majeure », Gallimard, coll. Du monde entier, 1968, p. V.

¹²⁵³ *Avez-vous lu Victor Hugo ?* rééd. Messidor/Temps actuels, 1985, p. 42.

une alternance des formes qui, quoiqu'il ait pu dire sur la « confusion des genres »¹²⁵⁴ ou la « consanguinité des œuvres »¹²⁵⁵, est bien souvent extrêmement signifiante.

Le choix du roman est présenté par Kundera comme moyen de se désolidariser, d'interroger les représentations univoques ; plus que la pratique d'un genre littéraire, il y voit « une attitude, une sagesse, une position excluant toute identification à une politique, à une religion, à une morale, à une collectivité ; une non-identification consciente, opiniâtre, enragée, conçue non pas comme évvasion ou passivité, mais comme résistance, défi, révolte »¹²⁵⁶. On retrouve cette force de désassignation dans les derniers romans d'Aragon, et l'on peut *a contrario* penser le poème comme exigence de faire corps, tentative de créer une communauté par la contagion du chant, naissance d'un sujet à soi-même dans l'adresse à autrui. On peut aussi voir dans le « fait d'aller à ligne » « l'entrée dans l'espace de la liturgie du poème, fût-elle la plus profane », selon le constat de Guillevic pour qui « la page du poème est comme un autel »¹²⁵⁷. Pour autant, la posture identificatoire est également fatale au poème, ce dont l'œuvre d'Aragon fait la preuve par l'échec : il faut qu'il y ait du jeu (entre le collectif, le dogme, la loi, l'autre... et le sujet). L'éthique de l'authenticité (rapport authentique à soi, rapport authentique à sa foi) ne saurait donc être celle de l'abolition de toute distance.

Contrairement à celle d'Aragon, pour des raisons générationnelles et bien sûr politiques puisque l'auteur français n'a jamais vécu sous tutelle soviétique, la position de Kundera est « avertie » : c'est celle de qui a d'emblée fait l'expérience de ce qu'il nomme, toujours dans *Les Testaments trahis*, « la lyrisation de la Terreur », dont il assure qu'elle fut davantage pour lui un traumatisme que la Terreur elle-même, et qu'elle l'a « à jamais vacciné contre toutes les tentations lyriques ». Aragon au contraire a longtemps cru à la dimension axiologique positive de ce qu'il voulait embrasser dans son élan poétique. La donne est en réalité beaucoup plus retorse, ou plus tragique si l'on veut, puisqu'il voyait dans le Parti communiste, et c'est la raison première de son adhésion, on l'a rappelé à

¹²⁵⁴ « Je ne suis ni la marche du roman ni les règles du poème. Je pratique tout éveillé la confusion des genres », *La Défense de l'infini*, « O Byron toi qui... », Fragments Nancy Cunard, édition renouvelée et augmentée par Lionel Follet, Gallimard, 1997, p. 168.

¹²⁵⁵ *OP*, tome VI, *Hors d'œuvre*, p. 461.

¹²⁵⁶ Milan Kundera, *Les Testaments trahis* [1993], Gallimard, coll. Folio, 2000, p. 35.

¹²⁵⁷ Jean-Claude Pinson, *Habiter en poète. Essai sur la poésie contemporaine*, Champ Vallon, 1995, p. 128.

plusieurs reprises, le seul parti qui soit contre la guerre, donc précisément contre une certaine forme de « lyrisation de l'horreur » dont il avait été témoin lors de la Première Guerre mondiale, creuset de bon nombre de ses positions ultérieures. Ce « seuil atroce de la guerre »¹²⁵⁸ pèse bien plus lourd dans la vie d'Aragon que le long silence dont l'a enveloppé l'œuvre, jusqu'au *Roman inachevé* bien sûr. S'il ne la justifie pas, il motive la nécessité de préserver l'absolu soviétique, pour éviter de tomber de Charybde en Scylla. Le silence poétique relatif des années 30 est pourtant le signe d'un embarras manifeste face à ce qu'Aragon nommera lui-même dans *L'Œuvre poétique* « lyrisme de la violence »¹²⁵⁹ pour évoquer et disqualifier les poèmes engagés écrits au début de la décennie. Le malaise lié à la perception confuse de la réalité de ce qui se joue lors de la période des grandes purges en URSS, suffisamment taraudant pour qu'Elsa Triolet et lui décident alors de ne pas y retourner, n'est sans doute pas non plus étranger à cette mise en sommeil de la veine poétique.

Il n'est donc pas anodin que ce soit à la faveur de la Seconde Guerre mondiale et de la « rupture de cadre »¹²⁶⁰ qu'elle constitue qu'Aragon retrouve enfin le chemin du chant, avec la réussite esthétique que l'on sait et après les tentatives globalement pitoyables des premiers poèmes écrits après son entrée en communisme, consacrés à « servir »¹²⁶¹, donc asservis par le politique. « Le chant [...] n'est commandement »¹²⁶², constatera-t-il bien des années plus tard dans *Le Fou d'Elsa*. C'est à l'heure où la dissolution du PCF met à mal l'étagage vertical comme horizontal de la foi que le « poète casqué », tout juste démobilisé, se remet à écrire, entre autres pour *se* remobiliser : il a enfin pu renouer avec « la liberté du danger »¹²⁶³, et sa voix s'élève d'autant mieux qu'elle le fait à l'exact point de rencontre du désespoir et du courage, dépourvue d'étai symbolique comme d'instance de légitimation. C'est donc l'autonomie de l'auteur qui détermine l'authenticité du rapport du sujet à son chant et la justesse de sa parole : si « [l]'ère des phrases mécaniques recommence », comme il le constate dans « Vingt ans

¹²⁵⁸ Aragon, *Le Roman inachevé*, op. cit., p. 140.

¹²⁵⁹ « Une préface morcelée, 4. *Ce poème que je déteste* », *OP*, tome V, p. 151.

¹²⁶⁰ E. Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, Éditions de Minuit, 1991, p. 370.

¹²⁶¹ *OP*, tome V, op. cit.

¹²⁶² « Mouharram », « Et commence l'An 897 de l'Hégire », IV. 1491, p. 752.

¹²⁶³ *OP*, tome VI, « Circonstances de la poésie en 1934 », p. 14.

après »¹²⁶⁴, l'un des bénéfices de la déshérence des militants communistes est que ces « phrases » ne peuvent pour l'heure provenir de leur propre camp.

L'intérêt national fonctionne dès lors comme référentiel axiologique de substitution, probablement plus sûr, déjà, que l'idéal communiste, mais c'est par le jeu qu'Aragon introduit avec ce qu'il souhaite promouvoir que sa poésie demeure vivante. Son véritable tour de force aura notamment consisté à mobiliser dans une coexistence pacifique merveilleux païen, merveilleux chrétien et matérialisme scientifique, références *a priori* violemment hétérogènes, impropres à toute recomposition en système, fondues dans *Brocéliande* en un alliage impur épousant comme intuitivement le « bricolage » qui préside bien souvent à l'élaboration des croyances chez les individus. *A contrario*, lorsque le « devoir-dire » politique reprend ses droits pour imposer une orthodoxie des expressions et des pratiques, dans l'entreprise inachevable de défense de la légitimité du PCF liée au contexte de la Guerre froide, la catéchèse écrase le poème. Le travail de mise en circulation des signes et figures emblématiques de la foi communiste auquel se livre alors Aragon fait de lui le gardien du temple, dans une démarche de gestion de l'héritage. On aborde un deuxième palier : celui de l'institutionnalisation du croire par l'activation du culte. Le poète aux accents prophétiques de la période de la Résistance se mue en administrateur des œuvres de la foi : dès lors, il n'y a plus de jeu, plus d'espace pour le sujet. Si le prophète peut prétendre à une parole poétique créatrice, c'est rarement le cas du prêtre. De la guerre à la Guerre froide, du prophète au prêtre, on observe un enchaînement bien connu des analystes des phénomènes religieux : le passage d'un événement effervescent à sa transmission sous la forme d'une institution établie, dans une opposition canonique entre religion *de première main* et religion *de seconde main* (William James), religion *vivante* et religion *en conserve* (Régis Bastide), religion *ouverte* et religion *close* (Henri Bergson), formes élémentaires d'une société *chaude* et formes consécutives dans une société *refroidie* (Émile Durkheim). La crispation sur la mémoire des martyrs trahit ainsi chez l'auteur un reflux ou un évidement du croire en même temps qu'elle en multiplie paradoxalement les signes extérieurs. Faible sur le plan poétique, cette poésie s'avère par ailleurs peu efficace au plan pragmatique.

¹²⁶⁴ « Vingt ans après », *Le Crève-cœur, OPC*, tome I, op. 697.

Exigence distincte de celle de l'authenticité quoique lui étant souvent liée dans les faits, la quête de l'efficacité est une autre dimension majeure de l'éthique du poème. C'est au demeurant la valeur cardinale qu'Aragon pose très fermement dès le début du conflit lorsqu'il se demande comment agir, écartant d'emblée la piste romanesque car il était impossible, selon lui, de réitérer le « coup du roman », déjà fait en 14-18 avec *Le Feu* de Barbusse¹²⁶⁵, insatisfait par ailleurs du choix du silence qui était celui de certains et en désaccord avec la politique exclusive de publication illégale décrétée autoritairement par le Parti. Là encore Aragon est seul ou quasi, et c'est à partir des armes forgées par d'autres poètes (Brecht, notamment) pendant les années de la montée des périls qu'il met en œuvre l'art de la contrebande. L'articulation du croire sur un faire est déterminante pour qui veut saisir le sens que donne Aragon à son engagement ainsi que ce qu'il attend du poème. Croire, c'est faire, mais aussi faire faire. La dimension propulsive de l'investissement croyant est explicitement revendiquée et exploitée, et la visée pragmatique de l'écriture soulignée, dans une double volonté de transformer la légende en Histoire et de métamorphoser l'Histoire en légende.

Mais il revient également au poème de faire la *preuve* de la foi. Si la guerre consacre une conception de l'écriture qui réclame que l'on croie en une action du langage dans l'histoire, vigoureusement assumée dans les poèmes comme dans les essais théoriques, on reste malgré tout enfermé dans un dire, au déficit d'incarnation manifeste : cette efficace ne saurait en effet atteindre la force de conviction du martyr qui fait don de sa vie pour sa religion et dont le sang, selon la sentence canonique de Tertullien, fertilise la terre de la croyance. En termes de fonction ecclésiologique et de force d'évangélisation, le poète est donc nécessairement contraint d'en rabattre par rapport au supplicié. Mise en œuvre du croire, le martyr en est aussi en quelque sorte la mise en preuve, témoignage superlatif d'adhésion. Relatant le calvaire de ceux qui sont « parés du prestige de la mort », Aragon est quant à lui réduit à un témoignage second, à la fonction nécessaire mais ancillaire. C'est là sans doute l'une des interprétations possibles de sa fascination pour le martyr, horizon et fantasme d'une parole qui s'épuise dans un désir mimétique à atteindre la performativité propre au sacrifice.

¹²⁶⁵ Aragon, *Entretiens avec Francis Crémieux*, op. cit., p. 135.

On comprend à l'issue de cette réflexion sur l'efficacité que le croire n'est vivace et authentique que quand il engage une certaine forme d'action, d'expérience ou d'épreuve. Pendant la guerre, c'est non seulement par ses poèmes qu'Aragon peut prétendre à cette dimension pragmatique, mais aussi par son importante action d'organisation de la résistance des intellectuels en zone Sud. Après-guerre, la dimension proprement pragmatique est absorbée, captée par la gestion de l'héritage (les « caravanes »), les responsabilités internes à l'appareil du Parti, mais aussi les « batailles » prosoviétiques (affaire Kravtchenko, affaire Lyssenko, procès Rousset...), avant de réapparaître de manière significative et très révélatrice dans le divorce entre un dire officiel et un faire officieux, au moment de la répression du soulèvement hongrois : si Aragon ne signe pas en 1957 la protestation regroupant intellectuels communistes et non communistes, il écrit quelques mois plus tard une lettre aux autorités hongroises pour obtenir la grâce de deux écrivains condamnés à mort, qu'il obtient. Ce hiatus signe la récession de la foi, sur fond d'impossibilité de désavouer la communauté croyante.

Que peut en définitive le poème ? Lyrique, épique, polémique parfois, dans la veine prophétique hugolienne, il dit et suscite la foi. Dans le registre élégiaque, toujours dans la perspective d'une éthique de l'authenticité, il pourra dire la plainte liée à la douleur de l'effondrement de l'idéal, de manière d'autant plus expressive que l'ampleur du « mécompte » et les difficultés liées à l'indicible éprouvent ses limites, au bord du silence ou de la déroute du vers. Mais cette « parole réduite au chant d'une voix » est par trop impuissante pour rendre compte de la complexité du drame de croire. *Le Fou d'Elsa* figure ainsi l'aboutissement de la réflexion d'Aragon sur l'élasticité du poème et sur sa capacité figurative. Sa composition rhapsodique offre la possibilité de désassignation identitaire que Kundera veut voir dans le roman, sa dimension narrative permet de restituer quelque chose d'une « histoire », aspect indispensable car la croyance et la désillusion sont des phénomènes qui se déploient dans le temps. C'est donc en illimitant le poème en direction du roman et du théâtre conçu comme théâtre intérieur qu'Aragon peut prétendre fournir non pas une explication ou une analyse de son calvaire de croyant confronté à la faillite de l'idéal, mais une représentation propre à faire sentir « l'espoir et le malheur » liés à « la croix de croire ». Les effets de transposition y sont légion, comme dans toute l'œuvre romanesque ultérieure, qui sera seule à même de dire par le détour, obliquement, dans un travail de reconstitution alimenté de bribes de souvenir, de

décrochages oniriques et de citations, la profondeur du temps et l'amertume du corps à corps avec le siècle.

Mais la dérive mystique initiée dans *Le Fou d'Elsa* est aussi la marque de la toute-puissance recouvrée du poème et d'un certain lyrisme en général, témoin de la supériorité poétique dans sa capacité à désindexer le croire d'un quelconque référent réel, qu'il s'agisse d'un système politique ou d'un être de chair. Il y a loin de cet enivrement verbal solipsiste à l'exploitation-prostitution des grandes-orgues lyriques aux fins de célébration d'un *credo* dont il s'agirait de défendre le cours dans le monde réel, façon *Les Yeux et la mémoire*. Désormais adossée au seul langage et à la « capacité d'énonciation » du sujet, pour reprendre les mots de Breton dans son *Introduction au discours sur le peu de réalité*, la valeur de la croyance s'émancipe des risques de fluctuation, de « mécompte » ou de « faillite » liés aux systèmes qui font intervenir confiance et créance, donc *de l'autre*. Elle est également moins vulnérable aux *faux-monnayeurs*, pour reprendre le terme utilisé par Elsa Triolet à la révélation de l'horreur du régime soviétique¹²⁶⁶. On croise ici la réflexion étymologique de Benveniste, qui dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* traite de la croyance dans la section relative non à la religion mais aux « obligations économiques », voyant dans le crédit accordé et qui doit faire retour le sens initial du vocable. Selon lui en effet, « l'acte de foi comporte toujours la certitude de rémunération ; c'est pour retrouver le bénéfice de ce qu'on a engagé qu'on accomplit cette dévotion »¹²⁶⁷. Le repli mystique est ainsi une façon d'échapper à la crise généralisée des valeurs qui menace le sujet dont le désir cherche à investir le monde, sans qu'il soit jamais assuré de pouvoir se prémunir contre la banqueroute consécutive aux agissements d'un John

¹²⁶⁶ « Nous sommes coupables devant Ivan Denissovitch de nous être montrés trop confiants ; ce n'est pas nous les faux-monnayeurs, mais nous avons quand même mis les fausses pièces en circulation, par ignorance », lettre à Lili Brik du 28 novembre 1962, *op. cit.*, p. 1019.

¹²⁶⁷ Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, *Économie, parenté, société*, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 171-179, citation p. 177.

Law¹²⁶⁸. L'une des dimensions majeures du croire conçu comme « pratique de l'autre »¹²⁶⁹ s'y volatilise, dans le deuil nécessaire de l'espoir d'agir sur le réel.

Le chemin suivi par la topique amoureuse dans l'œuvre est révélateur de ce désinvestissement progressif de la réalité, corollaire d'une assomption solipsiste du sujet dans le langage. Sur le versant amoureux, la croyance se dépouille en effet progressivement de sa substance après la période de la guerre où elle est à son apogée, pour finir par écraser la forme sur le fond. C'est à l'occasion de la guerre que la figure d'Elsa « entre dans le poème », ce dès *Le Crève-cœur*, d'abord en tant que destinataire privilégiée, avant que s'initie un cycle d'adoration célébrant indifféremment la femme réelle, compagne de clandestinité et de Résistance, dans des poèmes qui font droit aux injonctions effectives d'Elsa Triolet à l'auteur, et la femme mythique, dont l'image est amplifiée de toute la charge de la nébuleuse symbolique qui lui est associée (la France, l'avenir, etc.). Promue objet de croyance fondateur et fondamental, la relation amoureuse se vide alors progressivement non d'intensité mais de contenu, l'être aimé d'abord traité comme pierre de touche du réel se constituant au fil des textes en objet perdu ou absent (*Blanche ou l'Oubli*, *Le Fou d'Elsa*). Les tâtonnements du sujet dans sa « quête » sont ainsi la marque ostentatoire d'une vénération qui tire bénéfice de la distance instaurée pour ménager l'inaccessibilité de son objet, donc préserver un absolu. À l'absolu enfoui dans le passé que Bérénice représente pour Aurélien répond en miroir l'absolu perdu dans l'avenir que figure Elsa pour le Fou. Le dispositif temporel imaginé par Aragon permet en définitive de faire l'économie de la confrontation avec le réel et favorise l'évanouissement de tout objet pour faire refluer l'énergie sur l'acte de croire et sur sa diction.

Reste enfin à souligner, à l'issue de cet itinéraire, l'impossibilité pour Aragon de se déprendre de la croyance : même malheureuse, travestie, mutilante et mutilée, historiquement indéfendable, elle semble devoir interminablement se dire dans la figure

¹²⁶⁸ Nous faisons référence au financier qui inventa le papier-monnaie, figure mythique pour Pierre Mercadier dans *Voyageurs de l'impériale*, et renvoyons à Philippe Forest, « Un tombeau de John Law : théorie économique et esthétique romanesque dans *Les Voyageurs de l'impériale* », *Vertige d'Aragon*, Éditions Cécile Defaut, Nantes, 2012, pp. 207-229.

¹²⁶⁹ Michel de Certeau, « Le croyable ou l'institution du croire », *Semiotica*, 1985, n° 385, pp. 251-266, citation p. 254.

du supplicé, l'exaltation du sacrifice qui avait contribué à l'hagiographie communiste trouvant son envers dans l'évocation du martyr d'un sujet crucifié non plus pour sa foi mais par sa foi. L'accent placé massivement sur une figuration physique de la souffrance en revisite la définition canonique, qui veut que ce soit non la peine mais la valeur de la cause qui fasse le martyr. Si croyance rime désormais exclusivement avec souffrance, hors de tout partage de sens, c'est que la blessure, dans l'œuvre de la fin, semble valoir pour elle-même, et restituer une sorte de vérité fondamentale :

*Donnez-moi votre cathédrale où tout sera si ressemblant
À la rue au vivre ordinaire
Sous le soleil morcelé des vitraux la roue atroce des vitraux
Et la lumière est l'écorché dont l'épingle tire les nerfs
Si ressemblante la douleur d'alors à la douleur moderne [...]*¹²⁷⁰

¹²⁷⁰ « L'an deux mille n'aura pas lieu », *Les Adieux, OPC*, tome II, *op.cit.*, p. 1136.

Bibliographie

La collection de référence utilisée pour le corpus principal est l'édition des *Œuvres poétiques complètes* sous la direction d'Olivier Barbarant, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2007. Les deux éditions successives de *L'Œuvre poétique* ne seront sollicitées que lorsqu'elles sont seules à fournir un texte ; la première dont Aragon est le maître d'œuvre sera systématiquement privilégiée à la seconde.

I. ŒUVRES D'ARAGON

A. Collections de référence

Œuvres Romanesques Croisées d'Elsa Triolet et Aragon, Robert Laffont, 42 volumes, 1964-1974. [Titre abrégé : *ORC*]

L'Œuvre Poétique, Livre Club Diderot, 15 volumes, 1974-1981. [Titre abrégé : *L'OP*]

L'Œuvre Poétique, éd. Revue par Jean Ristat et Édouard Ruiz, Livre Club Diderot, 7 volumes, 1989-1990. [Titre abrégé : *L'OP 2*]

Œuvres romanesques complètes, sous la direction de Daniel Bounoux, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1997-2012. [Titre abrégé : *OR*]

Œuvres poétiques complètes, sous la direction d'Olivier Barbarant, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 volumes, 2007. [Titre abrégé : *OPC*]

B. Corpus principal (dans les éditions d'origine)

Le Crève-cœur, Gallimard, coll. Métamorphoses, 25 avril 1941.

Les Yeux d'Elsa, Cahiers du Rhône, Neuchâtel, 15 mars 1942.

Brocéliande, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 30 décembre 1942.

En français dans le texte, Ides et Calendes, Neuchâtel, 15 septembre 1943, rééd. sous le titre *En étrange pays dans mon pays lui-même*, aux Éditions A la voile latine, Monaco, en 1945, accompagné de *Brocéliande* et « De l'exactitude historique en poésie ».

Le Musée Grévin, La Bibliothèque française, 1943, rééd. aux Éditions de Minuit en 1946, accompagné de « Les Poissons noirs » et « Quelques poèmes inédits ».

La Diane française, Éditions Seghers, coll. Poésie 44, 30 décembre 1944, Paris.

Le Nouveau Crève-cœur, Gallimard, 1^{er} octobre 1948.

Mes Caravanes et autres poèmes, Seghers, 4^{ème} trimestre 1954.

Les Yeux et la mémoire (poème), Gallimard, 19 octobre 1954.

Le Roman inachevé (poème), Gallimard, 5 novembre 1956.

Elsa (poème), Gallimard, 17 février 1959.

Les Poètes (poème), Gallimard, 21 septembre 1960.

Le Fou d'Elsa (poème), Gallimard, 28 novembre 1963.

C. Œuvres séparées, par ordre chronologique de première parution

Les Lendemains qui chantent. Autobiographie de Gabriel Péri présentée par Aragon, Éditions sociales, 1946

L'Homme communiste, 1^{er} vol., Gallimard, 1946 ; 2^{ème} vol., Gallimard, 1953. Rééd. *L'Homme communiste*, Le Temps des cerises, 2012.

Chroniques du bel canto, Albert Skira, Genève, 1947

Chroniques de la pluie et du beau temps, Les Éditeurs Français Réunis, 1979. Reprennent les précédentes, augmentées des chroniques ultérieures.

Avez-vous lu Victor Hugo ? Les Éditeurs Français Réunis, 1952

La Lumière de Stendhal, Denoël, 1954.

Littératures soviétiques, Denoël, 1955.

J'abats mon jeu, Les Éditeurs Français Réunis, 1959 ; rééd. Les Lettres françaises/ Mercure de France, 1992.

Elsa choisie par Aragon, Messidor, 1960, rééd. 1990.

L'Histoire de l'URSS, 1917 – 1960, 2 volumes, Presses de la Cité, 1962

Les Collages, Hermann, « Miroirs de l'art », 1965.

Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit, Skira, 1969.

Henri Matisse, roman, Gallimard, 1971, deux volumes, réédition « Quarto », un vol., 1998.

D. Essais, entretiens

Entretiens avec Francis Crémieux, Gallimard, 1964.

Aragon parle avec Dominique Arban, Seghers, 1968.

Entretien avec Jean Ristat, « Vingt-six questions à Aragon », *Magazine littéraire*, n°89, juin 1974. Repris dans *Qui sont les contemporains*, I, 1970-1974, Gallimard, 1975.

Sur Henri Matisse, roman. Entretiens avec Jean Ristat, Stock, 1999.

II. ÉTUDES CRITIQUES SUR L'ŒUVRE D'ARAGON

A. Outils bibliographiques

GEOGHEGAN, Crispin, *Louis Aragon, Essai de bibliographie*, Grant & Cutler Ltd, London 1979.

BABILAS, Wolfgang, « A propos d'une bibliographie des publications d'Aragon : Addenda et corrections », *Romanische Forschungen*, 1981, p. 147-166.

BABILAS, Wolfgang, site entièrement consacré à Aragon [en ligne] : < <https://www.uni-muenster.de/LouisAragon/> >, consulté le 20 juin 2018.

B. Publications périodiques des équipes de recherche sur Aragon

Faites entrer l'infini, revue publiée par la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet.

Annales de la Société des Amis d'Elsa Triolet et Louis Aragon.

Recherches Croisées Aragon – Elsa Triolet, revue de l'Equipe de Recherches interdisciplinaire sur Elsa Triolet et Aragon, ERITA. Numéros 1 à 7 parus aux Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté. Depuis le numéro 8, aux Presses Universitaires de Strasbourg. [Titre abrégé en RCAET] Voir aussi le site : < <http://www.louisaragon-elsatriolet.org/> >, consulté le 30 juin 2018.

Séminaires de l'Équipe Aragon de l'ITEM, Institut d'Étude des Manuscrits Modernes [en ligne], communications consultables sur : <louis-aragon-item.org/>, consulté le 20 janvier 2018.

C. Numéros spéciaux de revues, actes de colloques et publications collectives

L'Arc, « Aragon », n°53, 1973.

Digraphe, n°82-83, automne-hiver 1997.

Europe, « Elsa Triolet et Aragon », n°454-455, février-mars 1967.

Europe, « Aragon romancier », n°717-718, janvier-février 1989.

Europe, « Aragon poète », n°745, mai 1991.

Magazine littéraire, n°10, septembre 1967.

Magazine littéraire, n°89, juin 1974.

Magazine littéraire, n°322, juin 1994.

Les Nouvelles littéraires, n°2414 bis, 31/12/1973.

Roman 20-50. Aragon. Aurélien, n°7, mars 1989.

Aragon, Elsa Triolet et les cultures étrangères, Actes du colloque de Glasgow, avril 1992, coordonnées par le GRELIS, Université de Franche-Comté, sous la direction de Macanulty Andrew, Presses Franc-comtoises, Besançon, 2000.

Aragon, la parole ou l'énigme, Actes du colloque organisé par la Bpi les 11 et 12 Juin 2004.

Aragon, Le souci de soi, textes réunis par Carine Trévisan, *Textuel* n°35, Paris 7-Denis Diderot, 1997.

Aragon lisant, Actes du colloque de Manchester, mai 1997, *Digraphe*, n° 82/83, 1997.

Aragon 1956, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, septembre 1991, sous la direction de Suzanne Ravis, Publications de l'Université de Provence, 1992.

Les engagements d'Aragon, ouvrage réalisé à l'initiative du Conseil Général de la Seine Saint-Denis dans le cadre des manifestations « Le siècle d'Aragon », Université Paris 13, Centre d'études littéraires francophones et comparées, L'Harmattan, coll. Itinéraires & Contacts de culture, vol. 24, 1997.

Histoire/Roman, La Semaine sainte, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, septembre 1987, sous la direction de Suzanne Ravis, Publications de l'Université de Provence, 1988.

La Langue d'Aragon : « une constellation de mots », sous la direction de Cécile Narjoux, Éditions Universitaires de Dijon, 2011.

Lire Aragon, Actes du colloque de Paris, décembre 1997, sous la direction de Mireille Hilsum, Carine Trévisan, Maryse Vassevière, Honoré Champion, 2000.

Le Rêve de Grenade, Aragon et Le Fou d'Elsa, Actes du colloque de Grenade, 1994, organisé par le groupe de recherche sur Aragon et Elsa Triolet, CNRS, Publications de l'Université de Provence, 1996, sous la direction de Suzanne Ravis.

D. Thèses de doctorat non publiées

BARBARANT, Olivier, *L'Opéra de la personne. Le sujet, la voix et l'histoire dans l'œuvre poétique d'Aragon, de Les Yeux de la mémoire (1954) à Les Poètes (1960)*, thèse de doctorat sous la direction de Marie-Claire Dumas, Université Paris 7, 1994.

CAULET, Erwan, *La petite bibliothèque rouge : Portrait de l'intellectuel communiste français en critique littéraire au temps de la Guerre froide*, thèse de doctorat sous la direction de Pascal Ory, Université Paris I Panthéon Sorbonne, 2015.

LAHANQUE, Reynald, *Le Réalisme socialiste en France (1934-1954)*, thèse de doctorat d'État sous la direction de G. Borrelli, Université de Nancy II, 2002.

LAVOINNE, Yves, *Aragon journaliste communiste. Les années d'apprentissage (1933-1953)*, thèse de doctorat d'État sous la direction de M. Mansuy, Université de Strasbourg, 1984.

LIMAT-LETELLIER, Nathalie, *Le Vertige de la fiction dans les derniers romans d'Aragon*, thèse de doctorat sous la direction de Marie-Claire Dumas, Université Paris 7, 1990.

PIÉGAY-GROS, Nathalie, *Enjeux de la citation dans le roman : œuvres d'Aragon*, thèse de doctorat sous la direction de Marie-Claire Dumas, Université Paris 7, 1994.

RAVIS-FRANCON, Suzanne, *Temps et création romanesque dans l'œuvre d'Aragon*, thèse de doctorat d'État sous la direction de H. Mitterrand, Université Paris 3, 1991.

E. Ouvrages

- BARBARANT, Olivier, *Aragon, la mémoire et l'excès*, Champ Vallon, 1997.
- BIBROWSKA, Sophie, *Une mise à mort, l'itinéraire romanesque d'Aragon*, éditions Denoël, 1972.
- BOIREAU, Marie-France, *Aragon, romancier de la Grande Guerre et penseur de l'Histoire*, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.
- BOUGNOUX, Daniel, *Le vocabulaire d'Aragon*, Ellipses, Le vocabulaire des écrivains, 2002.
- BOUGNOUX, Daniel, *Aragon. La Confusion des genres*, L'Un et l'Autre, nrf, Gallimard, 2012.
- COLLINET-WALLER, Roselyne, *Aragon et le père, romans*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.
- FOREST, Philippe, *Vertige d'Aragon*, Éditions Cécile Defaut, Nantes, 2012.
- GRENOUILLET, Corinne, *Lecteurs et lectures des « Communistes » d'Aragon*, Presses Universitaires Franc-comtoises, Besançon, 2000.
- HAROCHE, Charles, *L'idée de l'amour dans Le Fou d'Elsa et l'œuvre d'Aragon*, Gallimard, 1966.
- KRISTEVA, Julia, *Sens et non-sens de la révolte*, Fayard, 1996.
- PIÉGAY-GROS, Nathalie, *L'esthétique d'Aragon*, SEDES, Nathan, 1997.
- PIÉGAY-GROS, Nathalie, *Aragon et la chanson. Les manuscrits mis en chanson*, Textuel, 2007.
- PINTUELES-LEFAURE Josette, *Aragon et son Œuvre poétique : « l'œuvre » au défi*, Classiques Garnier, 2014.
- RICHARD-PRINCIPALLI, Patricia, *La « Semaine sainte » d'Aragon, un roman du passage*, coll. Critiques littéraires, L'Harmattan, 2000.
- STARASELSKI, Valère, *Aragon, la liaison délibérée*, L'Harmattan, 1996.
- STARASELSKI, Valère, *Aragon l'inclassable*, L'Harmattan, 1997.
- SUR, Jean, *Aragon. Le réalisme de l'amour*, Éditions du Centurion, 1967.
- TREVISAN, Carine, *« Aurélien » d'Aragon, un nouveau mal du siècle*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon, 1996.
- VASSEVIÈRE, Maryse, *Aragon romancier intertextuel ou les pas de l'étranger*, L'Harmattan, coll. Critiques littéraires, 1998.
- VAUGEOIS, Dominique, *L'épreuve du livre, Henri Matisse, roman, d'Aragon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

F. Articles

BARBARANT, Olivier, « Ombre bleue, aubergines et mandragores. Digression et séduction dans un extrait du *Traité du style* d'Aragon », *Textuel* n°28, *La digression*, sous la direction de Nathalie Piégay-Gros, Paris 7-Denis Diderot, 1994.

BARBARANT, Olivier, « Une hécatombe de rossignols : Aragon et le refus du tombeau », *La Licorne* n°29, 1994.

BARBARANT, Olivier, « Avez-vous lu Hugaragon ? », *Écrivains, lecteurs*, sous la direction de Bruno Clément, Université Paris 7

BÉGUIN, Édouard, « Aragon stalinien ou Comment raconter l'illisible », *RCAET* n° 11, Actes du colloque « Aragon politique », Presses Universitaires de Strasbourg, 2007.

BOUGNOUX, Daniel, « L'échange fou (Prose, peinture, poésie dans quelques œuvres récentes d'Aragon) », *Europe* n°526, février 1973.

BOUGNOUX, Daniel, « Le théâtre de Sébastien », *La Nouvelle Critique*, n°97, octobre 1976.

BOUGNOUX, Daniel, « Chambre obscure », *Silex* n°3, 1977.

BOUGNOUX, Daniel, « La Double bande », *Silex* n°26, mars 1984.

BOUGNOUX, Daniel, « Girardisme et littérature : une lecture de la mise à mort d'Aragon », *Violence et vérité*, colloque de Cerisy autour de René Girard, sous la direction de Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, Grasset, 1985.

BOUGNOUX, Daniel, « L'amour, la politique : terrible loi de vivre double », *Romanic Review*, vol. 92, n° 1-2, janv-mars 2001.

CORDENOD-ROIRON, Emmanuelle, « Le pathétique dans l'œuvre d'Aragon », in *Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises*, n° 69, mai 2017, pp. 219-235.

CORDENOD-ROIRON, Emmanuelle, « Aragon derrière l'emblème politique : où en est-on ? », *Itinéraires*, 2011-4, *Écrivains communistes français*, pp. 69-85.

JUQUIN, Pierre, « L'engagement de Louis Aragon », *Nouvelles FondationS*, 2006, vol 3-4, n° 3, pp. 197-203.

GRENOUILLET, Corinne, « Lecture du stalinisme dans *La Mise à mort* d'Aragon : Michel Koltsov et la grande terreur des années 1936-1938 en URSS », *RCAET* n° 9, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 63-90.

GRENOUILLET, Corinne, « Un écrivain pas très catholique », in *Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises*, n° 69, mai 2017, pp. 291-307.

JEANNELLE, Jean-Louis, « 'Ne croyez pas que j'écris ici mes mémoires' : *L'Œuvre poétique* d'Aragon ou la mise en œuvre », *RCAET* n° 8, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, pp. 139-156.

LE RAY, Johanne, « Traduction et défamiliarisation créatrice chez l'auteur-traducteur : Aragon et le souci de l'étranger », *Australian Journal of French Studies*, vol. L n°2, mai-août 2013, Monash University (Melbourne).

LE RAY, Johanne, « Aragon et l'expérience de l'étranger : la traduction comme laboratoire de la création », *RCAET* n°15. *Aragon, trente ans après*, Presses Universitaires de Strasbourg, novembre 2014.

LIMAT-LETELLIER, Nathalie, « Les écritures automatiques d'Aragon », *Une pelle au vent dans les sables du rêve*, dir. Michel Murat et Marie-Paule Béranger, PUL, Lyon, 1992.

MAHOT-BOUDIAS, Florian, « Poétique de l'illisibilité : André Breton face à Aragon dans *Misère de la poésie* (1932) », *Fabula-LhT*, n° 16, « Crises de lisibilité », janvier 2016. Disponible sur < <http://www.fabula.org/lht/16/mahot-boudias.html> >, page consultée le 04 juin 2018.

MICHAUX, Ginette, « Places d'un poème d'Aragon dans le séminaire XI de Jacques Lacan », *Analytica* n° 43, 1986.

OLIVEIRA, Philippe, « Le sens du je. Aragon entre littérature et politique (1958-1968) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°111/112, mars 1996.

PIÉGAY-GROS, Nathalie, « Aragon, de fil en aiguille », *RCAET* n°4, *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, 1992.

VASSEVIÈRE, Maryse, « Le journalisme au service de la critique du dogmatisme », *RCAET* n°10, *Annales littéraires de l'université de Franche-Comté*.

VIGIER, Luc, « Ombres portées : le scribe, le témoin et le passeur dans *L'Homme communiste* d'Aragon (1946) », in *Esthétique du témoignage*, sous la direction de Carole Dornier et Renaud Dulong, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005.

VIGIER, Luc, « Pour une herméneutique du témoignage dans l'œuvre de Louis Aragon », *RCAET* n° 9, sous la direction de Corinne Grenouillet et Maryse Vassevière, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 41-61.

III. ASPECTS BIOGRAPHIQUES

A. Biographies et témoignages sur Aragon

DAIX, Pierre, *Aragon. Une vie à changer*, Le Seuil, 1975.

DAIX, Pierre, *Aragon*, Tallandier, 2005.

FOREST, Philippe, *Aragon*, collection NRF Biographies, Gallimard, 2015.

JUQUIN, Pierre, *Aragon. Un destin français*, 2 vol., Éditions La Martinière, 2012-2013.

ROY, Claude, *Aragon*, Pierre Seghers, coll. Poètes d'aujourd'hui, 1951.

SADOUL, Georges, *Aragon*, Pierre Seghers, coll. Poètes d'aujourd'hui, 1967.

B. Autobiographies et témoignages concernant partiellement Aragon

DAIX, Pierre, *J'ai cru au matin*, Robert Laffont, coll. Vécu, 1976.

- DAIX, Pierre, *Tout mon temps. Révisions de ma mémoire*, Arthème Fayard, 2001.
- RISTAT, Jean, *Avec Aragon, 1970 – 1982. Entretiens avec Francis Crémieux*, Gallimard, 2003.
- ROY, Claude, *Moi je*, Gallimard, 1969.
- ROY, Claude, *Nous*, Gallimard, 1972.
- ROY, Claude, *Somme toute*, Gallimard, 1976.

C. Outils biographiques

- AILLAUD, Georges, *Chronologie d'Aragon et Elsa Triolet (1939-1945)*, *Les Annales* n°16, Éditions Aden, 2014.

IV. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

- Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Dictionnaires Le Robert, 2012.
- Dictionnaire des religions*, sous la direction de Raoul Poupard, coll. Quadrige, Dicos poche, PUF, 2007.
- Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, coll. Quadrige, Dicos poche, PUF, 2010.
- Encyclopédie des religions*, sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, Bayard, 2000.
- Dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, coll. Quadrige, Dicos poche, PUF, 2006.
- Dictionnaire critique du marxisme*, sous la direction de Gérard Bensoussan et Georges Labica, PUF, 1982.
- Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.
- Dictionnaire de la philosophie : les Dictionnaires d'Universalis*, 2016.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, PUF, Quadrige, 2002.

V. PHILOSOPHIE POLITIQUE et SCIENCES POLITIQUES

- ADORNO, Theodor W., *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1991 ; Petite Bibliothèque Payot, 2003.
- ANSART, Pierre, *Les idéologies politiques*, PUF, 1974.
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, Gallimard, 1989 ; coll. Folio/Essais.

- ARENDDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 2005.
- ARENDDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, coll. Quarto, 2002
- ARON, Raymond, *L'Homme contre les tyrans*, Gallimard, 1946.
- ARON, Raymond, « L'avenir des religions séculières », in *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Éditions Défense de la France, 1945.
- BACZKO, Bronislaw, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, 1984.
- BALIBAR, Etienne, « La quotidianisation du charisme selon Max Weber », Groupe d'étude « La Philosophie au sens large », Lille 3.
- BASTIDE, Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, n° 21, 1970, pp. 65-108.
- BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance*, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1976.
- BLOCH, Ernst, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, Hermann, coll. Panim el Panim, 2016.
- BLOCH, Ernst, *Héritage de ce temps*, Payot, 1978, rééd. Klincksieck, 2017.
- BLUMENBERG, Hans, *Préfiguration. Quand le mythe fait l'histoire*, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2016
- BLUMENBERG, Hans, *La Raison du mythe*, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2005.
- CRÉPON, Marc et WORMS, Frédéric, *La philosophie face à la violence*, Éditions des Équateurs, 2015.
- DELECROIX, Vincent, *Apocalypse du religieux*, Desclée de Brouwer, 2016.
- DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Gallimard, 1981, rééd. coll. Tel, 1987.
- FLEURY, Cynthia, *La Fin du courage*,
- GAUCHET, Marcel, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, 2010
- GENTILE, Emilio, *Les Religions de la politique. Entre démocratie et totalitarismes*, coll. La Couleur des idées, Le Seuil, 2005.
- GIRARDET, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Le Seuil, coll. Points/Histoire, 1990.
- GRAWITZ, Madeleine, LECA, Jean, *Traité de science politique, 1 : La Science politique, science sociale - L'ordre politique*, PUF, 1985.
- LAGROYE, Jacques, « La légitimation », in *Traité de science politique*, sous la direction de M. Grawitz et L. Leca, vol. I, PUF, 1983, pp. 395-467.
- LEFORT, Claude, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique (XIXème-XXème siècles)*, Le Seuil, 1986.
- LÖWY, Michael, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs (1909 – 1929)*, PUF, 1976.

LÖWITH, Karl, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2002.

MONOD, Jean-Claude, La Querelle de la sécularisation. *Théologies politiques et philosophies de l'Histoire de Hegel à Blumenberg*, J.Vrin, coll. Problèmes & Controverses, 2002

POIZAT, Michel, *Vox populi, vox Dei. Voix et pouvoir*, Éditions Métailié, 2001.

RICOEUR, Paul, *L'Idéologie et l'utopie*, Le Seuil 1997, coll. Points/Essais 2005.

RICOEUR, Paul, *Essais d'herméneutique, II, Du texte à l'action*, « Science et idéologie », pp. 335-366.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Éditeur, La Haye, Paris, New York, 1982.

TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX^e-XXI^e siècle)*, Éditions La Découverte, 2016.

VOEGELIN, Eric, *Les Religions politiques*, Éditions du Cerf, 1994.

VOEGELIN, Eric, *La nouvelle science du politique. Une introduction*, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2000.

WEBER, Max, *Économie et société, tome I. Les catégories de la sociologie*, Pocket, coll. Agora, 2003.

WEIL, Simone, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957.

WEIL, Simone, *Œuvres complètes, tome II, volume 3. Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937-1940)*, Gallimard, Hors-série Connaissance, 1989.

WEIL, Simone, *Œuvres*, Quarto, Gallimard, 1999.

Collectifs :

Cités, « Utopies », PUF, 2010, n°42.

Cités, « Marx politique », PUF, 2014, n°59.

Vacarme, « Conjuguer les temps de l'émancipation », automne 2010, n°53

VI. HISTOIRE, PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, NARRATOLOGIE

ANGENOT, Marc, « L'antimilitarisme contre la 'religion patriotique' », *Mots. Guerres et paix. Débats, combats, polémiques*, n° 76, nov. 2004.

BENSA, Alban, FASSIN, Éric, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* n° 38, mars 2002, *Qu'est-ce qu'un événement ?*, pp. 5-20.

BLOCH, *L'étrange défaite* [1946], Folio Histoire, 1990.

BOUTON, Christophe, BÉGOUT, Bruce (dir.), *Penser l'Histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Éditions de l'Éclat, coll. Philosophie imaginaire, 2011.

- FARGE, Arlette, « Penser et définir l'événement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux », *Terrain*, n° 38, 2002, pp. 69-78.
- FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], *Dits et écrits II*, Gallimard, 1994, pp. 136-156.
- FUMAROLI, Marc, « Quand l'Europe parlait français, Paris était polyglotte », *D'autres langues que la mienne*, sous la direction de Michel Zink, coll. Collège de France, Odile Jacob, 2014.
- HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire collective*, PUF, 1968.
- HARTOG, François, *Croire en l'histoire*, Flammarion, 2013.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Le Seuil, coll. Points/Histoire, 2012.
- HOBBSBAWM, Eric, et RANGER Terence (dir.), *L'Invention de la tradition* [2006], Éditions Amsterdam, 2012.
- KOSELLECK, Reinhardt, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, 1990.
- NORA, Pierre, *Les Lieux de mémoire. Volume I, La République*, Gallimard, 1984.
- OZOUF, Mona, *L'Homme régénéré*, Gallimard, 1989.
- PARROT, Louis, *L'intelligence en guerre*, La Jeune Parque, 1945, rééd. Le Castor Astral, 1990.
- PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Éditions du Seuil [1996], coll. Points/Histoire (2010).
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit I*, Le Seuil, 1983-1985.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit, III, Vers une herméneutique de la conscience historique*, Le Seuil, 1985.
- RIOUX, Jean-Pierre, *La France de la Quatrième République : 1. L'Ardeur et la nécessité, 1944-1952*, Le Seuil, 1980.
- RIOUX, Jean-Pierre, *La France de la Quatrième République : 2. L'expansion et l'impuissance, 1952-1958*, Le Seuil.
- RIVIERE, Claude, *Les Liturgies politiques*, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1988.
- WILLAIME, Jean-Paul, « La Religion civile à la française », *Autres temps. Les Cahiers du christianisme social*, année 1985, volume 6, n°1.

VII. COMMUNISME : THEORIE, HISTOIRE et RÉFLEXIONS SUR L'IDEE COMMUNISTE

A. Théorie : marxisme et alentours

- BALIBAR, Etienne, *La Philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, coll. Poche Sciences, 2014.

GRAMSCI, *Gramsci dans le texte, De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935)*, sous la direction de François Ricci et Jean Bramant, Éditions sociales, 1975.

LABICA, Georges, *Le Marxisme-léninisme*, Éditions Bruno Huisman, 1984.

LABICA, Georges, « Le marxisme entre science et utopie », in *Mots*, n°35, juin 1993. *Utopie...utopies*, sous la direction de Simone Bonnafous et Vincent Milliot, pp. 19-38.

LAVAL, Christian, « Marx, entre socialisme scientifique et politique athée », *Cités*, n°59, *Marx politique*, 2014, pp. 61-73.

LÉNINE, *Écrits sur l'art et la littérature* (Textes choisis par J.M. Palmier), UGE, Éditions 10/18, 3 volumes, 1976.

LENOIR, Norbert, *Marx et la double structure de la religion. De l'opium du peuple au fétichisme de la marchandise*, Éditions Cécile Defaut, Nantes, Petite bibliothèque de l'athéisme.

MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844. Premier manuscrit*, Éditions sociales, 1968.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Entremonde, date.

MARX, Karl, *Correspondance*, Éditions sociales, 1977.

POLITZER, Georges, « La Philosophie et les mythes », *La Pensée*, n° 1, avril-mai-juin 1939, pp. 15-38. *Interdisciplinarité*, Paul-Éric Langevin, < <http://interdisciplinarite.blogspot.com/2015/08/la-philosophie-et-les-mythes-par.html> >, page consultée le 12 avril 2017.

POLITZER, Georges, « La Philosophie des Lumières et la pensée moderne » [1939], *Études marxistes*, n° 2, 1^{er} trimestre 1989, < https://www.marxists.org/francais/politzer/works/1939/phi_lumieres.htm >, page consultée le 4 mai 2016.

POLITZER, Georges, « L'obscurantisme au vingtième siècle » [1941], *La Pensée libre*, n° 1, < <https://www.marxists.org/francais/politzer/works/1941/obscurantisme.htm> >, page consultée le 13 mai 2016.

TROTSKI, Leon, *Littérature et révolution*, 10/18, 1964.

B. Histoire du communisme français

AZÉMA, Jean-Pierre, PROST, Antoine, RIOUX, Jean-Pierre, *Le parti communiste des années sombres, 1938-1941*, Le Seuil, 1986.

BECKER, Jean-Jacques, et CANDAR, Gilles (dir.), *Histoire des gauches en France*, La Découverte, 2004.

BERLIERE, Jean-Marc, et LIAIGRE, Franck, *Le Sang des communistes, les bataillons de la jeunesse dans la lutte armée – Automne 1941*, Fayard, coll. « Documents », 2004.

BOUDERON, Roger et al., *Le PCF. Étapes et problèmes (1920-1972)*, Éditions sociales, 1981.

COURTOIS, Stéphane, et LAZAR, Marc, *Histoire du Parti communiste français*, PUF, Thémis, 1995.

COURTOIS, Stéphane, *Le PCF dans la guerre*, Ramsay, 1980.

COURTOIS, Stéphane, in *Mythes et polémiques de l'Histoire. Le Retour de la dispute*, Guillaume Bernard et Jean-Pierre Deschodt dir., Studyrama Éditions, 2008.

FAUVET, *Histoire du Parti communiste français*, 2 tomes, Fayard, 1962.

KRIEGEL, Annie, *Les Communistes français dans leur premier demi-siècle (1920-1970). Essai d'ethnographie politique*, Le Seuil, [1968], 1985.

KRIEGEL, Annie, *Communismes au miroir français. Temps, cultures et sociétés en France devant le communisme*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 1974.

LAZAR, Marc, *Le Communisme, une passion française*, Perrin, 2002.

MARTELLI, Roger, *Communisme français. Histoire sincère du PCF (1920-1984)*, Éditions sociales, 1984.

ROBRIEUX, Philippe, *Histoire intérieure du Parti communiste français*, 4 volumes, Fayard, 1980-1984.

C. Histoire de l'URSS et du communisme

BESANCON, Alain, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Calmann-Lévy, 1977.

CILIGA, Anton, *Dix ans au pays du mensonge déconcertant* [1938], rééd. Champ libre, 1977.

FURET, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^{ème} siècle*, Laffont/ Calmann-Lévy, 1975, rééd. Le Livre de Poche, 2010.

LEFORT, Claude, *La Complication. Retour sur le communisme*, Fayard, 1999.

MARTELLI, Roger, *1956. Le choc du XX^{ème} Congrès*, Éditions sociales, 1982.

MILOSZ, Czeslaw, *La Pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Gallimard, 1953.

ROSSI, Amilcare, *Le Pacte germano-soviétique. L'Histoire et le mythe*, Preuves, 1954.

ROSSI, Amilcare, *Autopsie du stalinisme*, Éditions Pierre Horay, 1957.

SANTAMARIA, Yves, *1939. Le Pacte germano-soviétique*, Complexe, 1998.

Histoire du Parti communiste (bolchevik) de l'URSS, Société du Bureau d'Édition, 1939.

Le siècle des communismes, (Dreyfus, Groppo, Ingerflom, Lew, Pennetier, Pudal, Wolikow dir.), Éditions de l'Atelier/ Éditions ouvrières, 2000, rééd. Points/ Histoire, 2004.

D. Études et réflexions sur le communisme (sciences politiques, philosophie, sociologie, anthropologie)

ARENDDT, Hannah et MONNEROT, Jules, *Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion ?* (Échange de lettres entre H. Arendt et J. Monnerot, 1953-1954).

- BOUJU, Marie-Cécile, « L'histoire dans la culture militante communiste en France 1921-1939 », *Les Cahiers du CRHQ* n°3, *Livres d'Histoire, lectures de l'Histoire*, 2012, Centre de Recherche d'Histoire Quantitative.
- BOWD, Gavin, *L'interminable enterrement. Le communisme et les intellectuels français depuis 1956*, Digraphe, 1999.
- CAILLOIS, Roger, « Description du marxisme » (1950), in *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1974.
- COURTOIS, Stéphane, « De la contre-société à la contre-église. La dimension religieuse du phénomène communiste français », in *Rigueur et passion. Mélanges offerts en hommage à Annie Kriegel*, sous la direction de Shmuel Trigano, Stéphane Courtois, Marc Lazar, Cerf/L'Âge d'Homme, 1994.
- DE MAN, Henri, *Au-delà du marxisme* [1926], Le Seuil, 1974.
- FURET, François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Laffont/ Calmann-Lévy, 1975, rééd. Le Livre de Poche, 2010.
- FURET, François, *Inventaires du communisme*, Paris, Éditions EHESS, 2012.
- GAUCHET, Marcel, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974*, Gallimard, 2010
- GAXIE, Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, n°27, février 1977.
- GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* [1938], Gallimard, coll. Idées, 1967.
- LAVABRE, Marie-Claire, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Presses de la fondation nationale de Sciences politiques, 1994.
- LAVAU, Georges, « L'historiographie communiste : une pratique politique », *Critique des pratiques politiques*, sous la direction de Pierre Birnbaum et Jean-Marie Vincent, Éditions Galilée, 1978.
- LAVAU, Georges, *À quoi sert le Parti communiste français ?* Fayard, 1981.
- LAZAR, Marc, « Le parti et le don de soi », in *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°60, octobre-décembre 1998. *Les engagements du 20e siècle*. pp. 35-42.
- LAZAR, Marc, « Communisme et religion », in *Rigueur et passion. Mélanges offerts en hommage à Annie Kriegel*, sous la direction de Shmuel Trigano, Stéphane Courtois, Marc Lazar, Cerf/L'Âge d'Homme, 1994.
- MER, Jacqueline, *Le Parti de Maurice Thorez ou le bonheur communiste français. Étude anthropologique*, Payot, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Les Essais, 1947, rééd. coll. Idées, 1980.
- MONNEROT, Jules, *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XXème siècle* [1949], Éditions libres, Hallier, 1979.
- PAPAIOANNOU, Kostas, *L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

PENNETIER, Claude et PUDAL, Bernard, « Écrire son autobiographie (les autobiographies communistes d'institution, 1931-1939) », *Genèses*, n°23, 1996 : *Histoire politique, histoire du politique II*, pp. 53-75.

PUDAL, Bernard, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP, 1989.

VERDES-LEROUX, Jeannine, *Au service du Parti : le Parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, Fayard/ Éditions de Minuit, 1983.

VERDES-LEROUX, Jeannine, *Le Réveil des somnambules : le Parti communiste, les intellectuels et la culture (1956-1985)*, Fayard/Éditions de Minuit, 1987.

VERDES-LEROUX, Jeannine, « Une institution totale auto-perpétuée : le Parti communiste français », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36-37, février-mars 1981, pp. 33-64.

VERDES-LEROUX, Jeannine, « Champ scientifique et champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36-37, février-mars 1981, pp. 25-32.

Collectifs

Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique. Revue du Mauss, n° 22, Éditions La Découverte, second semestre 2003.

E. Témoignages, documents

X – BERBEROVA, Nina, *C'est moi qui souligne*, Actes Sud, 1990.

X – CÉSAIRE, Aimé, *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, 1956.

X – LONDON, Artur, *L'Aveu*, Gallimard, 1969.

X – MORIN, Edgar, *Autocritique*, Le Seuil [1959], 2012.

X – SEMPRUN, Jorge, *L'Autobiographie de Federico Sanchez*, Le Seuil, 1978.

VIII. RELIGIEUX, SACRÉ, CROYANCE (anthropologie, sociologie, philosophie, psychanalyse)

AUDET, Jean-Paul, « Le mythe dans le double univers du langage et du sacré », *Dialogue*, n°7, 1969, pp. 531-552.

BARBOTIN, Edmond, « Le sens existentiel du témoignage et du martyr », *Revue de Sciences Religieuses*, tome 35, fascicule 2, 1961.

BARNAY, Sylvie, *La Parole habitée. Les grandes voix du prophétisme*, Le Seuil, coll. Points/Seuil, 2012.

BELISSA, Marc, COTTRET, Monique, *Le Martyr(e), Moyen-Âge, Temps modernes*, Éditions Kimé, coll. Le Sens de l'histoire, 2010.

BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de Sciences sociales des religions*, n°63/1, janvier-mars 1987. *Les sciences sociales des religions aujourd'hui : jalons et questions*, pp. 155-161.

BOUVERESSE, Jacques, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, coll. Banc d'essais, 2007.

CHALIER, Catherine, *Présence de l'espoir*, Le Seuil, coll. Les Dieux, les hommes, 2013.

CZARNOWSKI, *Le Culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Alcan, 1919.

DE CERTEAU, Michel, « Une pratique sociale de la différence : croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^{ème} au XV^{ème} siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome.

DE CERTEAU, Michel, « Croire et faire croire », *Critique des pratiques politiques*, sous la direction de Pierre Birnbaum et Jean-Marie Vincent, Éditions Galilée, 1978.

DE CERTEAU, Michel, « Le croyable ou l'institution du croire », *Semiotica*, 1985, n° 385, pp. 251-266.

DE CERTEAU, Michel, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, coll. Folio Essais, 1987.

DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique, XVI-XVII^{ème} siècle*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, 1982.

DE CERTEAU, Michel, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, coll. Hautes Études, Le Seuil, 2005.

COTTRET, Monique, GALLAND, Caroline (dir.), *Croire ou ne pas croire*, Éditions Kimé, coll. Le Sens de l'histoire, 2013.

DE LA CROIX, Jean, *Les Dits de lumière et d'amour*, José Corti, 1990.

DERRIDA, Jacques, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 2000.

DESROCHES, Henri, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris – La Haye, 1969.

DESROCHES, Henri, *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, 1973.

DESSANTI, Jean-Toussaint, *Un Destin philosophique ou les pièges de la croyance*, coll. Biblio Essais, Le Livre de poche, date.

DEWEY, John, *La Quête de certitude. Une étude de la relation entre reconnaissance et action*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2014.

DUPRONT, Alphonse, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, 1987.

DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], PUF, coll. Quadrige, 1960.

DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, PUF, 1963.

ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, coll. Idées, 1957.

- ELIADE, Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952.
- FREUD, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 2011.
- GISEL, Pierre, *L'Excès du croire : expérience du monde et accès à soi*, Desclée de Brouwer, 1990.
- GREEN, André, « Le mythe, un objet transitionnel collectif », *Le temps de la réflexion*, n°1, 1980.
- HEULLANT-DONAT, Isabelle, et CASTELNAU DE L'ETOILE, Charlotte, « Le martyr(e), état des lieux », in *Le Martyr(e), Moyen-Âge, temps modernes*.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *La Religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, 2008.
- INGRAO, Christian, *Croire et détruire. Les intellectuels dans la machine de guerre SS*, Pluriel, 2011.
- JAMES, William, *La Volonté de croire*, Éditions Les Empêcheurs de tourner en rond,
- JAMES, William, *La Psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Éditions Cécile Defaut, coll. La Chose à penser, Nantes, 2010.
- JAMES, William, *Le Pragmatisme*, Flammarion/ Le Monde, coll. Les livres qui ont changé le monde, 2010.
- KRISTEVA, Julia, *Cet incroyable besoin de croire*, Bayard, coll. Études et essais, 2007.
- LACAN, Jacques, *L'Éthique de la psychanalyse, Séminaire VII, Leçon XI, 10 février 1960*, Le Seuil, 1986
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, « De Hölderlin à Marx : mythe, imitation, tragédie », *Labyrinthe*, n°22, mars 2005.
- LAPOINTE, Roger, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Paris : Droz, 1988.
- LATOUR, Bruno, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Éditions La Découverte/ Les Empêcheurs de penser en rond, 2009.
- LE BON, Gustave, *Psychologie des foules* [1895], PUF, coll. Quadrige, Grands textes, 2008.
- LEGENDRE, Pierre, « Qu'est-ce donc que la religion ? » *Le Débat*, n° 66, sept-oct 1991, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.
- LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, 1979.
- MANNONI, Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 1969.
- MARTIN, Jean-Pierre, *Éloge de l'apostat, ou la réinvention de soi*, Le Seuil, 2010, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 2013.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie de, *Le Besoin de croire*, Dunod, coll. Psychismes, 2004.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie de, *Croire à l'épreuve du doute*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Babel, Les Philosophiques, Actes Sud, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, UGE, 10/18, 1985.

PALAZZO, Éric, *Liturgie et société au Moyen-Âge*, Beauchesne, 2000.

PIETTE, Albert, *Les Religiosités séculières*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1993.

POUILLON, *Le Cru et le su*, Le Seuil, coll. La Librairie du XXème siècle, 1993.

POUILLON, Jean, « Remarques sur le verbe 'croire' », *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, réunis par Michel Izard et Pierre Smith, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences humaines, 1979.

RICŒUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Le Seuil, 1994.

ROYANNAIS, Patrick, « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 91, no. 4, 2003, pp. 499-533.

ROSOLATO, Guy, *La relation d'inconnu*, « La scission que porte l'incroyable », Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient, 1978.

ROSSET, Clément, *Le Principe de cruauté*, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, 1988.

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 2000.

TRIGANO, Shmuel, *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*, Flammarion, coll. Champs, 2004.

VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Le Seuil, coll. Points/Essais, 1983.

VINCENT, Gilbert, *La problématisation philosophique de la croyance à l'âge classique. Éléments de sémantique historique*, Archives de Sciences sociales des religions, 1993, n° 81, pp. 17-46.

WALTER, Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen-Âge*, Edition Imago, 2003.

WEBER, Max, *Sociologie de la religion*, Flammarion, coll. Champs, 2006.

ZIZEK, Slavoj, *De la croyance*, Éditions Jacqueline Chambon, Rayon Philo, 2011.

Collectifs :

La Croyance, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n°18, Gallimard, 1978.

La Croyance, collectif, présentation de Jean Greisch, Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, Éditions Beauchesne, 1982.

Dieu, un absent si présent, *Esprit* n°391, Janvier 2013 : « Habermas, Heidegger, Ricoeur, Wittgenstein : la permanence de la question religieuse dans les philosophies contemporaines » ; « Les croyances de l'homme démocratique » ; « La philosophie en butte à l'absolu ».

IX. LITTÉRATURE, HISTOIRE LITTÉRAIRE, ESTHÉTIQUE, THÉORIE, CRITIQUE

- AGAMBEN, Giorgio, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, Rivages Poche, coll. Petite Bibliothèque, 1998.
- ANGENOT, Marc, *La Parole pamphlétaire*, Payot, 1982.
- AQUIEN, Michèle, *La Versification appliquée aux textes*, Nathan, 1993.
- BEAUJOUR, Michel, *Miroirs d'encre*, Le Seuil, coll. Poétique, 1980.
- BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Gallimard, coll. Idées, 1948.
- BENREKASSA, Georges, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, PUF, coll. Écriture, 1985.
- BRETON, André, *Recherches sur la sexualité. Janvier 1928-Août 1932*, coll. « Archives du surréalisme », n°4, Gallimard, 1990.
- BRODA, Martine, *L'amour du nom. Essai sur le lyrisme et la lyrique amoureuse*, José Corti, coll. « en lisant en écrivant », 1997.
- CRU, Jean Norton, *Témoins. Essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants, édités en français de 1915 à 1928*, Abbeville-Paris, Imprimerie Paillard – Les Étincelles, 1929.
- CRU, Jean Norton, *Du témoignage* [1930], Allia, 2008.
- DEGUY, Michel, *Figurations. Poèmes, propositions, études*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1969.
- DERRIDA, Jacques, « Le retrait de la métaphore », *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1998.
- DUPRIEZ, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires*, 10/18, 1984.
- GAUCHERON, Jacques, *La poésie, la résistance du Front populaire à la Libération*, Les Éditeurs Français Réunis, 1979.
- GENETTE, Gérard, *Figures I, II et III*, Le Seuil, coll. Points/Seuil, 1976-1979.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *L'Ironie*, Champs/Flammarion, 1999.
- JEANNELLE, Jean-Louis, « Pour une histoire du genre testimonial », in *Littérature*, n°135, 2004. *Fractures, ligatures*, pp. 87-117.
- JENNY, Laurent, *La Parole singulière*, Belin, 1990.
- KLÉBANER, Daniel, *Poétique de la dérive*, coll. Le Chemin, 1979.
- LION, Antoine. « Le discours blessé : sur le langage mystique selon Michel de Certeau » *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 3, 1987, pp. 405–420.
- MAZALEYRAT, Jean, *Éléments de métrique française*, Armand Colin, 1974.
- MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique III – Une parole écriture*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1973.
- MESCHONNIC, Henri, *Critique du rythme*, Verdier, 1982.
- MESCHONNIC, Henri, *Modernité Modernité* [1988], Gallimard, coll. Folio Essais, 1993.

- MESCHONNIC, Henri, *La Rime et la vie* [1989], Gallimard, coll. Folio Essais, 2006.
- MERLEAU-PONTY, « Le langage indirect ou les voix du silence », *Signes* [1952], Gallimard, Folio Essais, 2014.
- MOREL, Jean-Pierre, *Le Roman insupportable. L'Internationale littéraire et la France (1920-1932)*, Gallimard, Bibliothèque des idées, 1985.
- NELLI, René, *L'Érotique des Troubadours*, Toulouse, Privat, 1963.
- PARROT, Louis, *L'intelligence en guerre. Panorama de la pensée française dans la clandestinité*, La Jeune Parque, 1945, rééd. Le Castor Astral, 1990.
- PÉRET, Benjamin, *Le Déshonneur des poètes*, 1945, rééd. J. Pauvert, Libertés, 1965.
- PÉRET, Benjamin, *Anthologie de l'amour sublime [1956]*, Albin Michel, 1988.
- PINSON, Jean-Paul, *Habiter en poète. Essai sur la poésie contemporaine*, Champ Vallon, 1995.
- RABATÉ, Dominique, *Poétiques de la voix*, José Corti, coll. Les Essais, 1999.
- RICCEUR, Paul, *La Métaphore vive* [1975], Le Seuil, coll. Points/Essais, 2002.
- ROBIN, Régine, *Le réalisme socialiste, une esthétique impossible*, Payot, 1986.
- ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour et l'occident*, UGE, Éditions 10/18, 1962.
- ROUGEMONT, Denis de, *Les Mythes de l'amour*, Gallimard, coll. Idées, 1972.
- SANDRAS, Michel, *Idées de la poésie, idées de la prose*, Classiques Garnier, coll. Études de Littérature des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles, 2016.
- SAPIRO, Gisèle, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Arthème-Fayard, 1999.
- SAPIRO, Gisèle, « Formes et structures de l'engagement des écrivains communistes en France. De la « drôle de guerre » à la Guerre froide », *Sociétés & représentations*, 2003/1, n° 15, pp. 154-176.
- SAPIRO, Gisèle, « Poésie et propagande dans la France occupée : de la vérité des métaphores à la poétique des noms propres », samedi 16 juin 2018, disponible sur < <http://www.raison-publique.fr/article891.html> >, page consultée le 6 juillet 2018.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, tome 3, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie.
- SEGHERS, Pierre, *La Résistance et ses poètes (France 1940/1945)*, Seghers Éditions, 1974.
- WINOCK, Michel, *Le Siècle des intellectuels*, Le Seuil, 1997.

X. AUTRES OUVRAGES CITÉS

- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, PUF, 1965.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens* [1969], Éditions de Minuit, coll. Critique, 1989.

FREUD, Sigmund, *Psychologie collective et analyse du Moi* [1921], Petite Bibliothèque Payot, 2012.

GOFFMAN, Erving, *Les Cadres de l'expérience*, Éditions de Minuit, coll. Le Sens commun, 1991.

MILLER, Alice, *Le Drame de l'enfant doué. A la recherche du vrai soi*, coll. Le Fil rouge, PUF, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard, 1938.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humain trop humain*, Gallimard, coll. Folio Essais, 1988.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1943.

Résumé

Anthropologie et esthétique du croire dans l'œuvre poétique d'Aragon, du *Crève-cœur* au *Fou d'Elsa* (1939-1963).

Cette thèse a pour objet le rapport d'Aragon à la croyance à travers l'examen de son œuvre poétique, du *Crève-cœur* au *Fou d'Elsa*. Si l'engagement n'est pas son unique expression, l'amour fonctionnant comme pôle d'attraction complémentaire, le besoin de croire a trouvé dans la rencontre avec le communisme une incarnation à la fois providentielle et problématique, qui met l'œuvre à l'épreuve. Après avoir analysé la façon dont la « rupture de cadre » due à la guerre permet à Aragon de renouer avec la poésie, vecteur privilégié d'une foi polymorphe qu'elle reflète autant qu'elle l'alimente, on voit le poète prendre pleinement la mesure de son rôle et endosser la posture hugolienne du prophète, assignant à l'écriture une vocation pragmatique très forte tout en faisant fond sur un syncrétisme éblouissant qui mêle constamment références religieuses et enjeux politiques de défense nationale. Cette période effervescente se clôt avec l'entrée dans la Guerre froide, qui se caractérise par une démarche gestionnaire des emblèmes plus spécifiquement communistes et la dégradation du poème en catéchèse, sur fond de dénégation de la crise de la croyance. C'est en affrontant poétiquement cette crise, en faisant place aux étranglements de la voix, que *Le Roman inachevé* peut la surmonter, livrant un constat lacunaire et ambivalent sur la perte de l'utopie. Le tournant mystique pris par *Le Fou d'Elsa* permet de figurer par le destin de Grenade la tragédie de l'Histoire et de préserver, au prix de la déréalisation de l'objet aimé, la passion d'un absolu désormais orphelin de toute incarnation politique.

Mots-clés : communisme, croire, croyance, amour, politique, poésie, éthique, pragmatique, mythe, orthodoxie, marxisme, mystique, absolu, Histoire, mémoire, Seconde guerre mondiale, Résistance, Guerre froide.

Anthropology and aesthetic of belief in Aragon's poetical œuvre, from *Le Crève-cœur* to *Le Fou d'Elsa* (1939-1963).

This doctoral thesis explores the complex set of beliefs espoused by Louis Aragon in his poetical oeuvre from *Le Crève-cœur* to *Le Fou d'Elsa*. He drew his inspiration from love and the support for the communist cause. Aragon's life-long commitment to communism was providential and problematic - it put his literary prowess to the test. This thesis examines how the second world war marked a turning point in his life and how it prompted him to resume writing poems. He became a prophet who relentlessly paced his quarterdeck bellowing hugolian stanzas that combined religious references with national politics. In his poems the captain-prophet spelt out the grammar of the all-encompassing communist militant. Aragon then rethinks the role of the poem and transcends its limitations, his aesthetics being based on efficiency. These times came to an end with the advent of the cold war during which he doggedly preached the gospel of communism. His poems recited the catechism and painted the glorious emblems of his faith. He confronted the crisis as a poet and overcame it in *Le Roman inachevé* by denouncing in an ambivalent whisper the demise of the utopian ideal. In *Le Fou d'Elsa* Aragon mustered his mystical powers to reveal the tragic dimension of History through the ordeal and fall of Grenada. He was intent on preserving and reaffirming the preeminence of the passionate search for an absolute now devoid of any political motive.

Key-words: communism, belief, love, politics, poetry, ethics, efficiency, myth, orthodoxy, Marxism, mysticism, absolute, history, memory, World war II, French Résistance, Cold war.
