

Du « compagnonnage de route » à la « fin du mandat » Une réflexion sur les intellectuels entre Sartre et Fortini

Andrea Cavazzini

Pour Jean-Paul Sartre et Franco Fortini, la position des intellectuels face à la perspective révolutionnaire et leur rapport aux luttes des classes ont représenté ce que Kierkegaard aurait appelé une « écharde dans la chair » – un souci douloureux et constant, mais qui ne saurait être supprimé, car il fait partie intégrante d’une vie et d’une position subjective. En dépit de ce souci commun pour le sens et la légitimité de la fonction intellectuelle devant les luttes des opprimés, les rencontres directes entre les deux écrivains semblent avoir été précoces certes, mais finalement assez éphémères¹. Parmi ces rares rencontres, un entretien entre Fortini, Sartre et Simone de Beauvoir paru dans « Il Politecnico » de juillet-août 1946 ne fait qu’effleurer le problème du rapport entre les intellectuels indépendants et le mouvement communiste. Pourtant, c’est dans une conjoncture historique particulière que cet épisode incontestablement mineur se produit. En 1946, Sartre est un écrivain célèbre, alors que Fortini reste un jeune inconnu ; mais le problème du communisme se pose pour eux dans la mesure où la guerre et la Résistance les obligent de prolonger en direction de l’intervention politique la rupture subjective avec leurs origines de classe entamée dès les années 1930 (et destinée bien entendu à rester interminable). En outre, la Guerre Froide n’a pas encore imposé les polarisations postérieures, ni le verrouillage du rapport entre les intellectuels et la « base » populaire : dans l’après-guerre, la possibilité semble exister d’une régénération démocratique qui impliquerait une collaboration ouverte et critique avec les organisations communistes, voire la constitution d’une « troisième force » susceptible de refuser l’ordre capitaliste tout en revêtant le rôle de « conscience libérale » du communisme.

C’est dans cette situation d’ouverture – mais aussi d’indétermination – qui fait suite à la guerre qu’il faut replacer l’allusion faite par Fortini au « compagnonnage de route » : « Question pour Sartre : Que pensez-vous des attaques adressées à votre philosophie par les communistes français, malgré votre attitude de compagnon de route ? Croyez-vous possible de collaborer avec eux ? Et sous quelle forme une telle collaboration pourrait-elle s’exprimer politiquement ? Réponse : Je ne peux pas croire qu’une collaboration soit non seulement possible, mais aussi souhaitable ; car le communisme [...] représente la seule force révolutionnaire. Je crois que c’est nécessaire de collaborer avec les communistes dans l’action, et surtout d’être aux leurs côtés lorsqu’ils sont menacés. Mais notre collaboration doit rester une collaboration latérale, susceptible de les stimuler sur le plan de la théorie, afin de parvenir à un assouplissement de leur conception de l’homme. Notre place est aux marges du communisme, dans un dialogue perpétuel visant à être à ses côtés lorsque la démocratie et le communisme sont menacés »². La réponse de Sartre suggère que la position de l’intellectuel-compagnon de route est structurellement inconfortable : d’une part, l’autorité exclusive et incontournable du communisme est reconnue, en tant qu’il incarne la seule force révolutionnaire ; de l’autre, l’allégeance prêtée à cette autorité ne va pas sans une réserve inéliminable qui devrait définir l’espace de la fonction critique et de l’autonomie – mais aussi celui de l’élaboration théorique des perspectives générales, qu’il reviendrait dès lors aux intellectuels indépendants de définir face au pragmatisme et au dogmatisme des politiques professionnels. Mais cette duplicité n’est qu’un avatar parmi d’autres de la *division* à partir de laquelle les intellectuels n’ont eu de cesse de se définir, et d’être définis, au long du XXe siècle et au fil des processus politiques qui l’ont traversé. L’intellectuel semble incarner d’une manière exemplaire et concentrée une impossibilité générale – lot commun de l’humanité « moderne » – de vivre d’un seul côté du

¹ Sur l’influence indirecte que le modèle sartrien d’intervention intellectuelle a joué dans les activités de Fortini et de ses proches, je renvoie à mon article « Notes sur quelques usages italiens de Sartre. Franco Fortini et la Nouvelle Gauche italienne », dans *L’année sartrienne*, n. 26, 2012, téléchargeable à cette adresse : <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/153726/1/FortiniSartre.pdf>.

² F. Fortini, « Questions pour Sartre et Beauvoir », dans *Il Politecnico* n° 31-32, 1946, p. 35. Je remercie l’ami Gabriele Fichera qui m’a permis d’avoir accès à ce texte.

miroir, d'adhérer immédiatement et simplement à des valeurs positives, « pleines » et non problématiques. De cette duplicité, le « compagnonnage de route » semble représenter une intensification, qui supplémente la scission « objective » de la conscience par l'adoption délibérée d'une mauvaise foi structurelle : d'une part, assumer une attitude partisane et renoncer à exprimer entièrement ses critiques et ses positions ; d'autre part, garder une « distance » ou un « espace » qui permettrait à l'intellectuel – et à lui seul – d'incarner un point de vue supérieur à l'autorité qu'il reconnaît et à laquelle il se soumet. Cette reduplication de la duplicité traverse dans une certaine mesure toute l'histoire des groupes intellectuels et de leurs rapports à l'autorité politique et spirituelle : des hérétiques au Moyen Age jusqu'au marranisme, des réformés radicaux à Port-Royal, c'est une longue histoire d'héroïsme et de ruse, de martyre et de compromis, marquée par le privilège, et par la conscience du privilège, de pouvoir jouer avec l'autorité, l'obéissance et la dissidence³. Le conflit entre autorité et conscience tuait les religieuses de Port-Royal, alors que les « intellectuels » parmi les Solitaires pouvaient se soumettre aux décrets du roi et du Pape tout en les vidant de leur sens⁴. Victor Serge témoigne que, dans les années 1930, les compagnons de route français s'accrochent facilement des pratiques staliniennes qui détruisent les vies et les consciences des militants⁵.

Le compagnonnage de route semble hériter de cette position, que rend possible un privilège intellectuel destiné à en faire un objet perpétuel de méfiance. L'origine de cette formule en inaugure aussi l'ambivalence⁶ : « La notion d'écrivain "compagnon de route" (*poputchik*) apparaît en 1923 dans l'ouvrage de Trotski, *Littérature et révolution*. Ce dernier désigne ainsi les représentants d'un "art de transition", entre "art bourgeois" et "art nouveau". Ni "carriéristes littéraires", ni "convertis", ils ont accepté la révolution, mais "l'idéal communiste leur est étranger" ; "inquiets et instables", ils proposent un "nouveau populisme soviétique", dont les perspectives politiques demeurent inabouties. Enfin, indique Trotski, pour un "compagnon de route", la question se pose toujours de savoir jusqu'où il suivra⁷. La formule se diffuse dans les années 1920 en France, et devient « omniprésente en 1936, à l'heure du grand rassemblement antifasciste, dans la presse, les revues littéraires, les correspondances »⁸ : elle connaît une grande fortune notamment auprès des Surréalistes⁹. Chez Trotski, le « compagnonnage de route » renvoie à la condition traditionnelle de l'« intelligentsia » russe. À cette couche sociale « flottante » et tendanciellement désœuvrée, qui ne dispose d'aucun rôle social défini dans la Russie autocratique et qui s'identifie tantôt à l'« homme de trop » de Tourgueniev tantôt au « vagabond éternel » de Dostoïevski, les bolcheviks proposent de s'inscrire sans réserves dans la pratique des révolutionnaires professionnels¹⁰. La situation

³ Cf. Delio Cantimori, *Eretici italiani del '500* (1939), Turin, Einaudi, 1992 ; Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969 ; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991. L'*Abrégé de l'histoire de Port-Royal* écrit (clandestinement) par Jean Racine reste un repère incontournable en ce qui concerne la question du rapport entre conscience et autorité.

⁴ Tel fut le sort de Jacqueline Pascal. Sainte-Beuve analyse son opposition à son frère et aux autres « Messieurs » à propos de la signature des documents proposant un compromis entre le Formulaire anti-janséniste et les positions de Port-Royal. Jacqueline refuse toute dissimulation par l'esprit et la sophistication intellectuelle et insiste sur l'impossibilité dictée par la conscience « de signer qu'une chose est dans un livre où je ne l'ai pas vue » (Sainte-Beuve, *Pascal*, 10/18, 1962, p. 136-147). Selon Sainte-Beuve, le ressort de la conversion et de la radicalisation de Pascal est la foi sans concessions de sa sœur – un aspect de l'expérience pascalienne et de sa dissidence au sein de l'Ancien Régime qui échappera au regard sociologique de Lucien Goldmann. Il faut rappeler que les religieuses de Port-Royal refusaient toute soumission aux autorités en invoquant l'extranéité des simples « filles » à toute dispute théologique. Opposer l'absolu de la « conscience » aux ruses de l'« esprit » signifie plaider pour une fonction « intellectuelle » différente du double jeu entre obéissance publique et autonomie « intérieure ».

⁵ Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire, 1905-1945*, Montréal, Lux, 2010.

⁶ Hélène Baty-Delalande, « L'espérance au conditionnel des compagnons de route (1920-1939) », in *Itinéraires*, 2011-4, <http://itinéraires.revues.org/1422>.

⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sur l'intelligentsia et ses liens avec le populisme, cf. Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, 1938, Paris, Gallimard.

française transforme en profondeur cette problématique qui s'adresse initialement à une couche intellectuelle socialement faible et « sans emploi », dont l'activité révolutionnaire est un débouché naturel depuis le XIXe siècle. Ce n'est pas par hasard que le « compagnonnage de route » devient une problématique typiquement française : c'est en France que le monde intellectuel se constitue en « corps » autonome et puissant doté de structures institutionnelles propres, dont l'Université, l'école et l'édition, et de valeurs et de conduites implicites mais partagées. En outre, les principes de 89, les Lumières et les combats pour la liberté et l'universalisme représentent des référentiels évidents pour tout ce monde intellectuel, y compris les pourfendeurs de ce système de valeurs. C'est à partir de ces données socio-institutionnelles que le problème se pose de concilier – ou d'opposer radicalement – la fidélité à un Parti et l'autonomie de l'Esprit, l'universalisme et la partisanerie. Cette tension s'exprime aussi à travers le thème de la « trahison », de la duplicité et de l'« inauthenticité », qui devient fréquent entre les deux guerres¹¹. Mis à part l'incontournable Benda, dont la *Trahison des clercs* date de 1929, on rappellera l'importance de ce thème, à la fois récusé et incessamment réélaboré, chez Paul Nizan, des *Chiens de garde* (1932) à la *Conspiration* (1938). Un document important de cette problématique restent les « Lettres aux surréalistes » (1925-1927) de Drieu la Rochelle¹². Drieu reproche certes aux Surréalistes de trahir leur engagement existentiel en faveur de l'engagement politique ; mais sa critique est plus subtile, puisqu'elle porte tout aussi bien sur l'inauthenticité de la « conversion » politique. Le tournant politique ne serait qu'une stratégie visant à soutenir ou à reconstituer le pouvoir d'un groupe littéraire-intellectuel : « L'hiver dernier vous aviez pris déjà position littéraire [...]. Maintenant, vous doublez votre art poétique d'une ligne d'appui politique selon un procédé périodiquement utilisé par les littérateurs en France »¹³.

Lorsque Romain Rolland en 1936 intitulera *Compagnons de route* un recueil d'essais consacrés à des figures tutélaires de son propre parcours intellectuel et spirituel, cette duplicité sera radicalement refoulée. Entre la « noblesse de l'esprit » et l'action politique, nulle contradiction n'est repérable, et Lénine figure aux côtés de Goethe, Tolstoï, Shakespeare, Renan et Empédocle comme un maître de vie et de pensée : « Ainsi, les grands artistes, les Léonard et les Tolstoï, épousent les formes vivantes de la nature. Ainsi, les maîtres de l'action, les Lénine, épousent les lois de la vie sociale et son rythme, l'élan vital qui lance et qui soutient la montée perpétuelle de l'humanité »¹⁴. L'« élan vital » et l'humanisme « océanique » de Rolland réconcilient un peu rapidement des contradictions que le portrait de Lénine ne peut s'empêcher d'évoquer : Rolland relate l'anecdote sur Lénine refusant de céder à la beauté de l'*Appassionata* de Beethoven au nom de la dureté requise par la révolution¹⁵. Dans les années 1960, Fortini citera cette même anecdote pour insister sur la contradiction potentiellement tragique entre la vérité sous la forme de la belle apparence et les exigences de la politique révolutionnaire¹⁶. Mais ce que l'intellectuel italien vise en rappelant en 1964 cette anecdote est surtout le refus de tout compagnonnage de route en tant qu'administration *subjectivement* « hypocrite » de la division *objective* de la conscience des intellectuels. Assumer jusqu'au bout ce clivage signifie, pour l'auteur de *Verifica dei poteri*, rompre avec la logique tout entière de l'engagement communiste des intellectuels propre aux années 1920-1930 : après le stalinisme, la Guerre Froide et la pacification apparente du « dégel », « le retour au mandat et au

¹¹ Cf. *Cahiers du GRM VI, Les intellectuels dans la guerre civile européenne. Enjeux philosophiques d'une histoire à écrire*, dossier dirigé par Antoine Janvier et Gabor Tverdota, revues.org, plateforme gérée par le CLEO, <http://grm.revues.org/477>.

¹² P. Drieu la Rochelle, « Lettres aux surréalistes », in *Sur les écrivains*, Paris, Gallimard, 1982.

¹³ *Ibid.*, p. 47. Position d'autant plus significative que Drieu se considère lui-même comme un intellectuel nécessairement clivé et insincère : « On a affaire à deux concepts de l'engagement opposés : le premier désigne le positionnement de l'écrivain dans le spectre des partis politiques existants, il comprend l'acceptation éventuelle [...], des obligations qui y sont liées. Le deuxième par contre représente l'engagement à l'authenticité de sa propre écriture qui justement exclut l'engagement dans le premier sens. Toute sa vie, Drieu hésitera entre les deux notions » (Peter Burger, « De la nécessité de l'engagement surréaliste », in W. Asholt-H. T. Siepe, *Surréalisme et politique-Politique du Surréalisme*, Amsterdam, Rodopi, 2007, p. 64).

¹⁴ R. Rolland, « Lénine », in *Compagnons de route* (1936), Paris, Albin Michel, 1961, p. 236.

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁶ F. Fortini, « Aldilà del mandato sociale » (1964-1965), dans Id., *Verifica dei poteri*, Turin, Einaudi, 1989, p. 142.

statut que le mouvement ouvrier voulut assigner aux écrivains, d'abord en revendiquant une continuité avec l'époque des Lumières, ensuite par la constitution des Fronts Populaires antifascistes, est impossible et vain»¹⁷. Autrement dit, il s'agit de penser le rapport entre intellectuels et politique par-delà l'oscillation institutionnalisée entre soumission et réserve, obéissance et dissidence ; mais il s'agit surtout de mettre en question le privilège sur lequel se fonde cette oscillation, et qui permet aux intellectuels une prise de distance et un engagement, voire une complicité, qualitativement différents de ceux des militants « ordinaires » et des classes en lutte contre l'exploitation. Bref, il s'agit de faire un « bon usage » de la division subjective contre sa transformation en fausse conscience et en opérateur d'inégalité et de pouvoir.

Fortini exprime l'obsolescence de ce modèle d'engagement à travers la notion de « mandat ». Or ce terme est utilisé en 1910 par Charles Péguy, à qui Romain Rolland dédie le premier essai de *Compagnons de route* : « [La culture n'est plus défendue] que par des *individualités sans mandat*. Par de pauvres professeurs, je veux dire par des professeurs pauvres de collèges et de lycées. Et en dehors de l'Université [...] ; par des journalistes (car heureusement nous ne sommes pas les seuls), (et nous sommes de plus en plus nombreux tous les jours, et bientôt nous serons légion) »¹⁸. Péguy incarne un type d'intellectuel dont l'engagement rompt avec tout mandat politique et institutionnel – Université, partis politiques – et qui ne tire sa légitimité que d'une confrontation directe et totale avec le présent historique et existentiel de chacun. Ce n'est qu'à partir de cette exposition absolue de l'existence au temps historique qu'une action collective et une vie commune deviennent possible, par-delà toute adhésion à des structures politiques et sociales. Cette rupture vis-à-vis de toute position de privilège assignée au rôle de l'intellectuel annonce l'absence de mandat que Fortini théoriserait dans les années 1960, lorsqu'il prônera une confrontation entre la fonction intellectuelle et l'horizon des luttes sociales en rupture avec toute reconstitution d'un clergé ou d'une élite pédagogique-politique éclairée¹⁹. La « fin du mandat » signifie, dans les années 1960 comme au début du siècle, le refus d'un statut d'exception qui relèverait d'une légitimité supérieure attribuée aux « fonctionnaires de l'Esprit », autorisés à ce titre à ruser avec la politique et le pouvoir. Les intellectuels sont invités à reconnaître à la fois leur division immanente, et le fait que cette division ne donne accès à aucun statut privilégié, ni à aucune extra-territorialité particulière face aux contradictions de la société parce que cette division n'est *ni plus ni moins réelle que celle de n'importe qui*. Le dépassement des ambivalences propres au « compagnonnage de route » ne consiste ni dans l'adhésion « organique » à un projet politique ni dans l'autonomie pure et simple de l'Esprit et de la Culture : il consiste à renoncer à toute administration prudente de la scission et à rompre avec tout régime de double vérité en faveur du travail sur la vérité immanente à sa propre duplicité « objective ».

Tout ce parcours nous ramène finalement à Sartre, chez qui les problèmes du statut des intellectuels au XXe siècle se concentrent et s'expriment. La reconstruction de cette constellation historique devrait rendre possible une réappréciation du trajet de Sartre qui interrogerait la légitimité de l'identification habituelle du philosophe avec le paradigme du « compagnon de route ». Il y a des très bonnes raisons de croire que l'orientation globale des positions sartriennes à l'égard des intellectuels et de leur engagement a été plus proche de la dialectique proposée par Fortini que du compagnonnage de route. L'image de Sartre peine à sortir des clichés du « compagnon de route » et de l'« intellectuel générique » auxquels l'ont associée les postérités, paradoxalement solidaires, d'Aron et de Foucault. Faute de pouvoir approfondir ce point, il suffira de rappeler les formules du *Plaidoyer pour les intellectuels*, l'un des textes sartriens les plus cités et les moins lus : Sartre y

¹⁷ Franco Fortini, « Mandato degli scrittori e fine dell'antifascismo », in *Verifica dei poteri*, op. cit., p. 138. Pour une analyse de ces positions du point de vue de leur rapport à l'art et à la littérature, cf. « Editorial » in *Cahiers du GRM 5, Les temps et les formes*, dossier dirigé par A. Cavazzini, revues.org, plateforme d'édition gérée par le CLEO, <http://grm.revues.org/390>.

¹⁸ Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo* (1910), Paris, Gallimard, 1934, p. 202.

¹⁹ Sur l'évolution des positions de Fortini je renvoie à mon « Portrait de Franco Fortini », in *Faillies* n. 3, Paris, Nous, 2013.

insiste que l'intellectuel en voie de politisation ne peut « recevoir son mandat de personne », car, si sa recherche d'une universalité réelle l'oppose à son rôle d'instrument des rapports de pouvoir, sa position de privilégié l'exclut de toute adhésion immédiate aux classes exploitées²⁰ ; donc, « l'intellectuel est seul parce que nul ne l'a mandaté »²¹. Cette contradiction est certes singulière, mais, à travers elle, l'intellectuel peut retrouver moins son exceptionnalité traditionnelle que le *manque* et le clivage qui le font virtuellement le frère de tous les hommes qui luttent : « Car tout homme a ses fins propres qui lui sont sans cesse *volées* par le système [...]. Ainsi l'intellectuel, saisissant sa contradiction propre comme l'expression singulière des contradictions objectives, est solidaire de tout homme qui lutte pour lui-même et pour les autres contre ces contradictions »²². On peut facilement mesurer la distance entre cette formulation et celle de l'entretien de 1946 : Sartre et Fortini auront l'un comme l'autre parcouru le long trajet qui mène de la rupture individuelle d'avec sa classe au travail « sans mandat » sur les ambiguïtés et les contradictions inhérentes à son statut d'intellectuel petit-bourgeois, à la fois traître et rescapé de la culture bourgeoise européenne.

Il est très certainement difficile de suggérer un usage de ces trajets et de ces problématiques dans l'actualité. La bourgeoisie européenne a disparu avec sa culture, engloutie par le capitalisme avancé. Le « postmodernisme » – qui représente selon Fredric Jameson, la « logique culturelle » de ce type de capitalisme –, a généralisé la division des consciences, mais sous la forme de la « raison cynique » théorisée par Peter Sloterdijk : tout individu vivant dans les métropoles capitalistes contemporaines est affecté par une duplicité aussi intense que celle des anciens « intellectuels », et qui se manifeste comme adhésion et complicité vis-à-vis de pratiques et de structures sociales auxquelles on ne reconnaît plus aucune consistance. Non seulement la division se démocratise, mais aussi sa rationalisation par la mauvaise foi organisée qui caractérisait la pratique des « compagnons de route ». Le privilège de la « réserve critique dans la collaboration » se prolonge dans le triste privilège de ne pas être dupe de ce qu'on finit de toute façon par faire et dire. En outre, la subsomption du travail intellectuel par le capital transforme l'absence de mandat politique, qu'un Péguy érigeait en programme éthique, en absence de mandat social subie passivement, se manifestant comme précarisation et subalternité mondialisées. Cette subsomption n'empêche nullement la prolifération de nouveaux « clergés » qui croient pouvoir ruser avec la reproduction d'institutions de moins en moins susceptibles d'incorporer des fonctions intellectuelles authentiques, tandis que l'armée des « hommes de trop » ne cesse de grandir. Face à cette situation, une réflexion sur l'absence de mandat peut encore servir à quelque chose, à condition qu'elle ne se renverse aussitôt en théorie du mandat de l'absence. On peut souhaiter qu'elle débouche moins sur une forme quelconque de « compagnonnage de route » cynique ou de double vérité que sur un effort renouvelé pour que la vérité de tous les hommes qui luttent devienne *une*, et ce, bien qu'elle ne puisse se dire qu'avec les mots de l'erreur. Car nulle vérité ne saurait être énoncée que grâce aux mots qui appartiennent à sa situation, et toute situation est affectée par les divisions communes à la condition humaine. Une tâche importante d'une activité intellectuelle se sachant sans mandat et, de ce fait, elle-même divisée, pourrait consister en un travail d'analyse interminable qui mettrait en évidence dans chaque vérité sa coappartenance avec l'erreur, l'aliénation, la fausse conscience, tout en essayant de creuser leur écart et de produire des effets à partir de cette distance entre toute vérité et elle-même. Alors on pourrait espérer que vivre dans la division ressemble à autre chose qu'à du cynisme, et que le travail intellectuel préfigure l'affirmation « d'une liberté qui s'adresse à toutes les autres »²³.

²⁰ J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67. « Personne ne l'a mandaté [...]. La classe dominante [...] ne veut connaître de lui que le technicien du savoir et le petit fonctionnaire de la superstructure » (p. 44).

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 117.