



HAL
open science

Benda ou la distance engagée

Pascal Engel

► **To cite this version:**

Pascal Engel. Benda ou la distance engagée. *Romanic Review*, 2018, 109 (1-4), pp.193-219. hal-03663026

HAL Id: hal-03663026

<https://hal.science/hal-03663026v1>

Submitted on 9 May 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Pascal Engel

BENDA OU LA DISTANCE ENGAGÉE

Introduction

Dans l'histoire de l'engagement et du désengagement des intellectuels au vingtième siècle, Julien Benda occupe une place à la fois centrale et paradoxale, qui a pu conduire à sa progressive marginalisation. Centrale parce que sa *Trahison des clercs*, parue en 1927, a été l'un des essais les plus retentissants de la première moitié du siècle, qui a conduit, comme tous les livres importants, ses adversaires à se situer par rapport à lui¹. Paradoxale parce que son message semble contradictoire. Benda est célèbre pour avoir soutenu que ceux qu'il appelle « les clercs » ont renoncé à leur vocation de retrait du monde et de vénération des valeurs éternelles de vérité et de justice en cédant aux passions politiques et en prêchant le réalisme et le pragmatisme. Mais il l'est aussi pour avoir en apparence fait le contraire. Car après avoir commencé sa carrière littéraire comme dreyfusard et avoir été un ami de Péguy et des *Cahiers de la Quinzaine* puis s'être mis en retrait avec tous ceux qui pensaient que tout commence en mystique et finit en politique, il a pris place parmi les intellectuels antifascistes les plus engagés à gauche des années 1930, puis en devenant après-guerre compagnon de route du Parti communiste. Le message de Benda est encore plus brouillé quand on considère sa croisade contre l'esthétisme de son époque dans son premier livre à succès, *Belphégor* en 1918, dont les tons maurassiens lui valurent la sympathie de l'Action française, puis, à vingt ans de distance, contre la littérature « pure » incarnée par les surréalistes et Valéry, dans *La France byzantine* (1945), qui contribuèrent à le situer dans sa revendication du classicisme littéraire, au côté d'une certaine droite littéraire dont la NRF était la représentante attitrée, alors même qu'il incarnait aussi dans cette revue la gauche politique. Certes les années 1930 ont été le théâtre de bien des revirements chez les intellectuels, mais Benda semble le parangon de la contradiction : voilà un homme qu'on confondit dans les années 1920 avec les maurassiens, dans les années 1930 avec les socialistes, et dans les années 1940 et 1950 avec les communistes. On l'accusa lui-même de trahir la

1 Pour une liste, assez complète, des ouvrages de Benda, je me permets de renvoyer à mon livre, *Les Lois de l'esprit, Julien Benda ou la raison*, Paris, Ithaque, 2012.

cléricature dont il s'était voulu le héraut et d'être devenu, alors qu'il s'était toujours considéré comme un *senex puer*, tout simplement un adolescent gâteux et irresponsable. Pour la responsabilité de l'écrivain, on repassera, semblent nous dire les contemporains. Le jugement très dur que passa sur lui un critique littéraire des années 1950, Robert Champigny, semble avoir assez bien reflété l'idée des contemporains :

Que voulut être Julien Benda ? Un clerc, mais qui est un clerc ? Le savant, le spécialiste, voilà sans doute l'acception la plus normale du terme. Mais Benda était trop paresseux pour être cela. Quand il parlait des clercs, il lui arrivait de penser à certains philosophes. Mais il était trop impuissant pour être cela. Il n'a peut-être pas voulu, mais il a essayé d'être un esthète de l'intellect. Pour cela il vaut mieux, comme M. Teste, ne rien publier. Mais Benda était trop sûr de lui-même pour ne pas vouloir être lu, ou plus simplement être vu. En se choisissant comédien, il rata la cléricature. Et il rata jusqu' à son rôle quichottesque. Quand on s'affiche en champion de la logique, de l'intellectualité, de la raison, de la clarté, il vaut mieux ne pas être arbitraire, irrationnel et ignorant. Au sortir du lycée Benda devint vieillard et offrit, pendant un demi-siècle, sur la scène les lettres françaises, déjà riche en grotesques, le spectacle d'un adolescent gâteux.²

Benda semble encore plus difficile à saisir du point de vue de la sociologie des intellectuels et de la sociologie tout court. Issu d'une famille juive, républicaine et assimilée, de négociants aisés d'origine belge installés en France sous Louis-Philippe, il échoue à Polytechnique mais intègre Centrale, dont il démissionne « par haine du pratique », profitant d'un héritage pour mener une vie mi-studieuse mi-mondaine avant la guerre de 1914. Il incarne, à bien des égards, ce que l'on a appelé le franco-judaïsme. Il est de la même génération à peu près qu'Alfred Dreyfus, Bernard Lazare, Bergson, Durkheim, Proust, Halévy, Blum, ou André Spire, et il pourrait prendre place au sein de ceux que Pierre Birnbaum a appelés les « fous de la République³ ». Il les hait cependant, à des degrés divers : il traite Bergson de « juif alexandrin », refuse le « judaïsme larmoyant » des dreyfusards et n'a jamais souscrit au sionisme d'un

2 Review of *Julien Benda*, by R. J. Niess, *Modern Language Notes*, Vol. 72, No. 5, May 1957, p. 392–393.

3 Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République*, Paris, Fayard, 1992.

Spire. Louis-Albert Revah⁴ soutient qu'il refoule son judaïsme par quelque obscur processus freudien, mais son attitude ressemble souvent à cet égard à celle de Karl Kraus, qu'on a accusé aussi d'être un juif antisémite, et on l'a aussi comparé à Walter Rathenau⁵. C'est pourtant lui qui essuiera, peut-être plus que tout autre intellectuel juif, les insultes antisémites des intellectuels de droite des années 1930 qui ne pouvaient pas supporter ses chroniques de la *NRF* : Jouhandeau, Drieu, Brasillach, Céline, Rebatet, etc.⁶ Dans un contexte où l'on est en train de redécouvrir le passé politique d'un apôtre de l'effacement littéraire tel que Blanchot, il est peut-être intéressant de citer ce que ce dernier disait de Benda dans la feuille d'extrême droite de Maxence et Maulnier, *L'insurgé*, en 1937, au sujet de *La Jeunesse d'un clerc*, paru en 1936 :

M. Benda éprouve un plaisir profond, inépuisable, à éprouver les Juifs comme seuls les antisémites les plus intransigeants peuvent les imaginer. Visiblement M. Benda serait content de provoquer quelques pogroms dont, bien entendu, il serait exclu. Il n'est pas même sûr que dans la pensée qu'il a de se rendre odieux il ne poursuive pas le dessein d'attirer des ennuis à tout Israël et d'augmenter la violence des haines dont sa race pourrait pâtir. Ce sont là des songes voluptueux dans lesquels il trouve l'occasion d'oublier sa faiblesse de penser et son impuissance à créer. [. . .] La preuve, c'est que ce malheureux, après tant d'efforts pour paraître inhumain, desséché, « dégénéré », comme il dit lui-même, brûle ensuite de s'accorder quelques avantages plus sensibles.⁷

4 L.A. Revah, *Julien Benda, un misanthrope juif dans la France de Maurras*, Paris, Plon, 1991.

5 Daniel Azuélos, « Walther Rathenau und Julien Benda. Zwei Exponenten einer fortschrittlichen Kulturkritik », in Barbara Besslich/Oliver Agard (Hrsg.), *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich (1890–1933)* – (Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik 18), Francfort/Main, Berlin, Berne, Bruxelles, New York, Oxford, Vienne, Peter Lang 2016, p. 113–130. Dans son livre *Ni réaction ni révolution, les intellectuels juifs, la critique du progrès et le scrupule de l'histoire*, Paris, L'Harmattan, 2013, Julia David situe Benda comme un dissident du franco-judaïsme. Elle relève sa défense du transcendant comme l'esprit du progrès, mais montre aussi tout ce qui l'éloigne des thématiques juives classiques.

6 Cf. Antoine Compagnon, *Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 327–371.

7 Cité par David Uhrig, « Lévinas et Blanchot dans les années 30 : le contrepoint critique de la philosophie de Louis Lavelle », in Éric Hoppenot, Alain Milon (dir.),

Mais c'est le même Benda qui fut interdit de publication par la NRF en 1940, et qui dut se réfugier en zone Sud pendant toute la guerre, échappant à l'arrestation par la Milice seulement grâce à l'aide des communistes. Réparé à la Libération, il fut l'un des avocats les plus radicaux de l'épuration des écrivains, et se rapprocha des communistes, qui l'instrumentalisèrent comme compagnon de route. Lui que Nizan traitait naguère de chien de garde et d'incarnation de l'idéalisme bourgeois, s'en alla l'incarner improbablement auprès de Thorez et de Kanapa. Ce chantre d'un rationalisme désuet et cet adversaire des surréalistes autant que de Valéry et de Gide, qui se moquait encore d'Aragon en 1945, devint ensuite un des piliers des *Lettres françaises*. On ne sait pas en fait ce pour quoi on l'a le plus haï. Pour ses positions littéraires ? Pour ses positions politiques ? Pour ce que l'on considérait comme ses reniements et ses propres trahisons ? Il en était lui-même parfaitement conscient, et prenait manifestement plaisir à jouer le rôle du vieux chnoque ronchon et rasoïr, et à camper systématiquement à l'arrière-garde à une époque où tout le monde n'avait que l'avant-garde à la bouche⁸. Mais à la différence de ceux qui prirent après lui cette posture, comme Jean-François Revel, il n'eut pas la consolation de l'habit vert, que de toute façon il méprisait. Sa devise, qui était *etiam si omnes ego non*, aurait pu être aussi : « *Viel Feind', viel Ehr'*⁹ ».

Le résultat ne se fit pas attendre. Benda disparut à peu près complètement de la scène littéraire et intellectuelle durant toute la seconde moitié du vingtième siècle. De lui aujourd'hui il ne reste plus qu'un slogan retentissant, celui de la trahison des clercs, qu'on utilise à tout va sans savoir ce qu'il voulait dire¹⁰.

Le destin littéraire, philosophique et politique de Benda fut d'emblée, si l'on peut dire, mal engagé, un peu comme s'il avait été, à toutes les époques de sa carrière, en porte-à-faux. Il me semble au contraire que Benda est un penseur très cohérent, très engagé non pas au sens politique du terme, mais au sens intellectuel, le seul qui lui semblait valoir la peine. Son refus constant, argumenté, du bergsonisme, et sa défense d'un rationalisme sans nuances l'opposa à pratiquement à trois générations d'intellectuels français. Son néo-classicisme littéraire, qu'on confondit avec celui de Maurras, était en réalité bien plus

Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2008.

8 Cf. Régine Piétra, « Mais c'est Byzance ! Julien Benda ou l'éternelle arrière-garde », in W. Marx (éd.), *Les Arrières gardes au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2003, rééd. Quadrige, 2008. Étiemble prit des poses bendesques souvent ; voir *Mes Contrepoisons*, Paris, Gallimard, 1969. Jean François Revel réédita Benda dans sa collection « Libertés » ; voir aussi son hommage dans *Contre-censures*, Paris, Pauvert, 1966.

9 Azuelos, op. cit.

10 Exemple récent, Thierry Discepolo, *La Trahison des éditeurs*, Marseille, Agone, 2011.

proche de celui du Paulhan des *Fleurs de Tarbes*, dont il fut le mentor, et alla bien plus loin que ce dernier dans le sens de la défense de la raison en littérature. Et sa revendication de la posture de la vérité et de la démocratie libérale, loin de faire de lui une sorte d'attardé du dreyfusisme, place son héritage politique plutôt du côté de penseurs comme Ortega y Gasset, Norberto Bobbio, ou Walter Lippman.

Je voudrais essayer ici de présenter la conception de l'engagement et de la responsabilité intellectuelle de Benda, et de montrer qu'elle n'est peut-être pas aussi désuète qu'on le dit, en un temps où la figure de l'intellectuel généraliste qu'il a incarnée nous est devenue plus ou moins inintelligible, et où l'on nous explique que l'intellectuel ne peut être que spécifique, c'est-à-dire non universaliste - pour ne pas dire relativiste -, spécialisé, et plus soucieux de fustiger les pouvoirs que de fustiger l'erreur ou le sophisme¹¹.

Liberté et responsabilité

Bien que Benda soit un homme de lettres et un *Kulturkritiker*, et qu'il ait toujours refusé de s'auto-attribuer le titre de philosophe – dont de toutes façons personne parmi les philosophes professionnels ne daigna le gratifier – son œuvre est, dès ses origines, inspirée par les philosophes, et il a une théorie de l'engagement, c'est-à-dire une théorie de la liberté de la pensée et de l'action, qu'il a formulée à partir de sa lecture de Renouvier et de Ribot. On ne peut pas comprendre sa conception de la responsabilité des clercs si l'on ne la replace pas dans ce cadre.

Au premier il emprunte une conception néo-kantienne de la liberté comme autonomie et comme raison. Au second, une conception biologique et psychologique des passions. Les deux conceptions sont antagonistes. Ribot est un déterministe et un matérialiste. Renouvier est un néo-kantien, qui défend sur la question de la liberté humaine la position incompatibiliste – le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme. C'est ce que Renouvier appelle, à la suite de Kant, un « dilemme de la métaphysique pure », l'une des antinomies irréductibles de la raison. Benda dans *La Jeunesse d'un clerc* nous dit que Renouvier fut sa bible et qu'il ne put jamais considérer la philosophie comme autre chose qu'un ensemble d'oppositions insolubles¹². D'un côté, Benda défend à la suite de Renouvier l'idée que la liberté du vouloir est une croyance non

11 Il est assez surprenant qu'alors même qu'on constate avec satisfaction la disparition de ce type d'intellectuel, on ne cesse également de le regretter. Cf. par exemple E. Traverso, *Où sont passés les intellectuels ?*, Paris, Textuel, 2013.

12 Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc*, Paris, Gallimard 1937, rééd. 1969, p. 140 ; Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Alcan, 1901.

démonstrable et primitive, à laquelle on ne peut pas souscrire sur la base d'un argument rationnel. De l'autre, Benda pense, comme le Ribot de la *Psychologie des sentiments*¹³, que l'âme humaine est déterminée par des facteurs extérieurs à l'intelligence, par des passions qui ont une origine biologique¹⁴. La seconde tendance le conduira à défendre, dans *Mon Premier Testament* (1911), la thèse néo-spinoziste, néo-nietzschéenne et néo-parétienne selon laquelle « les idées sont adoptées non pas en tant qu'elles paraissent juste ou vraies, mais en tant qu'elles viennent à satisfaire le besoin qu'a le sujet pensant d'éprouver tel ou tel sentiment », et selon laquelle ce ne sont point les idées qui provoquent les sentiments, mais les sentiments qui provoquent les idées¹⁵. Benda appliqua cette thèse à l'Affaire Dreyfus et à la genèse de l'antisémitisme dès son premier livre *Dialogues à Byzance*, et qui inspirera encore son analyse de ce qu'il appellera dans *La Trahison des clercs* le « perfectionnement » des passions politiques et la manière dont les clercs s'approprient ces passions. La première tendance renouviérienne conduira Benda à définir toujours la liberté au sens classique – cartésien – comme la capacité à exercer son libre arbitre sur la base du jugement et comme le pouvoir des contraires – la capacité à pouvoir faire autrement¹⁶. Cette conception de la liberté est aux antipodes de celle de Bergson, le philosophe contre lequel Benda entra, depuis le début de sa carrière, le plus constamment en résistance. Dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson prétend défendre la réalité psychologique de la liberté mais il attaque explicitement la conception traditionnelle de la liberté comme pouvoir d'actualiser des possibles existant antérieurement dans la conscience, et dénonce cette « illusion de la possibilité ». La liberté n'est pas la possibilité d'envisager deux lignes d'action et de faire le contraire de l'action qu'on accomplit en fait, mais elle est une actualisation de virtualités dans la durée. Comme le dit un récent commentateur de Bergson : « Chez Bergson, la liberté n'est pas une liberté d'action, c'est une liberté d'expression au sens où un acte libre est d'abord un acte qui nous exprime, un acte par lequel s'expriment nos puissances de vie les plus profondes »¹⁷. Mais si la liberté est actualisation de puissances de vie qui existent déjà en nous et que nous ne faisons qu'exprimer,

13 Théodule Ribot, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896, rééd. L'Harmattan, 2005.

14 Ibid., p. 141.

15 *Mon Premier Testament* (1911), rééd. Paris, Gallimard, 1928, p. 22.

16 Dans sa préface au *Discours de la méthode* (Mulhouse, Bader-Dufour, 1948), Benda place clairement Descartes au sein de l'intellectualisme français, au moment même où Sartre traitait de la liberté cartésienne comme un choix existentiel, non fondé sur la raison.

17 David Lapoujade, *Puissances du temps*, Paris, Minuit, 2010. Cf. <http://jeanclmartin.blog.fr/2011/01/03/entre-james-et-bergson-david-lapoujade-10298204/>.

en quoi est-ce de la liberté ? S'il n'y a plus de place pour un choix entre des options possibles, on voit mal comment le libre arbitre peut encore exister. La position de Bergson peut se laisser décrire bien plus comme une forme de compatibilisme que comme une forme de libertarianisme. Sartre, comme on va le voir, s'en souviendra.

Comment, sur la base de prémisses philosophiques aussi classiques, Benda va-t-il aborder la question de la responsabilité des clercs, et en particulier des écrivains ? Notoirement, la définition de la notion de « clerc » que Benda a rendue célèbre est très plurivoque. Contrairement à ce que la majorité de ses lecteurs ont cru, le clerc selon Benda n'est pas celui qu'on a appelé, depuis l'affaire Dreyfus, un « intellectuel », terme que Benda n'emploie quasiment jamais. Ce n'est pas chez lui une catégorie sociologique, mais morale, désignant, par un emprunt à Taine, ce qu'il appelle « une race morale ». Benda nous dit dans *La Trahison* :

Je veux parler de cette classe d'hommes que j'appellerai les *clercs*, en désignant sous ce nom tous ceux dont l'activité, par essence, ne poursuit pas de fins pratiques, mais qui, demandant leur joie à l'exercice de l'art ou de la science ou de la spéculation métaphysique, bref à la possession d'un bien non temporel, disent en quelque manière : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». [. . .] Je rappelle que je regarde comme pouvant dire : « Mon royaume n'est pas de ce monde » tous ceux dont l'activité ne poursuit pas de fins pratiques : l'artiste, le métaphysicien, le savant *en tant qu'il trouve sa satisfaction dans l'exercice de la science, non dans ses résultats*.¹⁸

Cette définition négative recouvre en fait beaucoup de gens – du moine médiéval au savant type Troisième République, du professeur de l'Université Humboldtienne ou du chercheur de ce qu'on appelait alors la Caisse nationale de recherche scientifique – mais surtout c'est une définition bien plus normative que descriptive. Péguy décrivit une fois son amitié pour Benda, amitié à bien des égards surprenante, en disant que ce qui les rapprochait est « qu'aucun d'eux n'avait part aux accroissements des puissances temporelles »¹⁹. La plupart des lecteurs de Benda comprendront qu'il assimile le

18 Julien Benda, *La Trahison des clercs*, édition de 1946, Paris, Grasset 1970, p. 166.

19 Charles Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » [1914], in *Œuvres complètes*, t. IX : *Œuvres posthumes*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1924, p. 65 (voir : http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/critique/peguy_note-descartes).

clerc à un individu purement contemplatif, séparé du monde et refusant toute compromission avec le temporel, à manière, pour reprendre le titre d'un des livres de Benda, d'un régulier²⁰. Ils lui objecteront, comme Nizan, qu'il faut bien que ce clerc puisse nourrir son *otium* par une position de classe qui lui permette de ne pas travailler, et Benda revendiqua d'ailleurs cette position, refusant même au clerc le statut de fonctionnaire de l'État. La question est bien celle de savoir comment de tels réguliers peuvent prendre place « dans le siècle ». En première approximation, retenons seulement que le clerc selon Benda est un individu qui entre dans une certaine sorte de relation avec un univers « non pratique », « non temporel », et qui a une relation, pour employer la terminologie classique, *cognitive* avec cet univers. C'est quelqu'un qui connaît et non pas quelqu'un qui agit. Qui connaît quoi ? On a irrésistiblement envie de dire, quand on lit Benda : des essences, des Idées platoniciennes, des « valeurs éternelles ». Mais ce n'est pas le cas. Benda nous invite sans cesse à ne pas confondre les normes et les valeurs qui régissent le savoir, qui sont des « constantes de l'esprit humain »²¹ et les productions historiques du savoir. Le savant a pour but de connaître la nature, qui est contingente. Ce qui est important pour Benda est que cette connaissance soit, ou soit basée sur une forme de connaissance rationnelle, intellectuelle, et non pas sensible. Le clerc est celui dont l'activité est essentiellement cognitive, sans égard pour les conséquences pratiques.

À partir de là, comment définir la responsabilité du clerc ? Benda semble être le paradigme de ce que Weber appelle l'éthique de conviction par opposition à l'éthique de responsabilité. Mais cela n'interdit pas de considérer sa réponse à la question : à quelles conditions un sujet connaissant en général est-il libre et responsable ? En quoi une activité cognitive est-elle libre ou contrainte ? Plus généralement en quoi ceux dont le métier ou la vocation est de se consacrer à l'activité de connaissance – les savants, les enseignants, peut-être les artistes selon une certaine conception de l'art – peuvent-ils être libres ? La question se pose d'autant plus que la position de Benda semble paradoxale : d'un côté le clerc, s'il n'est qu'un serviteur des « valeurs éternelles » ne semble avoir que la liberté de les contempler, mais de l'autre s'il doit les porter dans le siècle, il lui faut être dégagé de ses liens avec toute institution et tout ordre supérieur²².

20 Julien Benda, *Un régulier dans le siècle*, Paris, Gallimard, 1938, rééd. 1969, in *La Jeunesse d'un clerc*.

21 Id., *De quelques constantes de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1948.

22 C'est le paradoxe que notait Roger Caillois dans son compte rendu de *La Trahison* : les valeurs du clerc ne peuvent être désintéressées que si elles ne font pas l'objet seulement d'une contemplation pure et « justifient d'une portée effective qui détermine quelque engagement de la personne » (« Sociologie du clerc », *NRF*, août 1939, n° 311, p. 66, repris in *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974).

La conception renouvrierienne de Benda dans le domaine cognitif est aux antipodes de celle de James et du pragmatisme philosophique. James parle d'une « volonté de croire » et considère – tout comme Bergson – que toute connaissance doit, d'une manière ou d'une autre, aboutir à l'action et être contrôlée par l'action. Benda, comme la plupart des rationalistes, tient au contraire la croyance comme essentiellement passive. L'un des *leitmotive* de sa critique de Bergson porte précisément sur le pragmatisme que ce dernier partage avec James, qui fait de la connaissance une forme d'action et assimile la vérité au succès de nos actions. Il est donc clairement un passiviste quant à la croyance et la connaissance, et voit dans la philosophie de Bergson une tentative pour mettre de la liberté d'action là où il n'y en a pas. Il s'ensuit que pour lui le savant n'est pas, en tant que savant et sujet connaissant, libre, ce qui ne veut pas dire qu'il soit entièrement passif. La responsabilité du savant n'est pas dans le fait de connaître. Mais la question de la valeur de la connaissance est différente de celle de savoir si l'on est libre de savoir ou pas. Contre Comte, Mach et les positivistes, et à l'instar de Renouvier, Benda refuse l'idée qu'on doit connaître pour prévoir et agir. Il tient la connaissance comme une fin en soi, une valeur intrinsèque. La vérité et la connaissance sont des valeurs « cléricales » parce qu'elles sont « désintéressées », c'est-à-dire ne sont au service d'aucune autre fin qu'elles-mêmes. Ce sont des valeurs intrinsèques, au sens que donnent à la même époque à cette notion Brentano, Scheler et Moore, que Benda ne connaissait pas, mais dont il retrouve les intuitions (il sera d'ailleurs considéré par les membres du groupe de Bloomsbury comme l'un de leurs inspireurs au même titre que Moore)²³. Le fait qu'elles soient des valeurs implique qu'on doit les respecter et s'efforcer de les suivre. Si le savant, et le clerc en général, ne sont pas responsables de leurs connaissances, ils sont néanmoins responsables du respect qu'ils portent aux valeurs de la connaissance. C'est en cela qu'on peut les blâmer ou les louer. C'est essentiellement le mépris de certains intellectuels pour les valeurs de la connaissance qui en fait aux yeux de Benda des « traîtres ».

23 Voir Brentano, *L'Origine de notre connaissance morale* [1889], Paris, Gallimard, 2003. Les vues de Brentano en éthique ont souvent été rapprochées de celles de G.E. Moore, qui était l'un des inspireurs du groupe de Bloomsbury. Quand parut *La Trahison des clercs* en 1927, Leonard Woolf lui consacra un article, « Just for the Riband to Stick in Their Coats », *The Nation and the Athenaeum*, Vol. XLIV, No. 13, December 29, 1928. Cf. aussi les essais que T.S. Eliot consacra à Benda, notamment « The idealism of Julien Benda », *Cambridge Review*, 49, 6 June 1928, p. 486–487. Virginia Woolf, dans ses *Essays*, Stuart N. Clarke ed, vol. V: 1929–1932, London, Hogarth Press, 2011, et sa correspondance, montre qu'elle lisait Benda. Il y a des analogies entre le platonisme moral et le culte de l'idéal du groupe de Bloomsbury et le culte de l'esprit qui sévissait chez les intellectuels français de la même époque. Cf. ci-dessous note 32.

Comment, finalement, envisager la responsabilité qui incombe à l'artiste, puisqu'il est défini lui aussi par Benda comme un clerc (et que Benda inclut parmi les valeurs cléricales les valeurs esthétiques) ? Et parmi les artistes, la responsabilité qui incombe à l'écrivain ? Ici Benda est très clair. Il associe à la conception de l'art qu'il appelle « belphégorienne » la thèse selon laquelle l'artiste et l'écrivain sont entièrement libres de produire des formes, et ne sont responsables que d'eux-mêmes et de leur propre sensibilité. Dans *La France Byzantine*, il vise régulièrement la conception gidienne de la « disponibilité » et il dit notamment, citant un passage du *Système des Beaux-Arts* d'Alain : « Un dogme de l'esthétique moderne . . . veut que la pensée de l'artiste ne ressortisse qu'à soi et tienne pour inférieure les éléments qui ne viennent pas d'elle-même. » Une telle doctrine, nous dit-il, est dirigée contre l'intelligence, les éléments de la pensée de l'artiste qui ne relèvent pas de lui, comprenant certaines formes fondamentales de l'entendement héritées par l'individu et communes à toute l'espèce sans lesquelles la pensée est impossible. Il voit la marque du romantisme, du devoir fait à l'écrivain d'être original et d'avoir le culte du nouveau, le refus d'avoir un autre langage que le sien propre. Pour Benda au contraire – comme pour Paulhan – la littérature doit respecter le sens commun. Elle ne doit pas s'opposer à l'intellect et elle est, elle aussi, une forme de connaissance, qui vise la vérité au sens le plus banal du terme. En cela l'écrivain est, tout comme le savant, contraint par le réel. C'est pourquoi Benda refuse la « littérature pure » ou ce qu'il appelle le « littératurisme », qui n'a le culte que de la forme et qui fait de l'écrivain un être exceptionnel, soumis à sa seule règle. Cela ne signifie pas que Benda ne reconnaisse pas que la création artistique soit produite par un libre jeu des facultés et qu'elle ne soit pas « libre », mais il refuse l'esthétique romantique et post-mallarméenne qu'il voit triompher partout, particulièrement chez Valéry, qui est sa bête noire littéraire au même titre que Bergson est sa bête noire philosophique. En bref, le belphégorisme ou le byzantinisme sont des formes d'esthétisme, qui rejettent tout « étiage moral » dans l'art et dans la littérature, et qui font des écrivains des enfants, et pire, des caniches des dames de salon. Comme son amie Catherine Pozzi, il haïssait Anna de Noailles et Colette²⁴.

Benda n'ignore pas que des écrivains comme Valéry revendiquaient, contre leurs confrères qui se mêlaient des affaires publiques (Valéry ne manqua pas de s'opposer à ceux qui avaient choisi le camp de Dreyfus) le droit à une autre forme d'engagement, envers l'art et la pensée pure, indépendamment de tout appel à des idéaux moraux ou politiques. Mais il rend très clair que cet engagement n'est ni la vraie vocation de la littérature, ni conforme à l'idée qu'il se fait de la responsabilité de l'écrivain : « « Jamais Hugo, Lamartine ou Vigny,

24 Catherine Pozzi, *Journal*, Paris, Ramsay, p. 42, rééd. Éditions Claire Paulhan, 1997.

pour ne rien dire des grands classiques, n'ont envisagé un problème littéraire indépendamment de toute préoccupation morale ou philosophique »²⁵.

Responsabilité et engagement

On pourrait pourtant penser que Benda n'aurait pas été très loin de Valéry. Il semble de prime abord que la thèse de *La Trahison des clercs* soit celle du désengagement hautain des clercs de la politique au service du culte exclusif de l'esprit, et non pas de leur engagement dans la vie publique. Certes Benda se réclame, dès ses débuts littéraires, de l'Affaire Dreyfus et du combat pour la révision du procès. Dans *La Jeunesse d'un clerc* il nous dit qu'il voit dans l'Affaire Dreyfus « le palladium de l'histoire », et aurait aimé qu'il y eût « une affaire Dreyfus permanente ». Mais il y fut lui-même peu actif, mis à part ses articles parus dans la *Revue blanche*, les *Dialogues à Byzance*, jusqu'aux années 1930 c'est-à-dire jusqu'à plus de 60 ans, ses activités politiques furent peu nombreuses. La plus conséquente fut sa défense du *Union sacrée* dans *Le Figaro*, qu'il réunit en 1925 sous le titre *Billets de Sirius*, pour faire pendant au livre de Romain Rolland *Au-dessus de la mêlée*, qui défendait le pacifisme intégral. L'ironie est que le message de *La Trahison des clercs* semble en fait a priori plus proche de celui de Romain Rolland, le pacifisme en moins. Presque tout le monde, à droite comme à gauche, comprit qu'il prônait l'abstinence et le retrait du politique, posture plus fréquente à droite qu'à gauche. Tony Judt dans *The Burden of Responsibility* fait de *La Trahison des clercs* la critique la plus célèbre de l'engagement intellectuel, accusant Benda de duplicité ou de naïveté au regard de ses activités politiques ultérieures²⁶.

Si l'on attribue cette thèse du refus de l'engagement à Benda, et si l'on suppose qu'elle fut la sienne dès ses débuts, on ne comprend pas pourquoi il est supposé incarner une des exemplaires les plus purs de ce que Gisèle Sapiro a appelé « l'intellectuel critique universaliste »²⁷, et pourquoi il a été, pendant les années 1930, le porte-parole de l'engagement de gauche au sein de la NRF. En réalité, la thèse de Benda n'est nullement celle du non engagement ou du retrait du politique, comme il l'explique dans *La Fin de l'éternel* :

Le clerc ne manque nullement à sa fonction en paraissant sur la place publique, s'il y paraît pour y prêcher la religion du juste et du

25 Julien Benda, *La France Byzantine*, Paris, Gallimard, 1945, p. 171.

26 Tony Judt, *The Burden of Responsibility*, Chicago, Chicago University Press, 1998, tr. fr. *La Responsabilité des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

27 Gisèle Sapiro, « Modèles d'intervention politique des intellectuels, le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2009/1-2, n° 176-177, p. 15 sq.

vrai et s'il les prêche ouvertement comme des valeurs non pratiques, j'entends dénuées de toute attention aux intérêts de l'égoïsme, soit de la nation, soit de la classe, en d'autres termes s'il y paraît c'est pour protester au nom d'un idéal, contre les passions réalistes qui sont la substance de la vie politique.²⁸

Dans un article de 1935, « Le clerc et le politique »²⁹, il explique qu'il ne manque pas à l'éternité qu'il exige du clerc en signant des manifestes et en défendant l'idéal de gauche. Il distingue deux composantes de la responsabilité politique de l'écrivain :

- (i) l'attitude de l'écrivain en face des *faits* politiques, qui doit être critique et inspirée uniquement par le souci de la vérité. C'est celle à laquelle Barrès a manqué honteusement pendant l'affaire Dreyfus et qu'Anatole France a prise avec dignité (et bien que Benda ne le dise pas ici, c'est ce qu'il reproche à Gide, qui ne s'engagea que du bout des lèvres, et surtout à Valéry, qui était antidreyfusard)
- (ii) son attitude face à des *doctrines* politiques, des mystiques politiques. Ici nulle nécessité de respecter la vérité, car une mystique n'a pas à être vraie, mais seulement morale. Et Benda distingue alors nettement l'esprit de parti « moral », qu'il accepte, de l'esprit de parti *politique*, qu'il refuse. Il nous dit aussi qu'il ne faut pas confondre l'*idéal* de gauche et la *pratique* de gauche, ou de la politique de gauche.

On retrouve dans la seconde attitude la position renouvrierienne de la liberté comme foi morale. Le clerc selon Benda est donc tout sauf un homme enfermé dans sa cellule ou sa tour d'ivoire, même s'il arrive souvent à Benda d'employer la rhétorique du monachisme. Pendant toutes les années 1930, il ne cesse de signer des manifestes, il témoigne, il publie des articles, il assiste à des procès et participe à des actions militantes³⁰. Benda sera un journaliste prolifique jusqu'à la fin de sa vie (c'était en fait son gagne-pain). Certains de ses livres, comme *Billets de Sirius* (1918) ou *Supplément à de l'esprit de faction de Saint Evremont* (1929), ou *L'Esquisse d'une histoire des français dans leur volonté d'être une nation* (1932), pamphlet contre la droite maurassienne

28 Julien Benda, *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1929, rééd. 1977 (avec préface d'Étiemble), p. 72.

29 Repris dans *Précision*, Paris, Gallimard, 1937, deuxième éd. 1964, p. 23–29.

30 Il est au Congrès des intellectuels de la Mutualité en 1935, il visite les camps de réfugiés espagnols en 1936, signe quantité de pétitions, participe à des manifestations, ce qui ne manque pas de faire de lui l'une des cibles les plus constantes de l'extrême droite.

(mais qui n'a rien perdu de son actualité quand on pense à la détestation où le tient Mona Ozouf)³¹ ou même sa *Grande épreuve des démocraties* (1940), sont des ouvrages de combat directement dirigés vers un effet politique.

Mais il nous explique néanmoins que le clerc doit prêcher la justice et la vérité sans se préoccuper des conséquences³². Dans la préface de l'édition de 1946 de *La Trahison des clercs* il dira :

Le clerc trahissait honteusement son devoir quand, à l'heure des fascismes triomphants, il acceptait l'injuste parce qu'il était « un fait » ; mieux, se faisait le caudataire des philosophies les plus méprisantes de toute idéalité et le proclamait juste parce qu'il incarnait ce qu'était dans cet instant « la volonté de l'histoire ». La loi du clerc est, quand l'univers entier s'agenouille devant l'injuste devenu maître du monde, de rester debout et de lui opposer la conscience humaine. Les images qu'on vénère dans son institution sont celles de Caton devant César et du vicaire du Christ devant Napoléon.³³

Ici, il ne semble y avoir rien qui diffère de la position de l'intellectuel républicain classique, à la Zola, à la Lucien Herr, à la Victor Basch ou à la Marc Bloch, même si Benda fut certainement bien moins militant et moins efficace que ceux-là. Il n'y a rien non plus qui diffère beaucoup de la position de Gide quand ce dernier publie *Voyage au Congo* où il dénonce les méfaits du colonialisme, ou son *Retour d'URSS* quand il dénonce ceux du communisme.

Une question subsiste, qu'on ne peut manquer de soulever quand on considère la trame de ses engagements politiques. Quand il prend parti pour l'Union sacrée en 1914, il se retrouve politiquement sur le même bord que ses adversaires Barrès et Maurras, et quand il défend les valeurs classiques en littérature il flirte avec les Rivière, Schlumberger ou Chardonne qui ne l'aimaient guère. Quand il critique le pacifisme de Romain Rolland, puis dans les années 1930, celui d'Alain et de ses disciples, comme Simone Weil et Georges Canguilhem, et quand il s'oppose à Munich en 1938 et au pacte germano-soviétique

31 Mona Ozouf, dans *Composition française*, Paris, Gallimard, 2009, p. 6, rejette la définition de la France par Benda : « revanche de l'abstrait sur le concret ». La position de Benda dans ce livre et ailleurs pourrait passer dans la terminologie contemporaine comme « souverainiste ». Mais c'est aussi oublier qu'il écrivit en 1933 son *Discours à la nation européenne*, et en 1948 un livre *Deux Croisades pour la paix, juridique et sentimentale*, Bruxelles, Éditions du Temple, qui défendent une forme d'universalisme et d'antinationalisme.

32 Julien Benda, *Précision*, op. cit., p. 28.

33 Id., *La Trahison des clercs*, op. cit., p. 114.

en 1939, Benda se retrouve souvent sur des bords opposés à ceux des tenants de la mystique de gauche qu'il révère lui-même. Quand il refuse de signer un manifeste en faveur des prisonniers politiques espagnols parce que celui-ci était rédigé au nom de l'« humanité », il choque les partisans des républicains et se voit soupçonner de suivre les stalinien³⁴. Enfin, quand, après la guerre, il rejoint les communistes et va jusqu'à approuver le procès Rajk, ne fait-il pas le grand écart entre son culte des valeurs éternelles et sa politique concrète ? Comment peut-il à la fois s'opposer doctrinalement au communisme et l'accepter dans la pratique ? Comme on l'a souvent remarqué, il ne semble pas y avoir une grande cohérence entre ses idéaux et ses actions. Tony Judt, dans *Un passé imparfait* accuse Benda d'avoir changé le sens du terme de « trahison » après la guerre quand il rejoint les communistes³⁵. En 1930, nous dit-il, la trahison consistait à céder aux passions politiques en se détournant des valeurs éternelles de justice et de vérité. Après 1945, la trahison devient, toujours selon Judt, le fait de suivre les commandements de sa conscience au prix de cesser de suivre ses alliés politiques. Judt nous dit aussi, dans *The Burden of Responsibility* que :

une fois que *justice, vérité et droits* furent victimes d'une définition idéologique pendant les années 1930, la distinction de Benda entre le point de vu dépassionné du clerc non traître et le point de vue passionné du clerc traître perdit son sens et en perdant tout point de vue détaché, comme le montre l'émergence de Benda comme compagnon de route du PC, accusant ses adversaires sur les mêmes bases que celles qu'il avait jadis utilisées contre le « relativisme » de Maurras.³⁶

Rien n'est à mon avis plus faux que ce jugement de Judt. Benda n'a jamais, des années 1920 aux années 1940, changé de position. Son accord avec les communistes porte exclusivement sur la politique, et peut varier d'une époque à une autre. Il n'implique aucune acceptation de la doctrine du matérialisme dialectique et aucun renoncement à sa conception libérale de la démocratie³⁷.

34 Cf. *Cahiers du Sud*, 191, 1939, p. 379–392, repr. in *Agone*, 23, 2000, p. 193–204.

35 Tony Judt, *Past Imperfect*, Berkeley, University of California Press, 1992, tr. fr. *Un passé imparfait, les intellectuels en France 1944–1956*, Paris, Fayard, 1992.

36 Id., *The Burden of Responsibility*, op. cit.

37 Il faudrait faire une place à part à un livre de Benda qui eut un certain retentissement pendant la guerre, et qui est peut-être son livre le plus « engagé », une sorte de Manuel du démocrate à la manière du *Manuel du Républicain et du citoyen* de Renouvier : *La Grande Épreuve des démocraties. Essai sur les principes démocratiques : leur nature, leur histoire, leur valeur philosophique*. Écrit en 1940, il ne parut qu'en

Il ne cessera de dénoncer le pragmatisme des marxistes, y compris quand fut leur compagnon de route. Il n'accuse jamais ses confrères intellectuels de trahir *politiquement* et il ne brandit jamais les idéaux de justice et de vérité au nom du communisme. Judt a raison de dire que les marxistes – et parmi eux Benda eut affaire notamment à Nizan et à Guéhenno³⁸ – considéraient comme des idéaux creux ceux de la cléricature à la Benda. Mais il ne les abandonna jamais et ne se réclama jamais d'eux dans ses positions politiques, à une exception, de taille : son acceptation en 1947 du procès Rajk, qui le conduit à comparer, dans un article célèbre, Rajk à Esterhazy, en même temps qu'à admettre qu'il fallait condamner Rajk pour défendre le régime hongrois contre l'attaque que mènent contre lui les adversaires de l'URSS. Là, réellement Benda franchit la ligne qu'il ne voulait pas franchir : au nom de la vérité incarnée dans le temps comme à l'époque de Dreyfus, il demande la condamnation de Rajk, mais il la demande aussi au nom des finalités purement politiques. Judt nous dit encore, au sujet de cette affaire, que Benda était gâteux et déphasé. Il ne manqua pourtant pas de conscience. Il se rendit à Budapest, alors qu'il avait 80 ans, et interrogea les intellectuels non communistes hongrois. Il rencontra György Faludy, qui le raconte dans ses mémoires, et à Paris François Fetjő³⁹. Mais il refusa de prendre en compte leurs arguments et de se départir de la ligne du Parti.

La thèse de Benda le conduit à séparer radicalement le plan des valeurs « éternelles » et celui de la pratique. Il prétend même justifier en son nom un droit de non intervention. Ce qu'il refuse est le mélange des genres : le fait d'invoquer, pour Dreyfus, un « faux patriotique », comme Barrès, est une trahison des clercs parce que la notion de vérité n'a pas de place dans la sphère politique :

La condamnation de Dreyfus est parfaitement injuste, mais pour des raisons d'ordre social, je la maintiens. Dès l'instant que vous ne soutenez plus que deux et deux font cinq et respectez les lois de l'esprit, je rentre dans ma cellule. Nécessités de l'ordre social,

1944 aux États-Unis, puis fut republié à la Libération. C'est une des défenses les plus conséquentes de la social-démocratie. Il ne contient pas un gramme de marxisme.

38 Sur les polémiques avec Nizan, je me permets de renvoyer à *Les Lois de l'esprit*, op. cit., p. 199–201. Sur Guéhenno, voir de celui-ci « Lettre ouverte à M. Julien Benda », *Europe*, 15 février 1930, p. 268 : « Trois ans sont passés. [. . .] et l'on est un peu déçu. Vous ne faites plus que la petite guerre. [. . .]. Aux vrais combats de la terre vous ne vous intéressez pas ».

39 Georgy Faludy, *My Happy Days in Hell*, New-York, Kiado, 2002 (<http://philosemitismeblog.blogspot.fr/2012/05/george-faludy-decrit-laveuglement-de>.html).

conditions vitales d'une nation, c'est là des choses que vous savez et qui ne me regardent pas. Je n'empêche point les États de pratiquer le mensonge, s'ils le croient nécessaire ; je les empêche seulement de dire qu'il est la vérité.⁴⁰

De même il loue Socrate de s'être conformé à l'ordre politique athénien en buvant la cigüe, le Christ en rendant à César ce qui est à César. En ce sens il a bien une politique du désengagement. Mais il ne s'agit pas du désengagement politique, mais plutôt d'une thèse de séparation des valeurs spirituelles par rapport au monde et au temporel, quasiment chrétienne : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Benda soutient en fait qu'il y a une parfaite indifférence du monde des valeurs par rapport au monde réel, mais que cela n'interdit pas – au contraire cela les oblige – aux intellectuels de s'élever dans la cité au nom de ces valeurs transcendantes. C'est donc tout le contraire d'un indifférentisme sceptique ou d'un neutralisme du genre de celui que prônaient à l'époque des auteurs comme Morand. Benda en a en fait une théorie assez élaborée des valeurs⁴¹. Comme Thibaudet avait objecté à *La Trahison des clercs* que l'on ne voyait pas au nom de quel idéal il parlait, les clercs de Benda « trahissant comme marchent les chœurs d'opéra », Benda entreprit d'écrire une justification quasi théologique de ses positions dans *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde* (1932). Il y propose une métaphysique qui rappelle tantôt celle de Spinoza, tantôt celle de la vision en Dieu selon Malebranche, tantôt celle de l'émergentiste britannique Samuel Alexander, selon laquelle Dieu s'identifie à un infini indéterminé, qui se réalise dans le monde phénoménal. Le monde phénoménal cherche à revenir au Dieu indéterminé dont il est issu, mais il y a deux manières de le faire : soit revenir à Dieu en accomplissant les volontés humaines, qui sont finies, soit revenir à Dieu en épousant l'infini et les valeurs éternelles. Seule la seconde volonté peut accomplir le vrai retour du monde à Dieu. Elle est une volonté de détachement du monde.

La trahison des clercs est que certains d'entre eux, et non des pires, placent l'idéal, non plus au-dessus de l'humanité, mais dans l'humanité même, non plus dans la perfection à atteindre, mais dans l'effort pour en approcher, non plus dans l'éternité divine, mais dans l'inquiétude humaine ; c'est que, pour eux, l'idéal n'est pas

40 Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc*, op. cit., p. 116 ; *Appositions*, Paris Gallimard 1930, p. 56.

41 Je me permets de renvoyer à mon exposé dans *Les Lois de l'esprit*, op. cit., ch. 3 et 4.

une chose fixe et transcendante aux réalités, lesquelles ont à se modeler sur lui ; il est déterminé par les réalités et variable avec elles.⁴²

C'est au nom de cet idéal supra humain que Benda s'opposera à toute forme d'humanisme :

Cet impérialisme de l'espèce est bien, au fond, ce que prêchent les grands recteurs de la conscience moderne ; c'est l'homme, ce n'est pas la nation ou la classe, que Nietzsche, Sorel, Bergson exaltent dans son génie à se rendre maître de la terre ; c'est l'humanité, et non telle fraction d'elle, qu'Auguste Comte invite à s'enfoncer dans la conscience de soi et à se prendre enfin pour objet de sa religion. On peut penser parfois qu'un tel mouvement s'affirmera de plus en plus et que c'est par cette voie que s'éteindront les guerres interhumaines. On arrivera ainsi à une « fraternité universelle », mais qui, loin d'être l'abolition de l'esprit de nation avec ses appétits et ses orgueils, en sera au contraire la forme suprême, la nation s'appelant l'Homme et l'ennemi s'appelant Dieu.⁴³

C'est pourquoi Benda refusera d'intervenir dans les débats publics au nom de l'humanisme. Sa vision malebranchiste est aux antipodes de celle des intellectuels « humanistes » de son époque, comme Rolland, Duhamel, Romain, mais aussi de gens comme Mounier ou Remy de Gourmont⁴⁴, et plus tard Sartre et Camus. Elle pourrait plaire à certains intellectuels catholiques qui comme Maritain, Gabriel Marcel, ou Emmanuel Mounier se réclamèrent d'un humanisme chrétien. Mais son platonisme les rebuta toujours, et ils se récrièrent immédiatement à l'énoncé de sa théologie.

Le plus ironique est que l'on a compris son message à l'envers. La très célèbre page finale de *La Trahison des clercs* a été totalement mécomprise et considérée comme une apologie de l'« humanisme » communiste. Je la rappelle :

Et dès lors, unifiée en une immense armée, en une immense usine, ne connaissant plus que des disciplines, des inventions, flétrissant toute activité libre et désintéressée, revenue à placer le bien au-delà

42 Julien Benda, *Un régulier dans le siècle*, op. cit., p. 277.

43 Id., *La Trahison des clercs*, op. cit., p. 295.

44 Benda était aux antipodes des « personnalistes » comme Mounier, en qui il voyait des bergsoniens. Cf. Loubet del Bayle, *Les Anticonformistes des années 1930*, Paris, Seuil, 1969.

du monde réel et n'ayant plus pour dieu qu'elle-même et ses vœux, l'humanité atteindra de grandes choses, je veux dire à une mainmise vraiment grandiose sur la matière qui l'environne, à une conscience vraiment joyeuse de sa puissance et de sa grandeur. Et l'histoire sourira de penser que Socrate et Jésus Christ sont morts pour cette espèce.⁴⁵

Le comble du ridicule sera atteint par Daniel Lindenberg, qui l'a comprise comme une apologie du stalinisme et du totalitarisme⁴⁶.

Benda entre Gide et Sartre

L'apologie – ambiguë, comme on l'a vu puisque qu'il ne se réclame ni de l'engagement politique ni du retrait monacal du politique – du désengagement par Benda aurait dû le rapprocher d'écrivains comme Valéry, qui partageait en apparence avec lui le même culte de l'esprit et de l'intellect⁴⁷, ou comme Gide qui partageait avec lui son classicisme et un certain nombre d'engagements politiques, dont le rapprochement avec les communistes qui le conduisit à participer avec Benda au congrès des intellectuels pour la culture organisé par Jean Richard Bloch en 1935, où Benda livra, à la consternation de Guéhenno, de Nizan et de tous les communistes, un discours violemment individualiste

45 Julien Benda, *La Trahison des clercs*, op. cit., p. 295.

46 Daniel Lindenberg, *Les Années souterraines, 1937–47*, Paris, La Découverte, 1990, p. 18, cf. Pascal Engel, *Les Lois de l'esprit*, op. cit., p. 268. (Note : malgré son erreur sur Benda, le livre de Lindenberg est une très bonne analyse de l'époque, et il faut rendre hommage à son auteur, récemment disparu).

47 Voir pour un parallèle Benda-Valéry Paola Cattani, *Le Règne de l'Esprit. Littérature et engagement au début du XX^e siècle*, Firenze, Olschki 2013, en particulier p. 144 sq. Elle retrace les origines de la notion de « règne de l'esprit » chez Rolland, Suarès et Valéry, et la rapproche de la notion de « valeurs désintéressées » chez Benda, mais elle montre aussi comment Benda s'en distingue, essentiellement parce qu'il est, à la différence de ces derniers, un rationaliste universaliste. En fait Benda, même s'il adopte souvent dans les années 1930 un vocabulaire proche de celui du Valéry de *La Crise de l'esprit* (1919), développe ses thèmes propres bien avant. Le thème du clerc apparaît chez lui dès son *Dialogue d'Éleuthère (Cahiers de la Quinzaine*, 1911, rééd. Émile Paul, 1920), puis dans son roman *L'Ordination*. Bien des auteurs à l'époque, de Maurras à Maritain en passant par Valéry, Suarès, Mounier et Benda, se réclamèrent de « l'esprit ». Mais ni la partition ni l'exécution n'étaient les mêmes. P. Cattani montre l'ubiquité de ce thème de 1918 à la fin des années 1930, et les grandes différences entre ses variantes.

et opposé à la littérature prolétarienne et à l'humanisme communiste⁴⁸. Mais Benda reproche à Valéry, outre sa position pendant l'affaire Dreyfus et son pétainisme, son pseudo-intellectualisme, son hermétisme, son culte d'une littérature autoréférentielle et alexandrine. Pour lui l'intellectualisme en littérature ne peut s'accommoder d'une conception de l'esprit selon laquelle l'esprit s'oppose à la pensée, et selon laquelle « il n'y a d'universel que ce qui est assez grossier pour l'être ». Quant à Gide, Benda, malgré le fait qu'il se soit retrouvé partager avec lui à une certaine époque ses sympathies pour le communisme, il le tient comme le parangon de la « crise de l'affirmation » qu'il voit au cœur des conceptions de ses contemporains. Celui qui lui est le plus proche, Paulhan, qui l'a accueilli à la NRF et a défendu son œuvre pendant près de vingt ans, et l'a presque considéré comme son mentor philosophique, n'échappera pas plus aux attaques de Benda. Alors même que l'esthétique de *Les Fleurs de Tarbes* semblait devoir à Benda plus qu'à n'importe qui, Benda la condamne, y voyant, nous dit-il, la méthode de Taine et de Ribot, mais *incognito*, et se choquant de ce qu'un critique, Maurice Blanchot, y voie un crypto-mallarméisme, éloignant d'autant plus Paulhan de la méthode du sens commun dont il se revendique seulement en apparence⁴⁹.

Benda fait deux reproches essentiels aux tenants de la conception de la littérature pure qu'il dénonce depuis *Belphégor* et contre lesquels il renouvelle sa charge en 1945. Le premier est de souscrire à une vision de la littérature qui *déresponsabilise* l'écrivain pénalement *parce qu'il est écrivain*. Parce que l'écrivain est écrivain, et parce qu'il ne peut être jugé que comme écrivain, il n'est pas condamnable s'il commet des délits. Cette position aligne la morale sur l'esthétique. Il la condamnait déjà chez Barrès. Il condamnera, au moment de l'épuration, des écrivains comme Béraud, Rebatet, Brasillach et Maurras. Paulhan à la même époque, alors qu'il avait participé au CNE, tourne casaque et refuse de condamner Brasillach et les autres pour leurs seuls écrits. Comme Sartre, Camus, Beauvoir et les communistes, Benda considère les paroles, dans le contexte, comme des actes. Il identifie la conception « pure » de la littérature comme responsable des appels à l'amnistie. Il ira jusqu'à traiter Paulhan de « fossoyeur de la France »⁵⁰. Benda en fait a trois arguments principaux pour refuser l'amnistie à Brasillach et consorts :

48 Julien Benda, « Littérature occidentale et littérature communiste », in *Précision*, op. cit.

49 Voir Id., *La France Byzantine*, Paris, Gallimard, 1945, appendice sur *Les Fleurs de Tarbes*, et Antoine Compagnon, op. cit.

50 Sur la querelle Paulhan-Benda, voir Antoine Compagnon, op. cit., p. 123–124.

- i. le fait qu'un écrit soit littéraire ne le soustrait pas au jugement quant à sa vérité : un écrivain accusé de trahison en raison de ses publications appelant au meurtre ou à la déportation des juifs ne peut donc pas se justifier, comme le firent tant de collaborateurs, en disant qu'il aurait commis comme seul délit un délit d'opinion. Benda soutient cela parce qu'il a une conception cognitive de l'art littéraire. La littérature est une forme de connaissance, et elle exprime des vérités. L'écrivain ne peut-il cependant se tromper ? N'a-t-il pas, comme le plaidera Paulhan, le « droit à l'erreur » ? Certes, dit Benda. Mais Maurras et Brasillach, nous dit-il, ne se sont pas trompés en faisant des affirmations fausses⁵¹. Ils ont affirmé une conviction bien ancrée : « Nous avons la haine de la démocratie et nous nous emploierons à la détruire par tous les moyens ». Ils ont affirmé un système de valeurs, et ils s'y sont conformés. Si ce système de valeurs met en danger la démocratie ou la patrie, il est de la responsabilité de l'État d'y résister et de se défendre. Ils n'ont qu'à mourir pour leur cause, même si c'est pour une mauvaise cause.
- ii. Mauriac, dans sa célèbre lettre demandant à de Gaulle d'épargner Brasillach au nom de la charité, oppose celle-ci à la justice. À quoi Benda oppose Malebranche : « Pas de charité sans justice ». « Qu'est-ce qu'être homme ? Pour Mauriac et consorts, il semble que cela consiste à présenter une certaine conformation anatomique et que cela suffise. Nous pensons qu'être homme implique un certain degré de sens moral »⁵². Ici encore on voit les limites de son christianisme.
- iii. Le troisième argument de Benda est dirigé contre l'un des arguments des partisans de l'amnistie : « Les autres exigent l'impunité de l'écrivain au nom de sauvegarde la pensée. À moins d'appeler « pensée » tout ce qui s'imprime, je ne vois pas ce que la pensée a perdu par la disparition d'un Maurras ou d'un Brasillach »⁵³.

Ce dernier argument, *ad hominem*, n'a évidemment aucune valeur, mais on peut le reformuler. Benda ne pense pas qu'il y ait une responsabilité directe des clercs en question sur le plan pénal du fait qu'ils n'auraient pas été capables de penser. Mais il considère néanmoins, et toute la *Trahison* est un argument en ce sens, que le non-respect des valeurs intellectuelles a des effets indirects sur les actions et que le comportement moral et politique en est affecté. Benda ne rend pas les clercs qu'il attaque dans *La Trahison* – de Nietzsche à Sorel, de Bergson à Maurras, de Barrès à Mommsen, responsables d'une quelconque

51 Julien Benda, *Cahiers d'un clerc*, Paris, Émile Paul, 1949, p. 139.

52 Ibid., p. 130.

53 Ibid.

tendance historique, à la manière dont plus tard des intellectuels français rendront Fichte, ou Nietzsche, responsables du nazisme. Ce qu'il dit simplement est que ces intellectuels ont manqué de responsabilité intellectuelle, la responsabilité *intellectuelle* étant le respect d'un certain nombre de valeurs cognitives. La responsabilité intellectuelle c'est le fait de ne pas se laisser aveugler. En ce sens Benda dira, et c'est la leçon principale que Raymond Aron retiendra de *La Trahison*, que « la véritable trahison des clercs c'est la bêtise ». C'est le réalisme, le refus de voir la force des idéaux intellectuels. Benda refusa toujours d'établir un lien direct entre les prises de position intellectuelles de ses contemporains, notamment à la NRF, comme Drieu, Jouhandeau, ou Chardonne, qui le haïssaient – sans parler de Céline, dont il ne dit mot ou quasiment – et leurs prises de position politiques. Mais dans un cas il laissa entendre qu'il pouvait y avoir un lien entre l'absence de responsabilité intellectuelle et l'absence de responsabilité morale, c'est celui de Ramon Fernandez, dont il ne mentionne pas les faits de collaboration, mais laisse entendre qu'il y a un rapport entre son refus des valeurs cléricales et sa dérive doriote :

Dévoré d'ambition politique, il fut de ceux qui ne voulurent jamais comprendre que j'appelais trahison des clercs le fait pour eux de se livrer à une manœuvre politicienne, non de rappeler les États au respect des valeurs éternelles, le fait de faire partie d'un comité électoral, non de flétrir l'injustice du procès de Dreyfus ; il était de cette race d'hommes de lettres pour lesquels l'attachement à un idéal supra-temporel était la plus surannée des niaiseries.⁵⁴

Ces prises de position ressemblent à bien des égards à celles que Sartre adoptera après la guerre. Sartre aussi prendra position contre l'amnistie au moment de l'épuration, et tiendra les écrivains collaborateurs comme responsables de leurs écrits qu'il considèrera comme des actes. Sartre aussi défend en apparence une conception de la liberté et de l'autonomie de l'écrivain. Comme Benda il deviendra compagnon de route des communistes au début des années 1950. Il est d'ailleurs assez frappant de constater que Sartre prendra souvent des accents à la Benda, subissant notamment l'influence de son grand père Charles Schweizer. Dans un passage des *Mots* que cite Gisèle Sapiro, il fait directement allusion aux conceptions quasi bendaiennes de son grand père : « La cléricature prenait l'humanité en charge et la sauvait par la réversibilité

54 Julien Benda, *Exercice d'un enterré vif*, in *La Jeunesse d'un clerc*, Paris, Gallimard, éd. de 1969, p. 322.

des mérites »⁵⁵. Dans bien des passages et des postures, Sartre prend des allures bendaiennes quand il fait en 1945 le portrait du collaborateur :

Réalisme, refus de l'universel et de la loi, anarchie et rêve d'une contrainte de fer, apologie de la violence et de la ruse, féminité, haine de l'homme : autant de caractères qui s'expliquent par la désintégration. Le collaborateur, qu'il ait ou non l'occasion de se manifester comme tel, est un ennemi que les sociétés démocratiques portent perpétuellement en leur sein.⁵⁶

Mais là s'arrêtent les analogies. Sartre considère que l'écrivain collaborateur doit être condamné parce qu'il est toujours libre, et parce qu'écrire est la manifestation de la liberté de l'écrivain.

Dans sa conférence de 1946 à l'UNESCO, *La Responsabilité de l'écrivain*, Sartre écrit :

Puisque c'est là ce que veut l'écrivain, nous dirons qu'il est, une fois pour toutes, responsable de la liberté humaine. Mais alors ici, nous abordons les problèmes beaucoup plus concrets et beaucoup plus difficiles : est-ce qu'il faudra, dans ce cas, soit un clerc, comme feu M. Benda, et qu'il reflète, sans entrer dans la mêlée – parce que la mêlée est toujours injuste – des idées de bien éternel. Est-ce qu'il trahit s'il parle des nazis, de l'Espagne, de la résistance des pays opprimés, de la question juive, du prolétariat, de la guerre qui vient ? Est-il simplement le gardien des valeurs éternelles. Il faut répondre : non. On n'est pas, d'abord le gardien des valeurs éternelles, car la liberté est concrète.⁵⁷

Sartre ne comprend rien. Il croit que le clerc selon Benda doit s'abstenir de parler de politique. Quand il attaque Benda, Sartre ne diffère guère des marxistes qui voient en lui un idéaliste bourgeois. Dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1947), il retourne le raisonnement de *La Trahison des clercs* : les clercs du Moyen Âge, supposés honorer le spirituel et mépriser le temporel, n'écrivent en fait que pour eux-mêmes et leur classe :

55 Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 150–152 ; Gisèle Sapiro, *La Responsabilité de l'écrivain*, Paris, Seuil, 2011, p. 676.

56 Id., « Portrait du collaborateur », *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949.

57 Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, rééd. Folio, 2003, p. 31.

L'écrivain a pour mission de prouver son autonomie en se livrant à la contemplation exclusive de l'Éternel ; il affirme sans relâche que l'Éternel existe et le démontre précisément par le fait que son unique souci est de le regarder : en ce sens il réalise pleinement l'idéal de Benda, mais on voit à quelles conditions : il faut que la spiritualité et la littérature soient aliénées, qu'une idéologie particulière triomphe, qu'un pluralisme féodal rende l'isolement des clercs possible, que la quasi-totalité de la population soit analphabète, et que le seul public des écrivains soit le collège des autres écrivains. Il n'est pas concevable qu'on puisse à la fois exercer sa liberté de penser, écrire pour un public qui déborde la collectivité restreinte des spécialistes et se borner à décrire le contenu de valeurs éternelles. La bonne conscience du clerc médiéval fleurit sur la mort de la littérature.⁵⁸

Et Sartre ajoutait plus loin, paraphrasant le Nizan des *Chiens de garde*:

Qu'il se réclame du Bien et de la perfection divine, du Beau ou du Vrai, un clerc est toujours du côté des oppresseurs. Chien de garde ou bouffon : à lui de choisir. M. Benda a choisi la marotte et M. Marcel la niche ; c'est leur droit, mais si la littérature, un jour, doit pouvoir jouir de son essence, l'écrivain, sans classe, sans collègues, sans salons, sans excès d'honneurs, sans indignité sera jeté dans le monde, parmi les hommes, et la notion même de cléricature paraîtra inconcevable.⁵⁹

Mais Benda refuse à tout crin cette conception. Comme il le dira dans son pamphlet anti-existentialiste de 1946, il refuse le « diktat existentialiste qui exige que la sensibilité de l'être soit entièrement accaparée par l'événement de son temps, tout désintéressement à cet égard constituant une trahison »⁶⁰. Il est faux que l'écrivain soit *nécessairement* engagé. L'écrivain a parfaitement les moyens de se dégager : c'est une pure pétition de principe, basée sur l'idée que l'homme est tout entier action, que de supposer qu'il ne peut pas s'évader. Comme le rappelle Gisèle Sapiro, Sartre a deux conceptions de la responsabilité : objective, en raison de la « facticité », le fait que je sois

58 Id., *Qu'est-ce que la littérature ?*, *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, rééd. Folio, 2003, p. 94.

59 Ibid., p. 161.

60 Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme*, Paris, Grasset, 1948, rééd. Les Cahiers rouges, p. 126.

dans des circonstances données, avec telle position historique et sociale, qui me « contraint d'être responsable », et subjective, par le choix que je fais d'assumer ma liberté⁶¹. De par la première tout le monde, collaborateur ou non, est responsable, qu'il le veuille ou non ; de par la seconde je suis responsable de mes choix au sens du libre arbitre classique. Mais on ne voit pas en quoi la responsabilité « objective » implique une liberté et est autre chose qu'un déterminisme. Quant à la responsabilité « subjective », en quoi est-elle vraiment responsabilité si elle se réduit à un pouvoir de choix absolu qui crée les valeurs ? En quoi l'écrivain collaborateur qui, tel Drieu ou Brasillach, épouse la cause fasciste et s'engage résolument aux côtés de l'occupant et du pouvoir vichyste, est-il moins engagé que le résistant qui va au maquis ? En quoi son engagement est-il moins authentique ? Sartre ne nous donne pas les moyens de trancher. Pour un penseur comme Benda, il n'y a de liberté et de responsabilité que s'il y a choix entre des valeurs – celles de la démocratie et de la raison par opposition à celles du fascisme et du racisme – et non pas cette dialectique sartrienne entre une responsabilité originaire qui n'en est pas une et une autonomie absolue qui ressemble à un choix aveugle.

Benda notera d'ailleurs la ressemblance entre cette fausse conception de la liberté sartrienne et la conception bergsonienne. Il refuse la conception sartrienne de la responsabilité « en situation », qui lui semble en fait une simple soumission au devenir historique, guère différente de celle que revendiquent les marxistes. Et d'autre part il refuse à tout crin l'idée que la responsabilité serait propre à l'intellectuel et à l'écrivain *comme tel*. Selon Benda la responsabilité de l'écrivain ne diffère pas de la responsabilité de tout un chacun, qu'il soit ou non homme de plume. Il ne voit pas de raison particulière de distinguer les crimes de collaboration des individus ordinaires et ceux des écrivains. Ces derniers n'ont pas plus de « droit à l'erreur » en tant qu'écrivains que qui que ce soit d'autre. Sartre au contraire tient l'intellectuel comme responsable *en tant qu'écrivain* en raison de son engagement nécessaire dans l'époque. Sartre considère que par essence la littérature « pose la question politique : écrire c'est réclamer la liberté pour tous les hommes ; si l'œuvre ne doit pas être l'acte d'une liberté qui se veut faire reconnaître par d'autres libertés, elle n'est qu'un infâme bavardage »⁶². Cette croyance sartrienne, qui fondera sa théorie de l'« engagement », en une responsabilité *spécifique* de l'écrivain comme « cleric sauveur » particulièrement investi des valeurs de la liberté, même si elle ressemble superficiellement à la conception du cleric selon Benda, est en fait aux antipodes de la sienne. Benda considère l'écrivain comme tenu par les

61 G. Sapiro, op. cit., p. 667–668.

62 Jean-Paul Sartre, « La littérature, cette liberté », *Les Lettres françaises*, 15 avril 1944, cité par Gisèle Sapiro, *La Responsabilité de l'écrivain*, op. cit., p. 682–83.

valeurs morales et intellectuelles éternelles qu'il doit respecter, et non pas du fait de la situation historique dans laquelle il se trouve. Ces valeurs sont elles-mêmes indépendantes de son statut d'écrivain, même si, en tant que clerc, il a un devoir plus particulier encore de les respecter. C'est en tant que traîtres à la république et au nom du droit de celle-ci de se défendre que les écrivains collaborateurs doivent être, selon lui, condamnés⁶³ : leur statut d'écrivains ne les absout pas.

Il en résulte qu'il ne peut pas y avoir, pour Benda, de littérature « engagée ». L'écrivain peut, et sans doute même doit, avoir des engagements politiques. Mais ce n'est pas en tant qu'écrivain qu'il est « engagé ». Ses engagements n'ont rien à voir avec la littérature. Il était parfaitement d'accord avec André Gide quand ce dernier disait : « Que la littérature, que l'art, puissent servir à la Révolution, il va sans dire. Mais il n'a pas à se préoccuper de la servir. Il ne la sert jamais si bien que quand il se préoccupe uniquement du vrai »⁶⁴.

Conclusion

La conception de l'engagement intellectuel de Benda peut paraître paradoxale à un double titre. D'une part il prône une conception contemplative et une forme de « serf arbitre » du clerc par rapport aux « valeurs éternelles » de vérité et de justice qui semble le mettre à l'écart de l'action, alors même qu'il s'engage politiquement avec force. D'autre part la trame de ses engagements effectifs est déconcertante, du dreyfusisme au communisme en passant par un flirt avec des thèmes maurassiens après la Grande Guerre. On ne cessa pas non plus de lui rappeler ses origines juives, alors même qu'il revendiquait son universalisme et son nationalisme, voire toute sa distance avec le judaïsme. Ces contradictions ne sont qu'apparentes.

Le premier paradoxe se résout aisément. Le fait de respecter et de servir les « valeurs cléricales » – Vérité, Justice, Raison – dont Benda nous dit qu'elles sont « statiques », « désintéressées » et « rationnelles », n'implique nullement un retrait du monde et un désengagement. Au contraire, le rôle du clerc selon Benda est de « porter » ces valeurs dans la Cité. Mais pour les porter dans la Cité il est indispensable de mesurer d'abord toute la distance entre les valeurs en question et la réalité sociale et politique à laquelle elles doivent s'appliquer : ces valeurs ne sont pas des valeurs *sociales*, et leur caractère « statique » implique qu'elles ne sont pas non plus historiques, ou transitoires. Selon Benda les

63 Julien Benda, « Le droit à l'erreur », *Le Soir*, Bruxelles, 8 novembre 1946 (*Cahiers d'un clerc*, op. cit., p. 139–143). Sur ces discussions, voir Gisèle Sapiro, op. cit.

64 André Gide, « Littérature et révolution », 1934, in *Littérature engagée*, Paris, Gallimard, 1950, p. 58.

clercs de son époque se rendent incapables de servir ces valeurs s'ils déclarent d'emblée qu'elles sont l'expression de la société ou du temps présent. Il attaque Sartre, mais avant lui les marxistes, précisément sur ce point. Il aurait tout autant réprouvé la déclaration de Foucault selon laquelle le philosophe doit se consacrer à une « ontologie de l'actualité »⁶⁵. Selon Benda, même les clercs qui entendent adopter une posture critique vis-à-vis de leur présent n'ont aucun moyen de le faire s'ils admettent que les valeurs au nom desquelles ils s'élèvent sont-elles mêmes le produit – nécessairement transitoire – de la société et de l'époque, ou s'ils pensent que l'homme est capable de créer ses valeurs. Quelle différence, demande-t-il, entre l'intellectuel révolutionnaire qui se réclame de la justice et de la vérité pour critiquer l'ordre établi et l'intellectuel réactionnaire qui au contraire les approuve au nom des valeurs sociales de l'ordre, si tous deux admettent que ces valeurs sont des valeurs sociales ? Admettre « l'éternité » de ces valeurs ne résout cependant pas le problème de savoir quand et comment elles peuvent se manifester, et quand le clerc est en droit de les revendiquer dans une situation historique ou sociale particulière. Ici le clerc à la Benda n'a, pas plus que ses rivaux marxistes ou critiques, de solution toute faite. Il ne peut qu'exercer son jugement, et peut l'exercer bien ou mal. Benda l'exerça souvent bien – contre l'Action française, lors de la guerre d'Éthiopie, au temps du Front populaire, au moment du pacte Germano-soviétique – mais il l'exerça aussi souvent mal – quand il rejoint les communistes notamment. Mais ne vaut-il pas mieux se tromper pour des raisons historiques parce qu'on manque à comprendre le caractère totalitaire d'un régime, plutôt que de soutenir qu'on a nécessairement raison parce qu'*avoir raison* est fonction du temps présent ? L'intellectuel généraliste à la Sartre – et l'intellectuel spécifique à la Foucault n'est pas mieux loti à cet égard – sont mal placés quand ils tiennent telle philosophie comme « horizon indépassable de notre époque », ou quand ils revendiquent une « ontologie du présent ».

Mais le clerc « statique » à la Benda est-il mieux placé ? Il voudrait parler au nom de la vérité, mais il se trompe souvent. Il change aussi souvent de positions politiques, comme le fit Benda, bien qu'il faille relativiser ces mutations : à partir des années 1920 Benda ne varia pas dans sa défense de la démocratie libérale. Mais s'il change dans ses jugements politiques, au nom de quoi le Clerc peut-il attaquer ses confrères écrivains qui revendiquent, comme Paulhan, « le droit à l'erreur » pour ceux qui se sont égarés dans le fascisme ou la collaboration (et à l'époque ultérieure, que ne connut pas Benda, dans le communisme) ? De quel droit notre clerc voué aux valeurs éternelles peut-il blâmer ou condamner ? Il le peut parce que, comme le dit Benda, en choisissant,

65 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 684.

par exemple comme Maurras ou Brasillach, la collaboration au nom de leur « haine de la démocratie », ils choisissent un système de valeurs. Les valeurs sont, selon Benda, objectives, et nous ne les créons pas, mais nous pouvons les choisir ou ne pas les choisir, ou en choisir d'autres. C'est en cela que réside notre liberté, et c'est en cela que repose la responsabilité des clercs⁶⁶.

EHESS

66 Cet article provient d'un exposé au séminaire sur l'engagement des écrivains auquel m'avaient invité au Collège de France en 2014 Jean-Baptiste Amadiou et Paola Cattani, que je remercie de leur invitation et de leur relecture. 

