

Le moment oriental d'une pensée de l'Europe en France (1919-1930)

Thibaudet, dans un essai de 1936 intitulé *Les jardins sur l'Orient*, écrit :

Le premier poète occidental, le père de l'art occidental, vivait en contact étroit avec les Phéniciens, dont les périples lui servirent à border les merveilleuses aventures d'Ulysse. Le couple Orient-Occident est, comme ceux du masculin et du féminin, du nord et du midi, des blancs et des jaunes, inscrit dans l'élan même, et la chair et la carte de la planète. Il n'a pas fini de donner des fruits d'amour et de haine, de mariage et de divorce, de fournir à de grandes individualités des façons de porter leur flamme, des registres d'art et des thèmes de vie. Schopenhauer estimait que la révélation de l'Inde à l'Europe jouerait au XIXe siècle un rôle non moins important qu'au XVe siècle la révélation de l'antiquité classique. Ces espoirs (que d'aucuns tourneront en craintes) n'ont pas encore été réalisés. Quand tout cela sera devenu passé, sujet de thèse, matière de bibliothèque, on attachera sans doute une grande importance à ces deux épisodes de l'après-guerre : le voyage de propagande de Rabindranath Tagore en Occident, les écrits et la prédication du comte Keyserling. Mais que les influences orientales correspondent à un principe de régénération ou à un principe de dissolution, ou, plus vraisemblablement, à une complexe alternance de l'un et de l'autre, il semble que la France demeure et doive demeurer un des pays les moins atteints par elles. L'esprit mystique de la Russie, l'esprit musical de l'Allemagne, l'esprit religieux de l'Angleterre ont aujourd'hui avec l'Orient des rapports plus faciles que l'esprit clair et précis, oratoire et raisonneur, délicat et sceptique qui tisse les mailles souples, fines et sèches du génie français.¹

Nous en sommes à ce moment des thèses et des études. Mais Thibaudet lui-même vient bien après le moment où le couple Orient-Occident occupe le devant de la scène intellectuelle française, dans les années 1919-1930. On le voit chez Thibaudet, l'intérêt d'une réflexion sur ce couple qui traverse la littérature critique française depuis le romantisme, et dont l'histoire resterait à écrire, est double : il s'agit d'opérer un retour sur l'Europe, sur ce qui distingue chaque pays et chaque culture, Russie, Allemagne, Angleterre, France, ce qui distingue leurs esprits. Car le mot est lâché, ce qui se joue dans

¹ *Réflexions sur la littérature*, Paris, Gallimard, 1938, p. 176.

cette confrontation de deux espaces que fonde le mouvement des astres, l'Orient et l'Occident, c'est bien l'esprit, et plus singulièrement l'esprit français, l'exception française. Le couple Orient-Occident est donc un couple notionnel doublement opératoire et discriminant, distinguant et confrontant à l'échelle du globe des civilisations, appelant à la création d'une Europe intellectuelle elle-même espace de distinction entre les esprits nationaux, voire régionaux. Dans trois manifestations intellectuelles prend forme ce problème : le texte à bien des égards fondateur de la réflexion, *La crise de l'esprit* de Paul Valéry, en 1919 ; la réflexion commune menée par les intellectuels français en 1925 aux rencontres de Pontigny organisées par Paul Desjardins et Charles Du Bos autour du couple Orient-Occident, puis dans le numéro de 1925 des *Cahiers du mois*, intitulé *les Appels de l'Orient* ; enfin *Aden Arabie* de Paul Nizan qui, en écho avec *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, qui paraît en 1929, et *Les chiens de garde* du même Nizan, met fin à une longue période française où philosophie, littérature, arts sont pensés dans un cadre spiritualiste et ouvre une autre période où philosophie, littérature, arts sont confrontés au concret, au réel, à l'histoire. Avec son récit de voyage en Asie, intitulé *Un barbare en Asie*, Henri Michaux incarne parfaitement l'aporie atteinte par la littérature française au seuil des années trente, puisque le poète constate que les civilisations sont des impasses, que la mondialisation a mixé les cultures, renforcé les nationalismes, rendu l'Indien, le Chinois, le Malais, le Japonais impénétrables.

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, Paul Valéry constate, dans un article publié dans *La NRF* le 1^{er} août 1919, *La crise de l'esprit*, la faillite de la civilisation occidentale, matérielle et spirituelle. Cette lettre est de la plus grande importance, puisqu'elle constate que « nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles »² et que « l'agonie de l'âme européenne » est une réalité³. Valéry attribue cette « illusion perdue d'une culture européenne » au désordre né des contradictions intellectuelles, philosophiques, religieuses, politiques et idéologiques. On sait que Valéry tente, dans les années 20, de définir l'Européen. Cette réponse est significative d'une volonté de réaffirmer l'identité par trois traits, la géométrie des Grecs, le juridique des Romains, la personne chrétienne, dans un espace géographique. Valéry redoute donc une fin catastrophique de la civilisation européenne et de l'homme européen. Ce texte de Valéry trouve un écho dans l'essai publié par Oswald Spengler, publié en 1917, complété en 1923, traduit en français en 1931, mais connu très tôt, ne serait-ce que par le compte rendu de Bertrand Groethuysen publié dans *La NRF* en 1920 et 1921. Spengler oppose culture et civilisation : la première est « la conscience personnelle d'une nation entière » et repose sur un « esprit anhistorique » ; la seconde est la version historique de cet esprit, soumis au

² Paul Valéry, *Œuvres*, I, Paris, Callimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 988.

³ *Ibid.*, p. 990.

développement et à la dégénérescence, non pas selon un modèle causaliste, mais selon un modèle organique emprunté à la pensée romantique. Chaque culture a donc une vie, ses quatre saisons et sa mort. La conclusion de Spengler est sans appel : l'Occident périclète faute de « grandes décisions spirituelles » et coupable d'une extériorisation outrée dans l'expansion coloniale⁴.

La fin de la Première Guerre mondiale sonne le glas, pour la civilisation française et européenne, de la culture développée depuis la fin du XVIII^e siècle. Le rêve kantien d'une philosophie des Lumières qui libère l'homme de sa minorité, lui « permet de se débarrasser de ses erreurs, et en général de progresser »⁵, et qui ne peut s'accomplir que par la paix et la morale, s'effondre. Valéry l'affirme très clairement dans les deux lettres regroupées sous le titre *La Crise de l'Esprit*, publiées dans un hebdomadaire londonien en 1919, *The Athenaeum*, puis dans *La Nouvelle Revue Française* le 1^{er} août 1919. Le retentissement de ces lettres a été très important parmi les écrivains de la génération de Valéry ; je pense à Henri Massis, qui publie la *Défense de l'Occident* en 1925, et parmi les écrivains des générations postérieures, je pense à Paul Morand, qui publie son roman *Bouddha vivant, chronique du XX^e siècle* en 1927, à André Malraux dont les premières œuvres ont toutes pour cadre l'Orient, à Henri Michaux qui voyage en Équateur, puis en Orient, à Paul Nizan qui part pour Aden, enfin à Michel Leiris qui rêve d'évasion et part en avril 1927 pour l'Égypte, en 1933 pour la mission ethnographique Dakar-Djibouti⁶.

Dans la première lettre, Valéry est soucieux avant tout de fixer, comme il le rappellera dans un commentaire qu'il apporte à *La Crise de l'Esprit* en 1934, une « phase critique »⁷. Or, celle-ci est essentiellement intellectuelle, spirituelle et morale. La guerre provoque un retour sur la mémoire fondatrice des nations et de l'Europe. En particulier, Valéry évoque le retour, en France, au catholicisme et aux grandes figures nationales construites par l'histoire et la littérature. Il évoque aussi le modernisme qui brasse, dans le plus grand désordre, les références hétérogènes en littérature, en philosophie, en esthétique, avant de faire d'Hamlet le symbole d'une Europe partagée entre ordre et désordre, « l'ennui de recommencer le passé », « la folie de vouloir innover toujours »⁸.

Dans la deuxième lettre, Valéry opère un déplacement radical de son point de vue. Il ne pense plus la crise à l'échelle nationale, la France, ou continentale, l'Europe, mais à l'échelle mondiale. Il s'adresse à un lectorat anglais,

⁴ Voir *L'Orient perdu et retrouvé d'Henri Michaux*, dans : *Quelques Orient d'Henri Michaux*, Paris, Éditions Findakly, 1996, p. 49-51.

⁵ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, dans : *La Philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël, Gonthier, 1947, p. 51.

⁶ Voir dans le *Glossaire*, j'y serre mes gloses : « Évasion – hors du vase vers Ève ou Sion. » .

⁷ *Œuvres*, I, *Variété, La Crise de l'Esprit*, p. 988 et suiv. Ce commentaire est cité en note, p. 1812-1813.

⁸ *La Crise de l'Esprit*, p. 993.

que le combat commencé par Gandhi à son retour en Inde en 1915 pour l'indépendance de son pays rend très accessible au conflit de civilisations, au moment même du massacre d'Amritsar le 13 avril 1919. Bien qu'il restreigne le débat à la question de l'intellect, pour mieux s'introduire dans la querelle de l'intelligence qui divise les milieux intellectuels français au lendemain de la victoire de 1918, Valéry pose en termes très clairs la question de la mondialisation des échanges interculturels. Il observe que s'opère le passage de la conviction ethnocentrique qu'a l'Europe de la supériorité de son intelligence, de sa culture, de ses œuvres, qu'elle doit à un « intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant* »⁹, à un théorème objectif, établi à partir d'une observation de la géographie humaine et économique :

La petite région européenne figure en tête de la classification [des continents] depuis des siècles. Malgré sa faible étendue – et quoique la richesse du sol n'y soit pas extraordinaire – elle domine le tableau. Par quel miracle ? – Certainement le miracle doit résider dans la qualité de sa population. Cette qualité doit compenser le nombre moindre des hommes, le nombre moindre des tonnes de minerai, qui sont assignés à l'Europe. Mettez dans l'un des plateaux d'une balance l'empire des Indes ; dans l'autre, le Royaume-Uni. Regardez : le plateau chargé du poids le plus petit penche ! // Voilà une rupture d'équilibre bien extraordinaire. Mais ses conséquences sont plus extraordinaires encore : *elles font nous faire prévoir un changement progressif en sens inverse*¹⁰.

En termes plus brutaux, Valéry met en place une alternative que le XXI^e siècle continue d'explorer :

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ? Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ?¹¹

Valéry justifie enfin cette menace par un changement de statut des biens culturels. Les années 20 voient s'estomper le rêve symboliste des élites du savoir, des « quelques amateurs distingués » pour qui le savoir, et aussi l'art, est une fin en soi. La démocratie, diffusée dans les grandes nations occidentales et dans les empires coloniaux, transforme radicalement la nature des productions savantes et artistiques et le statut des lecteurs :

Le savoir, qui était une valeur de consommation, devient une valeur d'échange. L'utilité du savoir fait du savoir une *denrée* qui est désirable non plus par quelques amateurs très distingués, mais par Tout le Monde.¹²

⁹ *La Crise de l'Esprit*, p. 995.

¹⁰ *Ibid.*, p. 996.

¹¹ *Ibid.*, p. 995.

¹² *Ibid.*, p. 998.

De la hantise du péril que représenteraient les populations massives des nations de l'Orient, la Russie soviétique, l'Inde, la Chine, Valéry déduit une consommation de masse de biens culturels qui circulent par tout le globe. La littérature n'est plus la forme la plus achevée de l'Esprit, entendons l'Esprit européen : diffusée, elle peut être imitée et produite partout.

Valéry cherchera une solution à cette crise de l'esprit européen dans une définition de l'esprit européen, apportant sa contribution à l'édifice intellectuel et politique de l'Europe communautaire. Mais il restera aussi conscient que, dans cette crise, une représentation de l'homme est atteinte, le porteur d'une faculté, l'esprit ou l'intelligence, qui lui donne une valeur et fait de lui le représentant d'une classe exceptionnelle¹³. Les autres écrivains, que j'ai mentionnés précédemment, partiront d'un même constat de mondialisation et de circulation, échanges et imitations, des biens culturels pour définir leur positionnement face à une crise de civilisation qui les affecte dans leur identité intellectuelle, culturelle et nationale.

L'esprit, que faut-il entendre par cette notion ? Il est désormais bien établi par les historiens de la littérature et par les historiens de la philosophie que l'histoire intellectuelle française est traversée par l'opposition entre spiritualisme, représenté par Bergson, Brunschvicg, Lachelier, Boutroux, Blondel, qui se donnent une généalogie, Descartes, Pascal, Maine de Biran, Ravaisson, Renan, et matérialisme et positivisme, représentés par Taine, Ribot, celui-ci nourri d'une philosophie allemande (Haeckel, Wundt) ou anglo-saxonne (Darwin, Spencer), enfin par des penseurs nourris de biologie (Claude Bernard) ou de psychologie (Janet). La notion centrale de ces pensées demeure en philosophie l'esprit, en littérature l'intériorité d'un sujet autonome et critique quant à toute norme ou règle, un sujet constamment dédoublé qui, de l'expérience du monde, valorise la valeur esthétique contre la transitivité, et, de la symbolisation de cette expérience, valorise l'écriture singulière, la « rhétorique profonde » de Baudelaire, contre les médiations générales, langue, savoirs, rhétoriques. Bourdieu l'a montré, la littérature pure naît avec Baudelaire et Flaubert, avec une volonté d'autonomie législatrice qui refuse tout dehors social, éthique, esthétique, économique. Ce n'est évidemment pas le lieu, dans cette brève communication, de faire l'histoire des variations et des avatars de cette littérature pure. Ce qui caractérise la littérature, mais aussi l'action, la connaissance, c'est la dualité, d'une expérience que l'esprit déforme et qu'il cherche à retranscrire dans son authenticité, et d'une écriture double, déformante et tendue vers l'authenticité. Les traces de cette dualité sont nombreuses, génériques, dans le développement

¹³ *CŒuvres*, I, *Propos sur l'intelligence*, p. 1043. Texte publié en juin 1925 dans *La Revue de France* en tête d'une enquête de Jean Laporte : « Y a-t-il une crise des Professions libérales ? » Les réponses étaient données par les gens du Clergé, de l'Armée, de l'Université, de la Presse, des hommes de lettres, des artistes, des diplomates.

de la critique comme genre autonome, ou structurelles, par exemple la mise en abyme gidienne de *Paludes*, psychologiques, dans la représentation bipolaire donnée de l'intériorité chez Poe, Maeterlinck, Rimbaud, Claudel, Bremond, dans les procédures de transfert, mimétique ou critique, complexes donc, opérées des discours des sciences humaines ou des sciences dures aux discours critiques littéraires – pensons à Brunetière, Zola, Ghil.

Or, précisément, Maeterlinck oppose, dans le cerveau humain, un lobe oriental et un lobe occidental, projetant dans l'intériorité même du sujet : « l'un produit ici la raison, la science, la conscience, l'autre secrète là-bas l'intuition, la religion, la subconscience... Il est temps de réveiller le lobe oriental paralysé. »¹⁴ Dans les *Cahiers du mois* de février-mars 1925¹⁵, la métaphore de Maeterlinck est plusieurs fois évoquée, par Gabriel Audisio qui la récuse (p. 108), par un certain Jean Bacot qui constate l'impossible interpénétration (p. 111), par un certain Bonjean qui s'interroge sur l'évolution vers une carte psychologique du monde (p. 131) où les ethnies et les civilisations se pénétreraient. Si le recueil a pour titre *Les Appels de l'Orient* et se réfère implicitement à la présence de l'Orient dans la culture des années 20, les ouvrages de Spengler et de Keyserling, l'essai sur le haïku de Paulhan, les articles sur la culture japonaise de Claudel, les travaux de Sylvain Lévi, et s'il veut apporter une réponse à la question de la possibilité ou de l'impossibilité des échanges de culture, il a réellement pour centre de gravité la question de l'esprit, une question envisagée dans une pluralité de significations. En effet, ont répondu au questionnaire lancé par la direction de la revue des philosophes, des écrivains, des critiques, que ce soit sous la forme d'un article ou sous la forme d'une réponse rapide. La rédaction de la revue a complété cet ensemble par des citations d'ouvrages ou de courtes études consacrées à un auteur. L'esprit doit être compris comme activité spirituelle et donc religieuse, comme activité intellectuelle, analytique, enfin comme recherche de la vérité et pleine modalité de l'accomplissement de l'humain. Chacune de ces trois orientations dicte une analytique des relations entre Occident et Orient, une critique de l'un ou l'autre pôle, et dessine une carte de l'Europe et du monde.

Un premier ensemble de textes construit la lignée de l'homme occidental, héritier de Socrate et de Descartes (p. 15), soucieux de rechercher la vérité, philosophique et scientifique. C'est ainsi que Brunschvicg oppose la « raison occidentale, qui est la raison » aux « spéculations » de l'Orient (p. 15). Émile Senart, de l'Institut, mesure la grandeur de la civilisation occidentale au « levier puissant des méthodes d'observations appliquées à toutes les sciences » (p. 9). En regard de ce savoir, que célèbre aussi Sylvain Lévi, au point de voir dans l'Inde une construction des sciences de l'Occident (philologie, linguistique, archéologie), l'Orient apparaît bien inférieur. Il faut néanmoins relativiser cet

¹⁴ *Les Sentiers dans la Montagne*. Jean Maxence, dans *Positions* (Éditions Saint Michel, 1930), rapproche Bergson de Maeterlinck.

¹⁵ Dans les citations qui suivent, la pagination renvoie à ce numéro des *Cahiers du mois*.

éloge de « l'esprit occidental », « l'esprit tout court » (p. 32), assimilé par Edmond Jaloux à « l'âme française » (p. 22), d'un esprit français capable de digérer toutes les influences (Audisio, p. 106). En effet, avec René Crevel (p. 82), Paul Dermée (p. 85), Jean Schlumberger qui évoque un « malaise européen » (p. 44), Abel Bonnard (p. 48) et Audisio encore, qui diagnostiquent une « Europe malade » (p. 106), Valéry rappelle qu'en Europe « rien n'est donné au spirituel » (p. 23) et que la « désanimation » (*Ibid.*) de l'Europe est en cours. Si l'Europe est portée par la volonté de connaissance (p. 16), elle trouve en réalité son unité dans la « souffrance » (p. 33), héritée de la Première Guerre mondiale, puisqu'elle est un « jardin couvert de cadavres » (p. 6), et des difficultés d'après-guerre. Comprise comme un espace spirituel, l'Europe renonce à cet « en nous » où se trouvent sagesse et raison (p. 106) pour se tourner vers le dehors, le matérialisme (p. 29) et la conquête économique du monde, la mondialisation dont bien des textes présentent une conscience aiguë. Chez de nombreux intellectuels (Crevel, Massis, Dermée), c'est l'Amérique qui représente la version la plus négative de la perversion de l'esprit, ce qu'elle était déjà avant la Première Guerre mondiale, chez Bourget par exemple. Henry Ford incarne cet esprit uniquement voué à découvrir des « solutions pratiques » et que résume, selon Philippe Soupault, la notion de « vanité », de vide (p. 64). Des traits propres à l'Occident, le mouvement, la vitesse, qui vient s'opposer à la lenteur de l'Orient, ou l'Action opposée à la contemplation (p. 44, 82, 114) complètent le tableau d'une corruption généralisée.

On voit évidemment comment un Orient religieusement spirituel peut, par ses appels, venir combler ce vide et nier cette corruption d'une Europe rationaliste épuisée. L'Orient est bien spirituel (p. 44) et face au recul du modèle gréco-latin donné par les humanités (p. 45, 94) et face à l'échec des églises durant la Première Guerre mondiale (p. 68). « Au point de vue mystique, l'Asie est supérieure à l'Europe », écrit Edmond Jaloux (p. 24), qui ne manque pas de rappeler, après bien des penseurs de la fin du XIX^e siècle, que le Christ venait d'Orient (p. 28, voir p. 87). Mais, en réalité, ce constat d'une spiritualité orientale, qui trouve chez Romain Rolland son porte-parole le plus informé en ces années 20, suscite plus de méfiance pour deux raisons. Le premier rejet repose sur une critique aiguë des religions orientales dictées par la foi catholique. Émile Senart rejette les « théosophies orientales » et le « poison oriental » (p. 10, voir p. 73, p. 85). Les catholiques, d'extrême-droite, Massis, de gauche, Maritain, opposent « l'esprit à l'esprit » (p. 75) et ne voient de solution à la crise de l'esprit qu'un recours à la théologie médiévale, en particulier au thomisme. Le retour à l'origine de l'esprit religieux de la France médiévale est ainsi présenté comme le remède contre les maux présents. On trouverait, à la même période, dans la littérature contemporaine, un semblable rejet : songeons à Paul Morand, dans *Bouddha vivant* ou *Rien que la terre*. Le second rejet se fonde sur l'échange culturel lui-même. L'acculturation, et donc la corruption par les occidentaux, gagne les sociétés orientales. Cette acculturation, en particulier par l'enseignement, est

la conséquence historique du colonialisme et de la conquête économique qui en résulte. Robert de Traz déplace ainsi l'angoisse occidentale sur les populations asiatiques (p. 46). L'Asie est ainsi définie non seulement comme espace de spiritualité, mais aussi espace économique, militaire et menaçant. L'histoire récente, la guerre russo-japonaise, la révolte menée par Gandhi en Inde, les relations complexes du Japon et de la Chine, reconfigurent l'Orient, trop souvent pensé comme un ensemble, en une pluralité de nations qui renvoient à l'Europe son visage. Celle-ci pourrait bien n'être plus que la « pointe extrême de l'Asie » (p. 67). C'est ainsi que la carte de l'Europe est redessinée. Si l'on suit Massis, l'Europe s'arrête au Rhin ; au-delà commence un territoire où les nationalités sont en profonde affinité avec les pensées orientales. Massis reprend le terme d'asiatisme pour l'appliquer à l'Allemagne qu'il réduit aux noms de Spengler (*Le déclin de l'Occident*) et de Von Keyserling (*Voyage d'un philosophe en Inde*), qu'il met sur le même plan que le panslavisme des Russes de la Révolution bolchévique. Il reviendra à son pamphlet, *La Défense de l'Occident*, de donner sa forme définitive à cette Europe réduite aux nations catholiques, rempart dressé contre une Asie qui associe l'héritage d'une spiritualité perverse aux messages révolutionnaires. Comme l'écrivent André Desson et André Harlaire, au prix d'un contre-sens cependant, l'Européen se réduit donc à l'homme du bassin méditerranéen tel que le présente Valéry, qui associe conscience du christianisme, géométrie grecque, droit romain (pp. 91-92). La définition est, dès ce moment, problématique : Taine, par exemple, dans *Les Origines de la France contemporaine*, ne faisait pas des mondes grec et latin des mondes complémentaires. Au contraire, il insistait sur la discontinuité qu'il y avait de la finesse de l'analytique et de la langue grecque à la grossièreté du latin et de l'esprit juridique romain. Il plaçait donc la Grèce en Orient.

On trouverait, dans la vie intellectuelle contemporaine, bien des échos de cette analyse des continents centrée sur le spirituel. Je citerai deux exemples. Le premier concerne Élie Faure, auteur de *L'esprit des formes*, qui oppose, dans une réflexion sur le symbole artistique, l'en soi propre à l'Occident à l'en soi propre à l'Orient. Tandis que la forme orientale exprime une vérité, celle de l'artiste, la forme occidentale exprime la vérité de l'expérience. Demeure ainsi affirmée l'universalité d'une expérience artistique qui réconcilie sa singularité dans une forme universelle. Même si la référence est kantienne, elle témoigne d'une supériorité de l'Occident, dont l'art ne renonce pas à être classique, ce que bien des études du *Cahier du mois* illustrent. Le second exemple est emprunté à la géographie. Dans *L'Homme et la terre, histoire contemporaine*, Élisée Reclus insiste, à la suite de Tarde et de Le Bon, sur le constat d'une humanité une et commune qui fait la terre du monde, les pratiques et coutumes humaines. La mondialisation repose ainsi sur des sociétés humaines engagées dans le temps concret de l'histoire.

Cette communication a pour titre « Le moment oriental d'une pensée de l'Europe ». Que faut-il entendre par moment ? Ce n'est évidemment pas un

segment temporel, car cela n'aurait guère de sens. Avant que les intellectuels des années 20 ne constatent avec désespoir que les universités européennes forment les cadres économiques et politiques de l'intelligentsia des peuples colonisés, Renan se réjouissait de ce constat dans *L'Avenir de la science*. Un moment correspond à un problème, celui de la spiritualité, qui trouve chez les écrivains et les philosophes des réponses diverses, parfois contradictoires, nous l'avons vu. Il faut voir dans le moment non pas la période hégélienne, mais un ensemble de « relations, ouvertes, tendues, entre des œuvres singulières »¹⁶, ou encore un réseau de réponses diverses, philosophiques, littéraires, politiques, sociologiques, anthropologiques, à une question fondamentale touchant à la vérité de l'humain. Or, nous venons de le voir, le couple Orient-Occident marque la fin du moment de l'esprit, en raison de la conscience historique du concret ou du réel qui s'empare, à partir de 1930, des écrivains et philosophes. Paul Nizan est clairement représentatif de cette prise de conscience, lui qui suit et ouvre le chemin de Sartre, de Malraux, de Camus, de Leiris. La crise du surréalisme, à partir de l'année 1926-1927, illustrerait, d'une autre manière, cette fin du moment de l'esprit et la recherche d'un nouvel équilibre dans l'expression de l'émotion esthétique confrontée au dehors social, économique, moral du monde.

« N'y tenant plus, il partit : il devint précepteur dans une famille anglaise, à Aden. Nous autres, les enracinés de l'École, ce départ nous scandalisa, mais comme Nizan nous intimidait, nous trouvâmes une explication bénigne : l'amour de voyages. »¹⁷ Paul Nizan quitte en effet soudainement en 1926 l'École normale supérieure, le monde littéraire et intellectuel du Ve arrondissement qu'il juge étouffant, pour Aden : ce n'est pourtant pas « l'amour des voyages », mais l'esprit de révolte contre la France contemporaine qui le conduit aux portes de l'Arabie heureuse. Sur les lignes maritimes qui relient l'Europe à l'Asie, Aden est le passage obligé où cesse l'Occident et où commence l'Orient. Dans la première description qu'en donne Paul Nizan, la ville n'a ni exotisme ni pittoresque. Elle n'est qu'un point géographique sur la carte qui déjoue tous les imaginaires : « On découvre des maisons qui prennent peu à peu la taille des terriers où habitent les hommes, une ville à l'ombre de rochers éclatés. L'ancre tombe, une fumée de sable s'épanouit dans la mer : 12° 45' de latitude Nord, 45° 4' de longitude Est : c'est Aden. // Je suis arrivé. Il n'y a pas de quoi être fier. » (AA, p. 79). C'est sur ce point qu'il part faire le point.

Aden Arabie est publié chez Rieder en 1931, un an avant le *Voyage au bout de la nuit* de Louis-Ferdinand Céline, deux ans après *Ecuador* d'Henri Michaux,

¹⁶ Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle, Moments*, Paris, Folio essais, 2009.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, avant-propos à *Aden Arabie*, Paris, François Maspero, Petite collection Maspero, 1960, p. 19. Le texte de Paul Nizan est cité dans cette édition sous l'abréviation AA suivie du numéro de la page.

deux ans avant *Un barbare en Asie* d'Henri Michaux. Il faut situer la rédaction de ce pamphlet¹⁸ dans le contexte littéraire des années 1926-1927 du séjour à Aden. Paul Morand achève et publie chez Grasset *Bouddha vivant* (1927). André Malraux a fait son entrée en littérature avec *La Tentation de l'Occident* publié chez le même éditeur en 1926. Ces récits et essais reflètent les interrogations et les polémiques suscitées dans les milieux intellectuels et littéraires par la situation mondiale au sortir de la Première Guerre mondiale dont l'exemple le plus retentissant fut la *Défense de l'Occident* d'Henri Massis.

En ces années, l'Orient ne peut être pensé sans l'Occident : si les deux notions recouvrent deux esprits culturels, le mot est d'Henri Massis, qui s'affrontent symboliquement, elles recouvrent aussi des réalités géographiques, de géographie physique, humaine, économique, et des réalités politiques, en particulier le colonialisme où s'affrontent les grandes démocraties occidentales. L'Europe et l'Asie s'opposent, l'Amérique constituant un troisième espace. Orient et Extrême-Orient se confondent, peut-être parce qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, la région du Moyen Orient est en complète recomposition territoriale et politique.

La singularité de Paul Nizan réside au moins dans la place qu'il accorde au monde arabe dans cette géographie politique, intellectuelle et littéraire : le lieu d'affrontement se déplace de Canton, Shangai, Calcutta, Tokyo ou Moscou à Aden, de l'Asie et l'Eurasie à l'Arabie. Dans la pensée même de l'Orient, *Aden Arabie* marque un temps fort ; il étend le conflit en un espace qu'il veut exemplaire : « Aden est un nœud qui boucle bien des cordes », où « le Levant reproduit et commente le Ponant » (AA, p. 107-108). « Comprimé d'Europe » (*Ibid.*), la ville impose un constat désabusé : épuré des mythes qui le fardent, l'Orient n'est qu'un précipité d'Europe et de sa décadence. D'Orient, il n'y a plus. Il n'y a pourtant nulle mélancolie en Nizan : il ne se tourne pas, au terme de son récit, vers son intériorité, son « lointain intérieur », comme le fait Michaux au terme d'*Un barbare en Asie*. Il n'y a pas non plus de résignation au conflit des races à la manière de Paul Morand dans *Bouddha vivant*. L'Orient transforme profondément ce voyageur malgré lui : Aden est une fin et un commencement¹⁹. Ce sont les significations de cette fin et de ce commencement que je souhaite rapidement présenter, en recourant à des parallèles occasionnels entre *Aden Arabie*, *La Tentation de l'Occident* et *Bouddha vivant*.

De 1927 à 1931, de Morand à Nizan, la psychologie de l'appel de l'Orient change radicalement. C'est que chaque récit émane du représentant d'une génération, l'une dont le départ répond à une exigence que l'on qualifiera

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹ « À quoi ressemblait notre monde ? Il avait l'air du chaos que les Grecs mettaient à l'origine de l'univers dans les nuées de la fabrication. Seulement on croyait y voir le commencement de la fin, de la vraie fin, et non de celle qui est le commencement d'un commencement. » (AA, p. 55).

de romantique, l'autre qui fuit, dans un voyage suicidaire, la terreur d'un monde étouffant. En 1960, Jean-Paul Sartre, dans son avant-propos, s'interroge sur les lecteurs potentiels d'*Aden Arabie*. Ce ne sont pas les « désespérés [...] de tout : sauf du vigoureux plaisir de désespérer » (AA, p. 11). Au contraire, ce sont les révoltés, les « *angry young men* » qui, « pour fuir leur malaise, [...] feront tout sauter » (AA, p. 14).