



*Acta fabula*  
*Revue des parutions*  
vol. 11, n° 6, Juin 2010  
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.5792>

---

## Sortir de l'histoire : « menues victoires sur la prédestination »

**Alexandre de Vitry**

Jean-Pierre Martin, *Éloge de l'apostat. Essai sur la vita nova*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2010, 290 p., EAN 9782021012576.

---



### **Pour citer cet article**

Alexandre de Vitry, « Sortir de l'histoire : « menues victoires sur la prédestination » », *Acta fabula*, vol. 11, n° 6, Essais critiques, Juin 2010, URL : <https://www.fabula.org/revue/document5792.php>, article mis en ligne le 30 Mai 2010, consulté le 22 Mars 2025, DOI : 10.58282/acta.5792

---

## Sortir de l'histoire : « menues victoires sur la prédestination »

### Alexandre de Vitry

---

« Une réflexion autour de cette anthropologie sensible que la littérature nous donne à penser » (p. 281) : c'est le champ qu'explore Jean-Pierre Martin depuis quelques années ; il y eut d'abord *Le Livre des hontes* (Seuil, coll. « Fiction & Cie », 2006), puis l'ouvrage collectif *Colères d'écrivain* (Cécile Defaut, 2009) codirigé avec Martine Boyer-Weinmann, aujourd'hui cet *Éloge de l'apostat*. Une nouvelle fois, il s'agit de poser une question à la littérature et, à travers la littérature, de décrire une réalité humaine existentielle, sociale, politique, bref, de construire une anthropologie littéraire.

L'auteur ne s'en cache pas : il s'inscrit en faux contre le discours actuel des « praticiens de la "radicalité théorique" » (p. 122), Alain Badiou et Slavoj Žižek en tête. À la pérennité *quoi qu'il arrive* de l'engagement, au maintien coûte que coûte de l'hypothèse communiste ou maoïste, J.-P. Martin oppose un éloge de la « déconversion » politique, en choisissant de ne plus traiter celle-ci sur le mode de l'indifférence, du mépris ou de la condamnation, mais au contraire en cherchant, au fond de cette « épreuve à la fois inquiétante et profonde » (p. 34), les contours subtils d'une « pensée qui ne soit plus épigonale » (p. 146). Que nous apprend le doute hyperbolique par lequel se caractérise l'apostat ? En effet, « son scepticisme conquis ne ressemblera jamais tout à fait au scepticisme préventif de l'insulaire permanent ou du désinvolte né : lui, il revient d'une *expérience* ; il n'en finit pas d'en revenir ; sa méfiance a été trempée, elle a vu de l'intérieur l'idée fixe et la simplicité d'esprit, le fanatisme, le système clos d'une pensée qui refuse le doute. » (p. 143) Le désengagement des différents auteurs passés en revue ne constitue pas un principe originel, moins encore une quelconque *nature* ; il survient bien plutôt comme événement, point de rupture, et c'est ce qui fait la particularité phénoménale de l'apostasie.

#### Ressources de l'apostasie

J.-P. Martin s'intéresse à un *moment* précis d'une trajectoire, d'une série de trajectoires ; moment chronologique (« le temps d'après », p. 11) et moment dialectique, où se joue le basculement profond d'un certain nombre d'« individus littéraires », pour reprendre un titre de Daniel Oster. Par exemple, dans le cas de Benny Lévy, il s'agit avant tout de saisir *un* moment de sa vie, sans chercher à tout

prix à inscrire ce moment dans la trajectoire de l'individu, dans un destin unifié et essentialisé. « Ce qui m'intéresse particulièrement ici, plutôt que le chef politique que fut Benny Lévy ou le Juif du Retour qu'il sera, c'est l'homme seul, tout à coup, l'homme fracturé, avec cette force (qu'il attribue à Sartre) qui est aussi la sienne et qui le "pousse hors de soi", dans le champ expérimental d'une pensée méditante et encore hésitante, oscillante, interlocutrice. Cet homme tiers, riche de tous les possibles, qui cherche une "théorie du *retournement*", pourquoi ne pas l'envisager en tant que tel, sans préjuger de ce à quoi il préluderait comme à un destin ? » (p. 121). Peindre un homme, incarné, dans un instant de vacillement, accorder à ce vacillement même, « en tant que tel », une valeur : c'est l'ambition de l'auteur.

Des trajectoires sont esquissées, certes, mais c'est toujours pour mieux faire le tableau synchronique, presque photographique, de l'individu en pleine crise d'apostasie, tendu de tout son corps vers la *vita nova*. L'essai s'organise en une série de ces portraits, dont le premier décrit la propre expérience de l'auteur. Cet autoportrait inaugural est intitulé « L'autodissolution », annonçant d'entrée une intersection entre l'histoire collective et politique (en 1973, la Gauche prolétarienne « s'autodissout ») et l'histoire intime, personnelle, le risque pour l'individu de se perdre ou de s'autodétruire, de « s'autodissoudre », à travers le renoncement à une croyance. Puis c'est tout l'essai qui est irrigué de cette veine autobiographique, le souvenir récurrent de la propre apostasie de l'auteur se mêlant à « l'éloge », notamment, de manière sensible, lors de l'évocation de Benny Lévy. Les termes par lesquels J.-P. Martin décrit le dernier cours de Barthes s'appliquent aussi à sa propre démarche : un « entretien avec soi par l'intermédiaire des vies d'écrivain » (p. 170).

Chacun de ces apostats n'est plus alors un simple objet d'étude mais, en quelque sorte, il devient sujet, personnage, abordé à la fois par l'analyse et par l'empathie. L'essai suit la ligne d'un « roman d'apprentissage collectif » (p. 56) ; l'auteur y poursuit ses éthopées en se réappropriant la distinction d'Arthur Koestler entre « anges déchus » et « demi-vierges », qui sépare les staliniens ou les gauchistes *compromis*, marqués à vie, au delà même de leur lucidité tardive, et les engagés du seul verbe, n'ayant pas encouru de risque existentiel — Koestler vise notamment les « compagnons de route ». Pour chacune des deux catégories, la déconversion n'aura pas le même sens ni ne supposera la même violence.

Sur cette base, donc, se racontent les apostasies, croisées — celles de Benny Lévy et de Jean-Paul Sartre — ou successives — Nizan et le pacte germano-soviétique, Vailland et Budapest. L'essayiste avance sur le mode de la variation ; chaque écrivain, chaque récit de crise, est l'occasion d'un nouveau regard intime sur le phénomène. Le portrait de Nizan, un des plus originaux du parcours, sans doute, consiste même à penser « l'inimaginable », à poser la question de l'apostasie comme précisément ce que Nizan n'aura pas eu le temps de vivre, eu égard à sa

mort violente en 1940. « Après 1939, Nizan avait une chance de rajeunir. Et après la rupture avec le Parti, il serait entré dans une autre histoire personnelle, dans une biographie fracturée. » (pp. 89-90) Ce conditionnel, c'est précisément ce que ne peut pas envisager Sartre, dans sa préface à *Aden Arabie*, lui qui, selon J.-P. Martin, « ne peut aller jusqu'à imaginer un Nizan après Nizan, un Nizan qui ne serait plus militant, voire marxiste — ce qui après tout n'est pas tout à fait inimaginable » (p. 88). Cet exemple, exceptionnel dans l'ouvrage, traduit bien, malgré tout, la démarche générale de l'auteur : donner à voir l'image incarnée ou réincarnée d'un écrivain, à un moment donné de son existence et de son œuvre, pour rendre à ce moment la *légitimité* qui lui manque — quitte, dans un cas extrême, à donner une légitimité à un événement qui n'a même pas eu lieu. Cette ambition explique la progression de l'essai vers sa seconde partie, consacrée en propre à la *vita nova*, toujours sur le mode du portrait sériel, où il s'agit encore de rapporter différents regards, différentes perspectives, sur un même phénomène existentiel : « vivre la *vita nova* (Rousseau), la penser (Barthes), l'accomplir dans l'œuvre (Jouve) » (p. 167).

Que le récit des apostasies successives — principalement : Gide, Vailland, Nizan, Sartre, Benny Lévy, Duras — puisse conduire à la plénitude ambiguë de la *vita nova*, c'est toute la gageure de l'essai. L'apostasie n'est plus envisagée comme une simple négativité, un strict renoncement, mais il s'agit d'y voir, proprement, une *affirmation* ; non pas seulement un « bouleversement de soi » mais une « *transformation de soi* » (p. 152). C'est l'horizon possible de la *vita nova* qui sauve l'apostasie de la tentation d'un pur nihilisme : « la *vita nova* donne à l'apostasie un horizon existentiel » (p. 151). Vailland appelle cela la « souveraineté », Gary « l'aliénation », à savoir, dans les deux cas, selon J.-P. Martin, « une façon d'être intégralement indépendante de toutes les déterminations extérieures » (p. 216). La sortie de l'histoire est aussi une affirmation de l'individu ; le motif classique de la dénudation est retourné en opportunité, ouverture de l'homme à lui-même. Ce renversement axiologique consiste donc en un renversement épistémologique : il y a, de ces expériences, quelque chose à dire et à raconter, quelque chose à connaître.

#### Ombres et lumières de la *vita nova*

Toutefois, la ligne de l'essai reste double, les deux thématiques existentielles qui y sont abordées ne se recouvrent pas totalement : toute apostasie ne conduit pas à la *vita nova* (Nizan), toute nouvelle vie n'est pas le fruit d'une apostasie (Rousseau). Même, l'auteur choisit, selon l'écrivain qu'il évoque, de valoriser un moment ou l'autre de son existence, l'abysse de la déconversion ou l'horizon de la nouvelle vie comme *Aufhebung* individuelle. Comme nous l'avons mentionné, le cas de Benny Lévy est à ce titre révélateur : ce n'est pas le Benny Lévy converti sur le tard (ou même *reconverti*, serait-on tenté de dire) qu'il veut faire saillir, c'est celui de la crise,

de l'entre-deux, de l'apostasie comme moment et comme mouvement — et mouvement, en quelque sorte, stérile, coupé de sa destination. Avec l'exemple de Roger Vailland, repris dans les deux grandes parties de l'ouvrage, c'est une autre forme de dysfonctionnement qui se fait jour : l'itinéraire de celui-ci, comme celui d'Arthur Koestler, consiste en « formes éclatées de *vita nova* » (p. 225). Chaque nouvelle vie conduit à une nouvelle apostasie. Subsiste alors, que chacun des épisodes de croyance masquait, enrobait, l'individualité nue. « La maturité selon Vailland correspond sans doute au sentiment de s'être retrouvé soi-même comme un homme seul, un homme nu, délivré de toutes les déterminations épisodiques, de toutes les étiquettes qui ont collé à la peau » (p. 231). Chez Vailland, donc, ce cycle finit par se résoudre, dans une dernière apostasie, définitive, conduisant à une *vita nova* qui ne soit plus reconversion.

Pourtant, l'apostasie ne va pas sans risque, ni la *vita nova* sans échecs. « Quand Rousseau ne cesse de proclamer qu'il devient un autre homme, quand Jouve présente sa "vita nuova" comme une conquête, Leiris conclut, au départ même de son œuvre, à l'impossibilité de l'arrachement à soi. » (p. 209) Leiris, dès le « départ », « conclut » : position antithétique et aporétique qui le mène à un inaccomplissement perpétuel. Barthes, quant à lui, se retrouve pris à son propre jeu, à ses anciens « automatismes » (réflexivité, goût de l'inventaire et du paradoxe), qui l'empêchent de faire aboutir le désir de « Vita Nova » (majuscules, chez Barthes) jusqu'à l'intériorité, jusqu'à une « *vita nova* minuscule » (p. 196). La nouvelle vie reste *objet* d'intérêt et de réflexion, elle est le fait exclusif des autres, et jamais ne parvient au stade d'une intériorisation ou d'une subjectivisation : « Barthes est en fin de compte un héros théorique de la *vita nova* : il s'émerveille du triomphe des autres. » (p. 196)

Éclatements, apories, blocages : la *vita nova* patine, dévie, se retourne sur elle-même, jusqu'à l'exemple le plus sombre, celui du suicide de Gary, pourtant l'écrivain de tous ceux qui sont évoqués à s'être sans doute le plus *concrètement* réincarné, à travers le clone dissemblant d'Émile Ajar. J.-P. Martin, tout en annonçant un « éloge », suit aussi tout le long de son ouvrage une veine noire, mélancolique. La perspective de la *vita nova* n'est pas exempte de pessimisme. « La *vita nova* apparaît [...] comme l'envers heureux du suicide. Son envers ou son sursis ? On verra comment elle se vit transitoirement (Rousseau), se pense comme une sorte d'utopie (Barthes), fracture l'œuvre (Jouve) — mais ne s'accomplit jamais vraiment ; comment, chez Gary, Fitzgerald ou Leiris, elle est inséparable d'un processus d'autodémolition mais aussi du charme de la vie brisée ; comment, succession de morts et de renaissances se répétant sous de multiples formes au cours d'une existence (chez Vailland ou Koestler), on n'ose plus guère la nommer ainsi, dans son

unicité, d'un seul mot » (pp. 156-157). La *vita nova* ne cesse de se dérober, tant à celui qui la désire qu'à celui qui la décrit.

Ce qui la sauve, ce qui vient combler le gouffre vers lequel elle pourrait précipiter celui ou celle qui s'y aventure, c'est la littérature ; plus précisément, c'est la possibilité de *devenir écrivain*. L'apostasie de Marguerite Duras est, à cet égard, exemplaire. Le choix de la littérature n'apparaît ni comme un pis-aller ni comme un à-côté de la fin des années militantes ; elle est précisément, comme « création d'un parti intérieur — celui, inaliénable, de la littérature » (p. 135), ce qui vient résoudre, mais aussi ce vers quoi tendait toute entière, la crise d'apostasie. « Quand on est passé par là, on en revient certes, mais on ne s'en remet jamais vraiment, ou alors on ne cesse de tenter de s'en remettre. Et la littérature est pour cela une bonne catharsis. » (p. 127) *Catharsis* : grâce à la littérature, l'apostasie n'est pas un simple renoncement mais une purgation, à la fois une intégration et un dépassement du moi révolu — *Aufhebung*, donc, « sursomption », comme disent les traducteurs de Hegel.

L'apostasie de Duras se réalise en se formulant : « L'amour, selon Duras, c'est depuis longtemps l'infini mis hors de portée du Parti. Mais il faut le redire, confirmer cette révélation, éclaircir et confirmer la rupture déjà ancienne avec un monde voué à la cause divine du Prolétariat, proclamer la fin du messianisme, mais aussi de l'ère du militant, qui condamne à la simplification et à la mutilation. » (p. 131) Dans un mouvement circulaire, la littérature est à la fois ce qui permet l'apostasie (formulation) et ce que l'apostasie permet (« création d'un parti intérieur »). En somme, elle *s'identifie* pleinement à l'apostasie, elle épouse son mouvement et sa destination. Et ce n'est pas seulement chez Duras que la crise, et la perspective de la *vita nova*, se confondent avec le fait de se découvrir écrivain, même quand on écrivait déjà depuis des années : Jouve ne dit pas autre chose, quand il donne à son œuvre une nouvelle date d'origine, 1924, mettant de côté tout son travail antérieur. Et à l'inverse, Fitzgerald, qui alors n'écrit plus, se découvre écrivain *autrement*, écrivain apostat de sa propre œuvre, à travers le travail introspectif et rétrospectif de *La Fêlure*, paru en 1936. La crise d'apostasie, même quand ici elle était adieu à la littérature, se retourne en écriture, se formule et se manifeste comme littérature nouvelle.

Pour autant, J.-P. Martin ne radicalise pas cette idée au point de se rendre solidaire de Barthes selon qui, comme l'auteur le rappelle, « le "changer de vie" est inséparable d'un "changer d'écriture". Mieux : il n'est intéressant qu'à cette condition. » (p. 195) Il y a aussi, selon J.-P. Martin, la « *vita nova* minuscule » qu'on a déjà évoquée, ce que l'auteur nomme aussi « l'option Jacques Brel », « qui ne conduit pas précisément à l'écriture mais à Harar ou aux Marquises » (p. 196). En effet, si l'apostasie peut se manifester de manière proprement littéraire, elle résiste

aussi, par un autre mouvement, à toute formulation d'elle-même. C'est ce que traduit, par exemple, ce commentaire de la *vita nova* de Rousseau : « Il n'y a pas d'autre moyen, sans doute, pour rendre la "réforme" effective, que d'en exhiber les signes. / Et en même temps – ce qui ne laisse pas d'être contradictoire –, il n'y a pas d'autre moyen, du moins dans un premier temps, que de se dérober aux regards. » (p. 169)

À cette résistance, disons, interne, s'ajoute une autre limite, cette fois externe : l'apostasie, les diverses formes d'incroyance, ne sont jamais tout à fait séparées de l'immutabilité ; il n'y a pas, d'un côté, ceux qui ne changent jamais — même Sartre, en dernier lieu, s'offre une volte-face — et, de l'autre, ceux qui sont prêts à se déconvertir et à s'aventurer vers une nouvelle vie — que fait Vailland, sinon se retrouver lui-même, inchangé, au bout de ses apostasies à répétition ? Labilité et fixité restent contiguës, cette contiguïté se configurant chez chaque apostat d'une manière originale. Et dans la toute dernière partie de l'ouvrage, après avoir dressé le portrait-type de *l'immobile*, de celui qui résisterait à toute tentation d'apostasie, l'auteur concède : « Si j'ai chargé le portrait, c'est manifestement pour mettre en valeur mes personnages favoris, les héros de la transmutation » (p. 245), avant de rendre hommage aux immuables Breton et Debord.

Ainsi, si le procédé binaire a ses vertus heuristiques, il faut aussi rendre compte de toutes les subtilités de la dialectique du nouveau et de l'inchangé. « Les immuables d'un côté, les mutants de l'autre ? Mais comment ne serions-nous pas alternativement traversés par les deux tentations, poussés en avant par l'aspiration à sortir de soi, tiraillés en arrière par la force de nos habitudes ? » (p. 247) Un des derniers cas évoqués, celui de Bernanos et de la « porosité [de ses] postures » (p. 250), incarne cette ambiguïté à un degré paroxystique : « Tour à tour traité de réactionnaire et de communiste, Bernanos se présente comme inchangé, interchangeable » (p. 251). Ses revirements à grand fracas, vis-à-vis de l'Action Française ou de Franco, vont de pair avec une immutabilité revendiquée — notamment à l'égard de son maître Drumont, théoricien de l'antisémitisme. Et cet homme qui n'aura de cesse de réaffirmer sa fidélité à lui-même passera sa vie en quête d'un nouveau lieu, d'un nouveau point d'exil, quittant Majorque pour le Paraguay puis le Brésil, enfin pour la Tunisie, de résidence en résidence, de pays en pays, embarquant chaque fois toute sa famille avec lui, poussant à l'extrême la solidarité irréfragable du mouvement et de l'immobilité.

Une piste paradoxale : apostasie et spiritualité

L'auteur est sans ambiguïté : c'est avant tout la désertion *politique* dont il est question. Cependant, qu'il évoque des « apostasies » ou des « déconversions », tout l'essai se construit sur une analogie religieuse. Le « tout-politique », la disparition (puis la réapparition) du « petit sujet » fondu dans le « Grand Sujet » — ce sont les

termes de Benny Lévy —, sont considérés comme autant de faits de croyance. Comment lire cette insistance ?

J.-P. Martin livre, au prisme des apostasies, un récit du siècle dernier. Il s'agit de dresser un portrait aux multiples visages de « l'écrivain réfractaire, cette figure propre au XX<sup>e</sup> siècle » (p. 255). Mais c'est aussi dès le XIX<sup>e</sup> siècle que se noue ce roman religieux de la politique. Que font Hugo et Michelet, porte-voix des sans-voix, sujets littéraires intégrant dans le cœur même de leur œuvre le souffle de la *vox populi*, sinon inventer ce « Grand Sujet » dont on connaît la fortune au siècle suivant ? Et que font Baudelaire, à se « dépolitiquer », Balzac, à choisir comme *credo*, dans *l'Avant-propos de la comédie humaine* (1842), celui des légitimistes et des catholiques romains, se désolidarisant sans ménagement de tout le progressisme dont on aurait pu le soupçonner, de « l'école sensualiste et matérialiste, deux faces du même fait, le panthéisme », ne croyant qu'aux « progrès de l'homme sur lui-même<sup>1</sup> » ? Ce récit, c'est celui qu'ont donné Paul Bénichou, dans sa série d'études désormais réunies en *Romantismes français* (Gallimard, coll. « Quarto », 2004, 2 tomes), Jean Borie, dans *Un Siècle démodé. Prophètes et réfractaires au XIX<sup>e</sup> siècle* (Payot, coll. « Essais », 1989), ou encore Philippe Muray, dans un registre plus provocateur, dans *Le XIX<sup>e</sup> siècle à travers les âges* (Gallimard, coll. « Tel », [1984] 1999), ce dernier mettant plus encore l'accent sur la continuité des extases politico-spirituelles du XIX<sup>e</sup> siècle avec celles du XX<sup>e</sup> siècle, à travers le concept transversal d'« occultosocialisme ».

J.-P. Martin esquisse une réflexion de ce type, quand il évoque la figure de Pierre Jean Jouve, chez qui la *vita nova* s'accompagne d'une conversion au catholicisme, et même y trouve son origine. « La *vita nova* de Pierre Jean Jouve, conversion au sens spirituel, est aussi une déconversion par rapport à l'unanimisme et l'engagement politique... » (p. 156). Déconversion au siècle, conversion au christianisme : ce mouvement trouve ses racines chez Baudelaire, chez Joseph de Maistre, même. Il est profondément lié, par réaction, à l'avènement moderne d'une spiritualité politique nouvelle, concurrente de l'Ancien Régime comme du catholicisme tout entier.

Voici ce que dit J.-P. Martin sur la dimension personnelle de ce retournement, tout en laissant ouverte la possibilité d'une réflexion sur cette question, périlleuse s'il en est : « La conversion de Jouve nous aide particulièrement à penser un impensé ; un phénomène pour lequel il n'y a pas de mot et au sujet de quoi, s'il fallait faire une phrase (nécessairement défectueuse), cela donnerait : au cœur de toute réinvention de soi, de toute rupture avec une forme de vie ancienne, comme de tout choc (esthétique, affectif, idéologique) qui affecte le corps tout entier, à l'orée de toute

<sup>1</sup> *La Comédie humaine*, t. I. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 16



intrônisation dans une nouvelle vie ou un nouvel état, se loge un élan, comment dire, spirituel. Spirituel, le mot est lâché ; et même si cet adjectif, *spirituel*, est lui-même très insatisfaisant, même si, en raison de son côté fourre-tout et de la camelote que trop souvent il colporte, il est loin de nous plaire, son refus lui-même est une impasse » (p. 203).

## PLAN

---

## AUTEUR

---

Alexandre de Vitry

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : [adevitry@gmail.com](mailto:adevitry@gmail.com)