

## L'ÉCLATEMENT COMMUNAUTAIRE ET LA LITTÉRATURE FIN-DE-SIÈCLE

Yoann CHAUMEIL

*Université Toulouse-Jean Jaurès, PLH (EA 4601)*

**Mots-clefs** : Communauté, fin-de-siècle, Barrès, Mirbeau, Bloy.

**Résumé** : Cet article propose une réflexion sur la manière dont trois écrivains de la fin du dix-neuvième siècle, qui campent des positionnements très différents, réagissent au délitement de la communauté traditionnelle, jadis fondée sur des liens organiques entre les individus. Si, à l'époque, c'est le discours sociologique qui s'empare surtout de la question de l'anomie, de l'individualisme triomphant et de la fin du holisme, la littérature, à sa manière, nous livre elle aussi autant d'éléments de figuration et d'analyse de cette crise sociale qui s'épanouit alors.

Le XIX<sup>e</sup> siècle est souvent perçu comme une époque de transition entre le monde traditionnel et le monde moderne. En tant que tel, il apporte son lot de perturbations : sur les plans métaphysique, économique, politique et social, il est d'abord un siècle de crises. Nous sommes à l'ère des révolutions et des guerres externes aussi bien qu'intestines ; autant de moments de désunions communautaires, d'éclatements du collectif dont nous sommes les héritiers, comme l'explique Maurice Godelier :

Notre société ne vit et ne prospère qu'au prix d'un déficit permanent de solidarité. Et elle n'imagine de nouvelles solidarités que négociées sous forme de contrats. Mais tout n'est pas négociable de ce qui fait lien entre les individus, [...] de ce qui fait qu'ils vivent en société<sup>1</sup>.

Chez les sociologues et les psychologues de l'époque, on perçoit d'ailleurs la volonté d'appréhender l'anomie sociale. Ferdinand Tönnies<sup>2</sup>, en 1887, propose de penser cette perturbation du lien social à travers les concepts de *Gemeinschaft* (communauté) et de *Gesellschaft* (société). Max Weber<sup>3</sup> s'attarde lui aussi sur l'opposition franche entre un lien social mécaniste et contractuel d'une part, et un lien organique d'autre part. Il distingue plus précisément la « socialisation sociétaire » (*Vergesellschaftung*) fondée sur un partage d'intérêts, de la « socialisation communautaire » (*Vergemeinschaftung*), qui consiste en un partage de sentiments. À cette dichotomie qui lui semble insuffisante, Martin Buber<sup>4</sup>, en 1900, qui reprend les catégories de Tönnies en les retravaillant, préfère la distinction entre « union d'intérêts » et « union de vie ». Une semblable distinction se retrouve dans la sociologie française, notamment chez Durkheim<sup>5</sup> qui oppose la « solidarité organique » et la « solidarité mécanique » qui caractériserait la société moderne marquée par le désenchantement du monde diagnostiqué par Max Weber, envers redoutable de la rationalisation à outrance. Cette dichotomie trouvera une postérité féconde récemment chez Louis Dumont qui entérine la distinction entre individualisme et holisme<sup>6</sup>. Si les interprétations et les modèles d'appréhension diffèrent quelque peu, tous partagent l'idée d'un même bouleversement. Or, la littérature du tournant du siècle réagit à cet apparent éclatement du lien communautaire. Nous proposons de nous pencher sur trois formes de réactions majeures et prototypiques à ce sentiment de délitement. Tout d'abord, l'individualisme anarchiste qui entend finir d'enterrer tout lien organique est une veine bien

---

<sup>1</sup> GODELIER, 1996 : 294.

<sup>2</sup> TÖNNIES, 2015.

<sup>3</sup> WEBER, 2019.

<sup>4</sup> BUBER, 2018.

<sup>5</sup> DURKHEIM, 2013.

<sup>6</sup> DUMONT, 1991.

représentée par Mirbeau qui, dans la lignée de Sade, pousse la logique individualiste jusqu'au bout, toujours au péril de la communauté. En outre, si le XIX<sup>e</sup> siècle est celui de l'individualisme, il est aussi celui de la multiplication des expériences et des théories communautaires. En second lieu, nous explorerons la défense d'une communauté élargie aux frontières nationales que Barrès prend en charge dans son œuvre. Prenant le contrepied parallèle d'un Jules Ferry qui entend recréer un lien communautaire national par l'école, Barrès, symbole littéraire du nationalisme de l'époque, propose-lui aussi une remotivation de ce même lien communautaire, fondé sur un folklore religieux et historique. Nous nous pencherons enfin sur un écrivain — Léon Bloy — qui propose un autre modèle communautaire, spirituel et restreint, composé de quelques âmes.

### **L'individualisme mirbelien : une déliaison communautaire**

La notion même d'*individualisme* nous vient des disciples de Saint-Simon<sup>7</sup>. Le terme se voulait d'abord et avant tout polémique ; il visait à dénoncer l'état de la société postrévolutionnaire livrée au règne de l'individu, au désordre et à l'égoïsme. Mais, à l'évidence, l'individualisme, « mal qui nous dévore<sup>8</sup> » selon le mot que Balzac prête à Clousier, a connu différents visages tout au long du siècle, si bien qu'on ne saurait le considérer comme un bloc monolithique. Y a-t-il en effet un véritable substrat commun entre l'individualisme républicain qu'a identifié Jean-Fabien Spitz<sup>9</sup> dans la lignée de l'individualisme libéral de Constant ou de Dunoyer, l'individualisme anarchiste de Stirner ou de Proudhon et l'individualisme aristocratique de Flaubert ou de Baudelaire ? À n'en pas douter, toutes ces formes d'individualisme, quelque différentes qu'elles puissent être, partagent une même anthropologie fondamentale. Celle-ci s'oppose à toutes celles qui subordonnent l'individu à une entité collective supérieure.

Parmi cette bigarrure littéraire et idéologique, l'anarchisme individualiste de Mirbeau nous semble particulièrement intéressant en ce que, s'il s'oppose à la société moderne de son temps, il semble aussi saper par avance toute alternative individualiste. L'anarchisme fin-de-siècle, qui — rappelons-le — doit beaucoup à l'influence russe, autant à Bakounine et Kropotkine qu'à Proudhon, a pour relais de multiples journaux : *La Révolte sociale*, *Le Père Peinard* ou encore *L'En dehors*, hebdomadaire d'orientation particulièrement individualiste et libertaire qui correspond peut-être le mieux à la tendance mirbelienne. Mirbeau y collabore

<sup>7</sup> Le *Trésor de la langue française* évoque un article de 1825 de Pierre-Isidore Rouen publié dans le journal saint-simonien *Le Producteur*.

<sup>8</sup> BALZAC, 1978 : 814.

<sup>9</sup> SPITZ, 2005.

naturellement, pour y exalter Ravachol le 1<sup>er</sup> mai 1892, un an après avoir donné une longue préface à *La Société mourante et l'anarchie* de Jean Grave. Ravachol inaugurait une période de deux années, jusqu'au procès des Trente, riches en violence et en attentats. De ces années-là l'on tire ce que Vittorio Frigerio appelle « le cliché de l'anarchiste dynamiteur, ennemi irréconciliable de toute forme d'organisation<sup>10</sup> ». Les principales figures d'activistes anarchistes de cette période sont bien connues : Ravachol, Vaillant, l'italien Caserio qui assassine Sadi Carnot, ou encore Laurent Tailhade. L'anarchisme littéraire est alors flamboyant : Ibsen fait précéder l'une de ses représentations de *L'Ennemi du peuple* par une prise de parole de Laurent Tailhade, ce qui lui vaut le soutien de Mirbeau qui y assistait, malgré le grand tumulte ambiant. Si la variété des formes de l'anarchie littéraire de cette fin de siècle est très grande comme l'a montré Alexandre Varias<sup>11</sup>, l'anarchisme de Mirbeau est d'abord une hostilité frontale à l'égard des dogmes, des écoles et des institutions.

À ses yeux, dans la société révolutionnaire, tout contrat social est une inféodation déguisée. Au contraire, Mirbeau prône, avec tant d'autres, le « grand chambardement », le « chambardement général<sup>12</sup> ». C'est que ce chambardement correspond à un bouleversement social total, à une redistribution soudaine des cartes, mais surtout à une implosion sociale, seule voie vers la libération des individus. Mirbeau s'engage alors dans une logique de déliaison, de *désobligeance*, au sens étymologique du terme. L'État ? Il « opprime », il « étouffe », il « écrase l'individu<sup>13</sup> ». Ce n'est pas seulement l'État : si les gouvernements « oppriment », les religions « abêtissent » et les sociétés « tuent<sup>14</sup> ». C'est donc un rejet par principe de la forme d'organisation sociale du XIX<sup>e</sup> siècle, une « société servilisée<sup>15</sup> » selon le mot de l'écrivain : celle-ci semble étouffer immanquablement l'individu, et cet antagonisme indépassable ne laisse entrevoir le salut que dans l'écart, ou plutôt dans l'anarchie conçue par Mirbeau comme « le règne de l'individualisme<sup>16</sup> ». Comme l'explique Pierre Michel,

L'homme est un être de nature qui pourrait se développer naturellement comme les animaux et qui est détourné de sa voie, qui est acculturé, et la société le met dans une boîte. Mirbeau considérait les individus comme des prisonniers, à qui on impose des réflexes conditionnés<sup>17</sup>.

---

<sup>10</sup> FRIGERIO, 2014 : 21.

<sup>11</sup> VARIAS, 1996.

<sup>12</sup> HURET, 1982 :193.

<sup>13</sup> MIRBEAU, 25 février 1894.

<sup>14</sup> MIRBEAU, 1887 : 81.

<sup>15</sup> MIRBEAU, 2001 : 239.

<sup>16</sup> MIRBEAU, 25 février 1894.

<sup>17</sup> Entretien avec Pierre Michel, Président de la Société des amis d'Octave Mirbeau, Angers le 25/06/2002, <https://mirbeau.asso.fr/darticlesfrançais/Ladogana-Entretien%20avec%20Pierre%20Michel.pdf>.

La sortie de la caverne, la *tabula rasa*, passe alors par une autonomisation qui ne peut se faire que contre la société contractuelle de son temps.

Ce jusqu'au-boutisme dans l'individualisme contre la société moderne ne débouche sur aucun rêve communautaire ; au contraire, il s'épanouit dans la volonté de se soustraire à toute obligation. Noël Arnaud relevait que Mirbeau « rêve d'une société libre, sans obligation ni sanctions, une société sans État, sans religion ni lois, une société du bonheur<sup>18</sup> ». L'abbé Jules quant à lui insiste aussi sur les « obligations multiples » qui échoient à chacun :

Obligations envers le pouvoir, envers la patrie, envers ton semblable - obligations qui, toutes, engendrent les vices, les crimes, les hontes, les sauvageries qu'on t'apprend à respecter, sous le nom de vertus et de devoirs<sup>19</sup>.

S'il y a une telle insistance sur la notion d'obligation, c'est peut-être parce qu'elle constitue précisément le nœud communautaire par excellence. La communauté relève en effet d'abord du domaine du don et de la dette, de l'obligation mutuelle et réciproque. Benveniste<sup>20</sup> l'a souligné : le *munus* tient du registre du don et du contre-don ; il peut aussi bien désigner ce que l'on reçoit que ce que l'on donne. L'union sociale communautaire a lieu dans l'obligation mutuelle, obligation que Mirbeau considère comme aliénation<sup>21</sup>. C'est s'opposer à la théorie aristotélicienne classique de la communauté suivant laquelle l'obligation, consubstantielle à la *philia*, loin d'être une aliénation, garantit l'accomplissement naturel de l'individu qui vient s'inscrire harmonieusement au sein d'un même *nous*<sup>22</sup>.

Néanmoins, l'individualisme, loin d'aboutir à une atomisation chaotique, semble au contraire porteur d'un ordre harmonieux pour Mirbeau qui, joignant les termes d'*organisation* et d'*individualiste*, dira ne croire « qu'à une organisation purement individualiste ». Ainsi explicite-t-il sa position : « Je ne conçois pas qu'un artiste, c'est-à-dire l'homme libre par excellence, puisse chercher un autre idéal social que celui de l'anarchie<sup>23</sup> ». Pour autant, une telle affirmation nous apparaît sinon comme un paradoxe, à tout le moins comme une difficulté. Comment prendre au sérieux l'hypothèse d'une telle organisation lorsque Mirbeau ne cesse de faire état d'une anthropologie pessimiste darwinienne<sup>24</sup> qui confine au sadisme<sup>25</sup> ?

---

<sup>18</sup> ARNAUD, 1984 : 7.

<sup>19</sup> MIRBEAU, 2000 : 470.

<sup>20</sup> BENVENISTE, 1969 : 96.

<sup>21</sup> Pour en savoir davantage sur l'usage riche et plurivoque de la notion d'aliénation chez Mirbeau, nous renvoyons à la thèse d'Elise Fontvieille Gorrez, *L'aliénation dans les romans d'Octave Mirbeau (1886-1913)*, Université Rennes 2, 2018.

<sup>22</sup> ARISTOTE, 2012 : 1241 b 15.

<sup>23</sup> Réponse à une enquête du journal *L'Ermitage* intitulée « Contrainte et liberté », novembre 1893.

<sup>24</sup> Voici l'un des credo darwiniens que l'on trouve dans son premier roman, *Le Calvaire* : « Transposant du petit groupe d'hommes errants que nous étions, à la société tout entière, nos instincts, les appétits, les passions qui

Dans un siècle héritier des Lumières, marqué par le positivisme, Mirbeau nous présente ce qui semble un retour à la barbarie dans son quatrième roman, *Le Jardin des supplices*, faisant du meurtre le *summum* de l'exaltation et de la jouissance. Dans le roman de Mirbeau, véritable enfer, la peinture des sacrifices humains frappe tant elle est singulière. Si cette propension au meurtre est entretenue par la société, il n'en demeure pas moins qu'elle est naturelle, logée en chacun de nous. Le jardin de Canton, lieu où se déroulent les différentes tortures que Clara prend plaisir à contempler, se veut un reflet transposé de la société de son temps. Bagne qui tient du *locus amœnus*, le jardin est ouvert au public une fois par semaine. Comme dans *Les Cents vingt Journées de Sodome* publié cinq ans après *Le Jardin des supplices*, nous sommes dans une exotopie singulière : la scène se déroule dans un lieu à l'écart — un jardin bagne là où Sade situait l'action dans un château, un lieu quasiment clos sur lui-même, qui a valeur de microcosme révélateur. Comme chez Sade encore, le plaisir est avant tout esthétique, froid, intellectuel : il tient autant dans le plaisir du récit de torture que dans sa contemplation. Nous pourrions poursuivre le parallèle sur un autre point qui a moins attiré l'attention : comme chez Sade, la dénonciation est certes portée contre le modèle social, voire contre le principe même de société et le droit de tuer que celle-ci s'arroge. Mais il nous semble qu'elle est en même temps la démonstration d'une impossible organisation individualiste par l'illustration de ce que peut être la société des individus, la société du contrat qu'épinglent les sociologues. Comme le soutient Dany-Robert Dufour, l'impératif catégorique sadien est fondé sur la jouissance individuelle ; force est de constater que Sade et Mirbeau partagent une même anthropologie pessimiste. L'égoïsme devient la valeur par excellence. Cette axiomatique a valeur de dystopie. Elle figure l'ultime conséquence de la société libérale révolutionnaire qui se met en place, de la société du contrat, de la société au sein de laquelle chacun poursuit son intérêt propre sans soucis de l'autre, de la société dont le nouveau roi est l'*homo œconomicus*<sup>26</sup>, lui qui se livre méthodiquement à un assouvissement des passions calculées en vue du plus grand rendement dans la jouissance possible. C'est la dimension pulsionnelle de l'individu mêlée à une rationalité de monstre froid qui triomphe. L'ultime baromètre demeure le plaisir individuel, plaisir du plus fort, la volonté de puissance aussi inébranlable que despotique, dans un monde affranchi de toute institution morale et régaliennne. *Le Jardin des*

---

nous agitaient, rappelant les visions si rapides et seulement physiques que j'avais eues à Paris, des foules sauvages, des bousculades des individus, je comprenais que la loi du monde, c'était la lutte » (MIRBEAU, 1887 : 81).

<sup>25</sup> Sur les rapprochements entre Mirbeau et Sade, voir par exemple DELON, 1992 : 393-402 ; ZIEGLER, 2004 : 91-114.

<sup>26</sup> Nous renvoyons notamment, à propos du concept d'*homo œconomicus*, aux travaux de FOUCAULT, 2004 ; de DEMEULENAERE, 1996.

*supplices* nous semble avoir la même valeur symptomatique que l'on trouve dans l'œuvre de Sade : il est métaphore et synecdoque de ce qui semblent les ultimes conséquences de l'individualisme porté par la Révolution en cette fin-de-siècle : la réification de l'être humain, dégradé en simple marchandise à valeur d'usage.

### **Maurice Barrès, le nationaliste charnel**

Face aux différentes manifestations de l'individualisme, des tentatives de réhabilitation d'une pensée organique du collectif voient aussi le jour. À l'opposé de la recherche d'une déliaison totale, d'autres écrivains cherchent à répondre à la crise sociale du siècle et à la société contractuelle des individus en remotivant le lien communautaire organique. Eugène Fournière, socialiste convaincu, publie un *Essai sur l'individualisme* dans lequel il tente de réintégrer la monade individuelle au sein d'un tout collectif cohérent, en forgeant l'idée d'un « individualisme social<sup>27</sup> » qu'il oppose à « l'égoïsme aveugle et arbitraire<sup>28</sup> ». Le solidarisme de Léon Bourgeois va dans le même sens. Ce dernier, cherchant une « loi de solidarité des actions individuelles<sup>29</sup> », aspire à un « équilibre entre les unités et le tout<sup>30</sup> ». Au sein de cette dialectique entre individu et communauté, le cas de Barrès est tout aussi intéressant et porteur d'ambiguïtés que celui de Mirbeau.

Parangon de cette tendance lourde, Barrès veut soigner « la maladie organique du fond<sup>31</sup> », faire que le *cum* supplante à nouveau l'*ego*. L'écrivain est celui qui remet au goût du jour le vocable révolutionnaire *nationalisme* dans son article publié dans *Le Figaro* le 4 juillet 1892, « La querelle des nationalistes et des cosmopolites<sup>32</sup> ». Le nationalisme s'avère bel et bien un moyen de reconstituer sur nouveaux frais un corps collectif. Contemporain de l'anarchisme, ce nationalisme peut donc aussi être considéré sous l'angle d'une recherche de lien organique, si l'on songe que le simple terme de *nation*, provenant de *nascor*, traduit et trahit la recherche d'une origine, dans l'espoir de refonder le *nous*. La plupart des écrivains de cette veine-là, explique Frédéric Gugelot, insistent « sur le lien organique entre l'homme et la terre, à un moment où la littérature régionaliste participe de la constitution des identités nationales. Rejetant le rationalisme et l'individualisme moderne, ils défendent une société fondée sur la terre et la famille<sup>33</sup> ». Ce « nationalisme des nationalistes<sup>34</sup> » se poursuit aussi

<sup>27</sup> FOURNIÈRE, 1901 : 187.

<sup>28</sup> *Ibid.* : 188.

<sup>29</sup> BOURGEOIS, 1896 : 63.

<sup>30</sup> *Ibid.* : 64.

<sup>31</sup> BARRÈS, 1900 : 466.

<sup>32</sup> GIRARDET, 1966 : 8.

<sup>33</sup> GUGELOT, 2015 : 22.

bien dans « le nationalisme intégral », qui est une forme de réponse spécifique à la crise de la fin du siècle.

Là où Mirbeau voulait se débarrasser des obligations entravantes, Barrès cherche à fonder celles-ci, à les motiver en les ancrant profondément au sein même des individus. Son parcours personnel témoigne à lui seul du passage de l'individualisme à l'engagement boulangiste, puis au nationalisme. Le grand tout national est même étendu aux morts, formant ainsi un lignage ancestral, immémorial et mythique. C'est ainsi la louange de la terre et des morts, véritable ligne rouge de son œuvre, qui s'étend au-delà de sa seule période nationaliste. Depuis *Sous l'œil des barbares*, Barrès propose en effet une extension tout à la fois spatiale et géographique du lien organique. Aussi déclare-t-il : « Moi, je suis fait pour chercher les causes, le passé et je ne trouve ma vie que dans les précédentes, dans la mort<sup>35</sup> ». Barrès eût qualifié la volonté mirbélienne de se soustraire aux « obligations » de « déracinement » : « On n'a pas vu le double sens du mot déraciné. On n'a pensé qu'à "déraciner du terroir". J'ai dit qu'ils sont isolés, détachés des idées des ancêtres<sup>36</sup> ». Il poursuit par là la fondation d'une religion, au sens de *religare*, de ce qui assure non seulement un lien vertical entre l'homme et Dieu, mais encore un lien horizontal entre les hommes par Dieu. On le sait, la forme que prend cette religion est éminemment synchrétique chez Barrès<sup>37</sup>.

L'on peut néanmoins se demander si cette exaltation de la nation comme religion nouvelle n'est pas semblable à celle que propose la Troisième République. Il s'agit bien de se constituer en une puissance unie face à l'Allemagne. Le contexte est celui d'une double catastrophe qui affecte les esprits : la perte de l'Alsace et du nord de la Lorraine, et, en attendant le versement d'une indemnité à l'Allemagne, l'occupation d'une vingtaine de départements. Néanmoins, il ne s'agit pas de gommer ce qui sépare le néonationalisme de l'exaltation du sentiment national républicain. Si « le modèle républicain<sup>38</sup> » met en avant la primauté de l'individu sur le collectif, les nationalistes admettent le rapport inverse. Cette

---

<sup>34</sup> Concept que Raoul Girardet développe pour le distinguer du nationalisme républicain.

<sup>35</sup> BARRÈS, 1968 : 202.

<sup>36</sup> *Ibid.* : 233.

<sup>37</sup> Nous renvoyons notamment à son éloge de la Sibylle : « Comment un sculpteur a-t-il rêvé de la Sibylle ? Comment cette arrière-pensée païenne dans la maison de la Vierge ? Quelque chose de noble dans ce syncrétisme. Elle représente ici la pensée grecque et latine, comme David le judaïsme. Belle et sainte initiative. » (BARRÈS, 1968 : 185). Nous renvoyons encore au dialogue en forme de prosopopée que Barrès imagine entre « la prairie » et « la chapelle » : — Je suis, dit la prairie, l'esprit de la terre et des ancêtres les plus lointains, la liberté, l'inspiration.

Et la chapelle répond :

— Je suis la règle, l'autorité, le lien ; je suis un corps de pensées fixes et la cité ordonnée des âmes » (BARRÈS, 1913 : 423).

<sup>38</sup> Voir BERSTEIN et RUDELLE, 1992.



divergence essentielle se cristallisera évidemment au moment de l'affaire Dreyfus. Le nationalisme républicain d'inspiration renanienne est en effet largement fondé sur le volontarisme — l'on se souvient de son texte fondateur prononcé en Sorbonne à ce sujet en 1882<sup>39</sup> — là où le nationalisme « des nationalistes », vécu comme un héritage, s'enracine d'abord dans un cadre spatio-temporel déterminé. Néanmoins, les travaux des historiens<sup>40</sup> ont conduit à discuter que la France ait été une nation alors achevée. L'absence de sentiment national était plutôt la règle. C'est le temps du roman national, et le rôle de l'école est à cet égard prépondérant<sup>41</sup>. Pour les fondateurs de cette école, il s'agissait, à travers l'ardeur patriotique et les grands mythes nationaux, de donner un supplément d'âme à la France d'où avait disparu l'élan religieux traditionnel. L'instituteur rappelait aux enfants les gloires de la France, il en évoquait ses héros, il les enthousiasmait au récit de tant de hauts faits en l'honneur de la patrie. Couplé à l'instauration du service militaire obligatoire<sup>42</sup>, il s'agit de passer par ce qui semble une religion de substitution en contexte séculier — le sentiment national — pour galvaniser la population.

### **Léon Bloy, entre universalisme et communauté restreinte**

Entre l'individualisme anarchiste radical d'un Mirbeau et le néonationalisme d'un Barrès, Léon Bloy incarne, semble-t-il, une troisième voie. Voilà un écrivain qui, tout en soutenant la prégnance d'un ordre communautaire qui se distingue largement de ceux qui ont alors le vent en poupe, œuvre à créer une communauté restreinte, qui fait figure d'une famille d'esprit enfin trouvée. Face aux différentes formes de collectivismes de l'époque<sup>43</sup>, Bloy maintient une perspective catholique universaliste. À la dégradation du lien social qui correspond à ce que Tönnies appelle *société*, Bloy maintient l'idée d'un ordre communautaire, essentiellement spirituel. Nul doute que la dimension intempestive, inactuelle de celui-ci plaît à Bloy : invisible et échappant à la raison humaine par nature, il a tout pour choquer le bourgeois. Tout comme le lignage chez Barrès, cette communauté est « vraie » ; elle est à retrouver derrière les leurres et les fausses monnaies de la modernité ; elle est « vraie » au sens où Foucault pouvait parler de la « vraie vie<sup>44</sup> ». La communion des saints qu'évoque Bloy présente cette exigence d'absentement à soi-même pour s'ouvrir au collectif. Celle-ci,

<sup>39</sup> Nous renvoyons à la conférence de Renan donnée à la Sorbonne le 11 mars 1882 intitulée « Qu'est-ce que la nation ? ».

<sup>40</sup> Voir WEBER, 1983.

<sup>41</sup> Voir à ce sujet MOUGNIOTTE, 2019 ; voir également OZOUF, 1992.

<sup>42</sup> BERTAUD, 2011.

<sup>43</sup> La plus notable reste celle qui découle de la métaphysique de Saint-Simon, au sein de laquelle l'ordre social se fonde dans l'ordre religieux.

<sup>44</sup> FOUCAULT, 2009 : 150.

au-delà du pur événement sacramentel, est le soubassement ultime de la réalité. Elle est, véritable « [...] antidote ou contrepartie de la Dispersion de Babel<sup>45</sup> », l'envers de l'individuation à laquelle nous sommes tous condamnés : elle est en définitive ce mouvement centripète qui nous rassemble au sein d'un même corps mystique<sup>46</sup>. Avec la communion des saints, nous touchons à l'en deçà fondamental, au tissu souterrain et souverain de la pensée communautaire de Bloy. Surtout, l'écrivain donne à cette communauté une extension inaccoutumée. Il englobe en celle-ci toute la Création proprement dite. Pour qualifier plus précisément la nature d'une telle communauté, il n'est pas inutile d'en passer par le grec, qui offre une richesse lexicale particulièrement intéressante. Le grec distingue entre la *koinônia*, communauté politique humaine, et la *koinônèma*, communauté humaine au sens de l'*humanitas* cicéronienne comprise comme une bienveillance généralisée des hommes qui, reconnaissant en chacun un être de culture distinct des bêtes, se témoignent mutuellement de l'empathie. Or, la communauté dont il est question nous semble relever d'un troisième type de communauté. Étant donné que la chaîne de solidarité qu'est la « Vie » nous place, comme on l'a vu, dans un paradigme familial, elle est sans doute plus proche de la conception véhiculée par le terme d'*oikeiôsis*, lequel renvoie d'abord au foyer, mais d'un foyer dont l'extension n'est pas limitée.

Néanmoins, au sein de cette communauté du vivant, Bloy ne prétend pas s'adresser à tous, mais seulement à quelques âmes d'élites. Ses romans, vastes paraboles chargées de figures, exigent beaucoup de leurs lecteurs. L'herméneutique est troublante et malaisée ; la violence faite au lecteur très forte. Mais la force pragmatique que ses livres exercent sur les lecteurs qui persistent dans leur lecture est remarquable ; Bloy compte à son actif plusieurs conversions opérées par ses livres. Par sa production littéraire, par sa réputation d'intraitable catholique, il attire à lui, dès les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de jeunes gens en quête d'absolu, parmi lesquels les époux Maritain, Pierre Van der Meer, René Martineau, Philippe Raoux, Jean de La Laurencie, Georges Rouault, ou encore Pierre Termier, lecteurs aux parcours bigarrés qui vont se lier par de « grandes amitiés » et constituer la

---

<sup>45</sup> BLOY, 1999 : 320.

<sup>46</sup> L'idée de *corpus mysticum* au sens de société chrétienne et non plus au seul sens d'Eucharistie ne remonte qu'au XII<sup>e</sup> siècle. Elle se trouve entérinée aussi bien par la bulle papale *Unam sanctam* que par saint Thomas d'Aquin qui recourt de nombreuses fois à l'expression dans sa *Somme théologique*. Ernst Kantorowicz résume ainsi l'enrichissement de sens qu'a connu l'expression de *corpus mysticum* : « La notion de *corpus mysticum*, jusque-là utilisée pour qualifier l'hostie, fut peu à peu transférée — après 1150 — à l'Église en tant que corps structuré de la société chrétienne unie dans le sacrement de l'autel. En bref, l'expression "corps mystique", qui avait à l'origine une signification liturgique ou sacramentelle, acquit une signification sociologique. Et ce fut finalement dans ce sens sociologique relativement nouveau que Boniface VIII définit l'Église comme "un corps mystique dont le Christ est la tête" » (KANTOROWICZ, 1989 : 148).

famille spirituelle de notre écrivain. Au sein de cet ultime groupe, Bloy réalise enfin son ambition d'unité spirituelle, de communauté de foi, entre quelques âmes choisies. Le modèle en est l'organisation conventuelle. S'y dessine une communauté bienheureuse au sein du *locus amœnus* sacré qu'est non pas le monastère, mais le domicile de l'écrivain où cette petite communauté prend pour habitude de se réunir. L'amitié devient alors un refuge salvateur face aux pressions de l'extérieur. Elle est fatalement, selon le mot de Renan, « un larcin fait à la société humaine<sup>47</sup> ».

Même si la notion est anachronique, c'est bien la question du communautarisme qui se pose alors si l'on veut bien observer la tendance de Bloy à sélectionner les personnes à qui il s'adresse. Cette tendance trouve sa pleine réalisation dans la promotion d'une religion sélective, phénomène paradoxal puisqu'il prend le contrepied de la perspective universaliste qui devrait être la sienne, en tant que catholique. Cet imaginaire religieux en partage se construit autour de deux pôles principaux : celui des chrétiens des premiers temps tout d'abord<sup>48</sup> ; celui des chrétiens des derniers temps, des mélanistes contemporains de Bloy ensuite. Ce dernier groupe, fondé autour de l'apparition de La Salette, se donne comme double mission de diffuser le message que Mélanie a reçu et de créer l'Ordre des « Apôtres des Derniers Temps » en suivant une constitution aux fins précises. Ce groupe de *happy few* forme donc à n'en pas douter une aristocratie nouvelle, manière de résister au long mouvement de démocratisation auquel Bloy, dans la lignée de Barbey d'Aurevilly, est allergique. Ce même groupe est soudé non seulement autour d'un écrivain, mais aussi d'un même imaginaire communautaire, ce qui en fait une véritable famille d'esprit. La fonction d'un tel imaginaire n'est pas loin de celle du mythe : celui-ci donne du sens à une communauté, en lui donnant une origine, un but, des structures, des modèles ; en somme, il lui communique son être en commun. Comme l'explique Jean-Luc Nancy, « la parole mythique est communautaire par essence<sup>49</sup> ». Cet imaginaire assure la cohésion et l'autonomie de ceux qui le partagent. La fonction principale de cette idylle communautaire est d'être un remède à la modernité, en se constituant comme contrepoint à celle-ci.

---

<sup>47</sup> RENAN, 1973 : 210.

<sup>48</sup> Nous trouvons en effet chez lui des éléments qui renvoient à une claire nostalgie d'un christianisme primitif. À titre d'exemple, l'épisode du Jardin des Plantes dans *La Femme pauvre* fait de Marchenoir un héritier d'Irénée de Lyon ou d'Isaac le Syrien, dans le rapport aux animaux qu'il développe.

<sup>49</sup> NANCY, 1986 : 127.

La parole littéraire, qui n'est ni historienne, ni ethnologique, ni sociologique, n'a manifestement pas pour ambition première la production d'un discours scientifique. Néanmoins, la littérature s'attache elle aussi aux grandes transformations dont elle est la contemporaine : elle y réagit, selon des modalités qui lui sont propres et qui ne peuvent être systématisées. La question du lien communautaire ne touche pas seulement à l'une des transformations sociales du siècle ; elle est au fondement de ces dernières. Le positionnement de ces trois écrivains face à celle-ci nous a paru intéressant car ils sont à la fois révélateurs et irréductibles : révélateurs de grandes positions plus largement partagées au sein de la société de la fin du siècle, mais irréductibles en ce qu'ils sont le fruit d'une individualité indépassable à laquelle la fidélité est rendue possible par le discours littéraire.

## Bibliographie

- ARISTOTE (2012), *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- ARNAUD Noël (1984), Préface du *Journal d'une femme de chambre*, Paris, Gallimard.
- BALZAC Honoré, de (1978), *Le Curé de village*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- BARRÈS Maurice (1900), *L'Appel au soldat*, Paris, Félix Juven Éditeur.
- (1968), *Mes Cahiers*, t. XIII, *L'Œuvre de Maurice Barrès*, Tomes XIII-XX, Paris, Club De l'Honnête Homme.
- (1913), *La Colline inspirée*, Paris, Émile-Paul Frères.
- BENVENISTE Émile (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Édition de Minuit.
- BERSTEIN Serge et Rudelle Odile (dir.) (1992), *Le modèle républicain*, Presses Universitaires de France, coll. « Politique d'aujourd'hui ».
- BERTAUD Jean-Paul (2011), « L'armée et le brevet de virilité », in *Histoire de la virilité*, t. II, Paris, Seuil, p. 63-79.
- BLOY Léon (1999), *Journal II (1907-1917)*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».
- BOURGEOIS Léon (1896), *Solidarité*, Paris, Armand Colin.
- BUBER Martin (2018), *Communauté*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « éclats ».
- DELON Michel (1992), « L'ombre du Marquis », in *Actes du colloque Octave Mirbeau*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, p. 393-399.
- DEMEULENAERE Pierre (1996), *Homo æconomicus, Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DUMONT Louis (1991), *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Points, coll. « Essais ».
- DURKHEIM Émile (2013), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- FOUCAULT Michel, (2004), *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études ».
- (2009), *Le Courage de la vérité, Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études ».
- FOURNIÈRE Eugène (1901), *Essai sur l'individualisme*, Paris, Alcan.
- FRIGERIO Vittorio (2014), *La Littérature de l'anarchisme. Anarchistes de lettres et lettrés face à l'anarchisme*, Grenoble, UGA Éditions, coll. « Archives critiques ».
- GIRARDET Raoul (1966), *Le Nationalisme français 1871-1914*, Paris, Armand Colin.
- GODELIER Maurice (1996), *L'Enigme du don*, Paris, Fayard.

- GUGELOT Frédéric (2015), *La Messe est dite. Le Prêtre dans la littérature d'inspiration catholique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Interférences ».
- HURET Jules (1982), *Enquête sur l'évolution littéraire*, Paris, Thot.
- KANTOROWICZ Ernst (1989) *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- MIRBEAU Octave (25 février 1894), « Les littérateurs et l'anarchie », in *Le Gaulois*.
- (1887), *Le Calvaire*, Paris, Ollendorff.
- (2001), *Les Vingt et un jour d'un neurasthénique*, in *Œuvre romanesque* vol. 3, Paris, Buchet-Chastel.
- (2000), *L'Abbé Jules*, in *Œuvre Romanesque* Vol. 1, Paris, Buchet/Chastel.
- MOUGNIOTTE Alain (2019), *Les Débuts de l'instruction civique en France*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- NANCY Jean-Luc (1986), *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois éditeur, coll. « Détroits ».
- OZOUF Mona (1992), *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses ».
- RENAN Ernest (1973), *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SPITZ Jean-Fabien (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard.
- TÖNNIES Ferdinand (2015), *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaires de France.
- VARIAS Alexander (1996), *Paris and the Anarchists: Aesthetes and Subversives during the Fin de Siècle*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- WEBER Eugen (1983), *La fin des terroirs, la modernisation de la France rurale*, Paris, Fayard.
- WEBER Max (2019), *Les Communautés*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Politique et sociétés ».
- ZIEGLER Robert (2004), « Utopie et perversion dans *Le Jardin des supplices* », in *Cahiers Octave Mirbeau*, n° 11, Angers, La Société Octave Mirbeau, p. 91-114.