

## MALAPARTE ENTRE L'AUTORITE ET LA CRITIQUE

Pour Gian Carlo et Francesco Zini, in memoriam

### i) La tentation épideictique de la critique

Il est certain que Malaparte n'a pas mené une vie cohérente et linéaire, mais ondoyante et sinueuse, de même qu'il a adopté dans ses textes différents registres littéraires; de plus, il s'est éprouvé dans des domaines autres que celui de l'écrivain : le cinéma, le théâtre et l'architecture<sup>1</sup>. Le blâme a donc souvent accompagné sa réputation : on lui reproche son passé fasciste, mais aussi son transformisme, le fait d'avoir été un homme pour toutes les circonstances, particulièrement habile à sauter sur le char du vainqueur du moment<sup>2</sup>. Et, en effet, Malaparte répond en partie au préjugé de l'Italien "type", ayant un certain succès : beauté sombre et quelque peu grossière, intelligence vive et agressive, provincialisme à outrance, mégalomanie et *mammismo*. Quant à ses textes, on en a souligné également le caractère de circonstance, le manque d'unité compositive, la prédilection pour le pastiche, le ton quelquefois mièvre.

En revanche, ce qui passait aux yeux de certains pour des "défauts" devenait pour d'autres de véritables vertus : l'éloge s'est nourri alors des mêmes traits. L'incohérence devient ainsi la marque d'un esprit ouvert et sensible aux changements, et le narcissisme, le sceau d'une profusion

---

<sup>1</sup> Voir ici les articles de L.Martellini, M.Tanant et M.Talamona : il apparaît que Malaparte avait une certaine connaissance et maîtrise des techniques autres que l'écriture.

<sup>2</sup> Cf., infra l'article de G.Grana.

inventive trouvant son lieu naturel dans une production littéraire qui est caractérisée par l'innovation, voire l'expérimentation<sup>3</sup>. On pourrait se demander comment de tels jugements si opposés sont possibles ; ou bien, imaginer que, si Malaparte était mort en d'autres moments, il aurait été appelé selon la date fasciste ou antifasciste, ou philo-comunisme etc. Si chacun, au cours de sa vie, a droit au changement, selon l'un de nos plus communs "mythes" sociaux, il n'en reste pas moins que tous les choix ne s'équivalent pas, en particulier en ce qui concerne les attitudes politiques, impliquant toujours une telle ou telle vision du monde, de l'action dans la communauté, une idée d'histoire.

Qu'il s'agisse d'éloge et de blâme, on peut utiliser les mêmes arguments, en les changeant simplement de signe : leur pouvoir performatif, qui peut par moments les rendre convaincants, s'appuie sur leur faiblesse constitutive. Il s'agit d'argumentations qui sont construites à partir de préjugés, à savoir de systèmes de croyance qui se donnent, dans le discours épideictique, l'apparence de propositions quasi-logiques, mais ne sont en fait que des convictions<sup>4</sup>. En fait, en premier lieu, on n'a pas plus de raisons de préférer l'incohérence à la cohérence, ni la retenue au narcissisme, non plus que le caractère original de l'écriture au respect des modèles de la tradition littéraire. Cela dépend de l'idée préalable que l'on projette sur l'oeuvre, des connotations, voire des valeurs, que l'on désire retrouver tantôt dans l'"intelligence" de l'écrivain, tantôt dans la qualité des textes. En outre, des termes comme "originalité", "critique", "tradition" ou "expérimentation" comportent un spectre si ample de signification qu'il est toujours possible de les utiliser aussi bien pour le blâme que pour l'éloge.

Mais loin d'être un simple règlement de comptes avec ses propres convictions, la tentation épideictique est comme constitutive des pratiques de lecture. En fait, la possibilité de l'erreur ou de la falsification d'un texte est intrinsèque à la lecture elle-même. Il n'est pas inintéressant de remarquer que la naissance de la philologie, et par conséquent la recherche des critères objectifs de lecture à l'époque humaniste, a été très consciente de cette menace épideictique. Ce n'est pas un hasard si celle-ci a été conçue sous les espèces de la calomnie, une forme particulière du discours épideictique<sup>5</sup>. La calomnie, en tant qu'accusation fautive, est en fait en

---

<sup>3</sup> Cf., infra l'article de G.Grana.

<sup>4</sup> Préjugé est ici pris au sens développé par H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode* (1960), comme horizon culturel et langagier qui conditionne tout acte singulier, même linguistique. C'est le domaine au fond des convictions partagées par une idéologie, une mentalité, une culture dont a cessé de s'interroger sur ses conditions de légitimité.

<sup>5</sup> Cf. sur le rapport entre la calomnie et les pratiques humanistes de lecture, F.Mariani Zini, "A.Poliziano, allievo degli Antichi, maestro dei Moderni" in : *Poliziano e il suo tempo*, (éd. L.Secchi Tarugi), Firenze, sous presse. On songe en outre à l'influence de Lucien dans l'humanisme italien. On peut évoquer une forme voisine, très courante à la Renaissance : la

mesure de construire une “évidence” argumentative sans pour autant utiliser de véritables arguments. Au contraire, sa force de conviction réside dans des stratégies telles que l'insinuation, l'accumulation des détails, le découpage préalable des analogies possibles, les pratiques performatives, l'usage rhétorique et partiel des éléments de “témoignage”, l'extrapolation d'une partie du tout. La calomnie fait donc dire à quelqu'un, qui peut aussi bien n'être qu'un texte, quelque chose qu'il n'a pas dit, ou qu'il n'a pas dit de cette manière. Son “réalisme” apparent s'appuie sur l'absence d'un référent et sur la simulation d'une évidence ; la calomnie n'est, en définitive, qu'un argument d'autorité dont la légitimité est difficilement critiquable : il est très ardu, on le sait, de se défendre d'une calomnie, car les accusations sont à la fois précises dans la construction d'une objectivité simulée, et vagues dans leur renvoi au référent réel. On comprend alors pourquoi même l'herméneutique logique du XVIIe siècle voyait dans les “calomniateurs” un grave danger pour le travail philologique, étant donné le caractère quasi-évident de leurs “accusations”<sup>6</sup>.

## ii) La calomnie et l'histoire

Il est alors patent que la calomnie<sup>7</sup> menace le travail de l'historien dans la reconstruction de l'histoire littéraire et philosophique. Comme la riche moisson des publications récentes en témoigne<sup>8</sup>, le travail de l'historien est dans les derniers temps remis en question, ses modèles et ses pratiques rencontrant des difficultés remarquables, concernant en particulier le rapport entre l'histoire comme science et l'histoire comme récit. Travailler sur ces deux registres peut coûter, car les pratiques instaurant la calomnie y trouvent une occasion propice : l'*Historikerstreit* des années '80 en témoigne et il s'agit pour nous d'un problème important car, dans sa version allemande et italienne, ses acteurs mettent le doigt sur la difficulté de

---

*paradiastole* ou redescription des arguments. Quentin Skinner a particulièrement insisté sur son importance dans “Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence”, *Essays in criticism*, vol. XLIV, oct. 1994, n° 4, pp. 267-292, et de nombreuses autres études consacrées à Machiavel ou Hobbes.

<sup>6</sup> Cf. Johannes Conrad Dannhauer, *Idea boni interpretis et malitiosi Calumniatores quae obscuritate dispulsa, uerum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad quaestionem : Unde scis hunc esse sensum, non alium?* (1630) ; et en outre, Johannes Clauberg, *Logica uetus et noua...* (1654) et Christian Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam ...*(1702).

<sup>7</sup> Qui peut fonctionner aussi comme un excès d'éloges comme le témoigne l'autodéfense que Lucien dut écrire après ses *Eikones*, où l'éloge de la maîtresse de l'empereur avait crispé l'intéressée lui-même.

<sup>8</sup> Cf. entre autres : *Passés recomposés*, Paris, 1995 et *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, (ed) B.Lepetit, Paris, 1995.

comprendre le réseau des attentes et des forces qui jouèrent pour le nazisme et le fascisme. *L'Historikerstreit* fut déclenché par Ernst Nolte, professeur d'histoire à Berlin, qui proposa une "révision" de l'interprétation du nazisme<sup>9</sup>. En résumant, Nolte présente plusieurs arguments visant à affaiblir le caractère exceptionnel du nazisme : sa stratégie majeure est de se servir de la catégorie de "totalitarisme". Dans cette perspective, Nolte suggère que la volonté d'extermination a traversé l'histoire entière et que la violence nazie était précédée par les massacres en URSS; en définitive les deux projets de destruction, l'un, d'une race, l'autre, d'une classe, ne seraient que l'issue de la révolution industrielle. Qui plus est, le génocide répondrait pour Nolte à la menace incarnée par le bolchevisme ; les Juifs auraient été en outre légitimement considérés comme des ennemis car prétendument partisans de l'Angleterre. Finalement, la véritable différence entre la violence bolchevique et la violence nazie aurait consisté dans l'usage original des chambres à gaz.

De nombreux historiens ont répondu, soulignant comment du point de vue historique le génocide ne fut nullement justifié par une quelconque menace, ni de la part des bolcheviques, ni de celle d'une population complètement inoffensive : au contraire, le génocide était d'une part déjà inscrit dans *Mein Kampf* et d'autre part, la menace supposée du bolchevisme était pour Hitler lui-même inconsistante. L'antisémitisme ne fut pas la conséquence de l'antimarxisme, et l'usage du gazage, donc tout simplement d'une technique, ne fut point le caractère singulier du nazisme. Une tentative de révisionnisme *nostrano* a également eu lieu en Italie, même si les enjeux et les protagonistes en furent bien entendu différents (en Allemagne la *querelle* a intéressé des historiens et des philosophes comme Habermas). Renzo de Felice<sup>10</sup> a soutenu à maintes reprises, d'une part le parallélisme entre le nazisme/fascisme et le stalinisme, par le biais de la catégorie de totalitarisme, de l'autre la dissociation entre le nazisme et le fascisme, celui-ci réduit au mussolinisme. La thèse majeure consiste dans la distinction entre le fascisme comme "mouvement" ayant un élan innovateur, et le fascisme en tant que "régime", donnant lieu à un processus continu de compromis et de normalisation, mais dont la singularité résiderait dans la participation active, à la différence d'autres régimes conservateurs, prônant l'exclusion et la non participation. Ainsi, le caractère de "révolution" du

---

<sup>9</sup> Cf. en particulier deux articles, le premier en 1980, le second en 1986. Le dossier de cette querelle, comprenant aussi les réponses et les contre-réponses est disponible en français : *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988 et en anglais : *Between Myth and revisionism*, Londres, 1985. Cf. aussi de E.Nolte: *Die faschistischen Bewegungen*, Munich, 1966 (tr. fr. Calmann-Lévy, 1969 et 1991 avec la préface de A.Renaut) et *Der Faschismus in seiner Epoche* (tr.fr. Julliard, 1970, 3 vol).

<sup>10</sup> Cf. R.de Felice, *Mussolini*, Turin ; et : *Intervista sul fascismo*, Turin, 1975.

fascisme, visant à une nouvelle société, explique pour de Felice le succès et le consensus qui l'accompagnèrent. Dans cette perspective, l'historien définit le fascisme comme un totalitarisme de gauche, le nazisme un totalitarisme de droite, le premier étant révolutionnaire et le second conservateur. De même qu'en Allemagne, des historiens italiens ont critiqué cette approche<sup>11</sup>, en soulignant le manque de rigueur scientifique, l'usage désinvolte des catégories empruntées à la psychologie ou à la sociologie, et le biographisme, visant à rabattre l'histoire aux vicissitudes de Mussolini et de ses proches.

Mais si nous voulons comprendre davantage, nous devons comme le suggère A. Renaut, nous interroger aussi bien pour le nazisme que pour le fascisme, sur l'arrière-fond de ces révisionnismes, tout en considérant leurs différences et la qualité diverse des querelles. Au-delà des opérations culturelles intéressées ou surnoises, nous devons essayer de mettre au jour le niveau des arguments employés avant même d'en étudier les contenus, si tant est que les deux plans puissent être séparés, ou au moins mis entre parenthèse. Tout d'abord, la catégorie de totalitarisme pose des problèmes : utilisée par Hannah Arendt pour souligner le caractère innovateur, presque inouï des événements historiques, cette idée est censée indiquer tout système politique remplaçant une autre instance d'autorité (la nature, la race, le destin), qui ne rentre pas dans un dispositif de discussion des règles et des limites de la vie en communauté. Elle exprime à la fois une idéologie, une hostilité constitutive à l'idée de représentativité et de pacte social, et une technique, se servant aussi bien de la contrainte que de la propagande, visant en tout cas à un univers politique autostructuré et fermé. Cette catégorie est fonctionnelle pour autant qu'elle permet de ramasser sous un même titre plusieurs phénomènes comme le nazisme, le totalitarisme, et pour certains les démocraties occidentales elles-mêmes, dans la mesure où leurs propres valeurs, liberté, indépendance, autonomie, ont été souvent bafouées dans l'après-guerre. Mais l'idée de totalité, brassant large, cache plus qu'elle ne révèle, jusqu'à se confondre avec l'idée de pouvoir dans ses aspects d'autorité, d'ordre, de constrictio. Dans cette perspective, si l'autorité, l'ordre, la contrainte sont les éléments constitutifs du totalitarisme, maints régimes politiques le sont, voire les démocraties occidentales, où les promesses de liberté et de décision commune n'ont pas été toujours vraiment respectées. A partir de ces amples analogies, on a beau jeu de soutenir que le stalinisme est comme le nazisme ; les démocraties modernes sont comme le fascisme, car tous ces systèmes peuvent être dits

---

<sup>11</sup> Cf. au moins : *Consiglio direttivo dell'Istituto nazionale per la storia del movimento di Liberazione*, "Una storiografia afascista", *Italia contemporanea*, avril-juin 1975 ; N. Tranfaglia, *Labirinto italiano*, Bari-Rome, 1991. Dans une perspective plus proche de De Felice, cf. G. Grana, *La Rivoluzione fascista*, Milan, 1985

“totalitaires”. Ce qui est au fond une façon de dire : réjouissons-nous, si tous sont coupables, personne n'est responsable.

### iii) Malaparte entre la tradition et l'innovation

Le rapport étroit entre les pratiques de lecture et la tentation épideictique nous rappelle à tout instant la difficulté de “juger”, et me permet de préciser l'intérêt pour l'oeuvre de Malaparte, qui m'a mené à solliciter les communications qui suivent. Deux éléments m'ont paru particulièrement frappants dans les textes de Malaparte : la volonté de se dessiner un auto-portrait et la conception de l'Europe et de l'Italie, ces deux moments étant liés, à mon avis, à une idée complexe du rapport entre l'autorité de la tradition et l'innovation critique. Puisque ce rapport me paraît constituer l'objet d'une plus ample recherche concernant les années '20-'45 en Italie et en Allemagne, selon un point de vue d'histoire des idées<sup>12</sup>, il m'a paru fécond de m'arrêter un moment sur les textes de Malaparte. Ils constituent en effet l'une des expressions les plus fortes des ambiguïtés et des arrières-mondes dont s'est nourrie une partie des intellectuels de cette période, et cela d'autant plus qu'ils se sont voulus “témoins” ou même acteurs de leur temps<sup>13</sup>.

Nous avons suggéré comment l'existence littéraire de Malaparte se prête au discours épideictique, mais avant tout, ce qui frappe est sa tentative constante de se fabriquer une identité portative, capable de donner forme à une unité dans la dispersion, voire dans le transformisme opportuniste. A ce propos, le choix de son pseudonyme semble parlant : Malaparte. Par celui-ci, emprunté en 1925 au titre intrigant d'un livre de 1869 *I Malaparte e i Bonaparte*, l'écrivain s'est donné comme un programme de vie auquel se conformer. Mais à la différence d'une unité se tissant dans l'après-coup d'un récit mémorial, Malaparte, n'a pas écrit son autobiographie au seuil de la vieillesse, ni cherché à régler ses comptes dans des confessions augustiniennes ou rousseauistes. Au contraire, il a tenté constamment d'anticiper sa propre vie, de construire par avance sa biographie, utilisant son pseudonyme comme on le ferait d'une devise<sup>14</sup>. Son pseudonyme l'a

<sup>12</sup> A vrai dire, l'expression la plus juste serait : de philosophie de l'histoire et de la culture. Parmi les moments de cette recherche, cf. F.Mariani Zini, “Lo spazio di Kakka : tradizione e autorità in Benjamin, Kraft, Brecht, Scholem” in *Tra Benjamin e Kafka, Pratica filosofica* 3, Milan, 1994, pp. 63-85.

<sup>13</sup> Ce n'est pas donc un intérêt “esthétique” qui m'a sollicité ; sur Malaparte écrivain ou “artiste” je renvoie à la bibliographie, infra.

<sup>14</sup> Bien entendu, cette procédure n'est pas originale, on la retrouve souvent dans l'histoire des arts et de la pensée. Seulement il est intéressant de remarquer l'utilisation *anticipative* et non simplement *mémoriale* de l'auto-portrait.

souvent introduit, quelquefois sauvé, comme une carte de visite : il a été le bon côté de la mauvaise part, il est resté “à part”, hors des courants et des factions, et certes, davantage par goût des transgressions que par conviction politique ou idéologique bien arrêtée<sup>15</sup>. Cette biographie portative renfermée dans le pseudonyme visait surtout à présenter aux autres les catégories suivant lesquelles l'interpréter<sup>16</sup>. Pour être auteur et non seulement acteur de sa propre vie, il lui fallait être compris et reconnu pour ce qu'il aurait voulu être. Qu'il s'agisse du pseudonyme, du projet de la “Casa come Me” ou “Casa Matta” à Capri, ou de ses nouvelles aux titres significatifs, “Donna come me”<sup>17</sup>, “Città come me”, “Cane come me”, Malaparte a cherché à construire le mythe de soi-même plutôt que l'histoire véridique de sa vie.

Cette construction de son propre mythe ne relève pas seulement d'un narcissisme intempérant mais aussi d'un trouble partagé dans son époque par tous les Italiens, et non seulement par les écrivains, quant à leur “identité”, personnelle certes, mais aussi politique et historique<sup>18</sup>. Se ranger du mauvais côté, de la mauvaise part, était, pour Malaparte, une solution, comme une autre, pour se tirer d'embarras, mais aussi la marque d'une identité à faire ou à refaire. L'idée d'un *Risorgimento* inabouti, donc d'un pays politiquement et culturellement inachevé joua sans doute dans l'idéologie fasciste, rencontrant les frustrations de beaucoup de monde. Il me semble alors que l'identité portative de Malaparte peut aussi être étudiée dans la perspective plus ample de la recherche de l'identité portative d'un pays qui, ne pouvant pas se caractériser par ses bons côtés (unité politique, prestige international, culture nationale forte, tradition de pensée rigoureuse, modèle d'exportation), cherche à se définir par ses mauvais côtés, ou pour mieux le dire, par le fait de ne pas être comme les autres pays.

Si nous lisons surtout les textes des années '20, *L'Europa vivente, l'Italia barbara*<sup>19</sup>, le “Ragguaglio sullo stato degli intellettuali rispetto al fascismo”<sup>20</sup>, l'identité de l'Italie semble devoir se constituer contre l'Europe et son histoire. Alors que l'Europe est libérale, réformée, critique, l'Italie est contre-réformiste, enracinée dans sa tradition latine. Le fascisme incarnerait

<sup>15</sup> Ainsi il a pu se dire “critique” à l'intérieur du fascisme, “actif” dans la Résistance, de culture française, de nature toscane etc.

<sup>16</sup> Sur le désir de se construire une “identité” spécifique cf. A.Sarrabayrouse, *infra*.

<sup>17</sup> Sur l'idée de la maison de Capri comme auto-portrait de l'écrivain, cf. M.Talamona, *infra*.

<sup>18</sup> Dans ce trouble plusieurs facteurs ont joué, parmi lesquels, d'une part le détachement des Italiens de la vie politique et institutionnelle, et la conviction partagée d'une unité italienne inachevée, voire trahie par l'issue insatisfaisante du *Risorgimento* ; de l'autre, par la position subalterne de l'Italie politique et culturelle en Europe.

<sup>19</sup> Cf. bibliographie, *infra*.

<sup>20</sup> In : A.Soffici, *Battaglia fra due vittorie*, Florence, La Voce, 1923

cette “révolution” italienne, et même un possible modèle d'exportation. Le désir d'une revanche susceptible de racheter toutes les frustrations d'une identité manquée est ici très présent, touchant par moments des points d'une extrême violence, qui seraient bien ridicules si elles ne s'étaient pas réalisées dans une violence réelle. Que l'on lise par exemple:

Esso (i.e. il nostro errore) è stato di non mostrare agli Italiani, i quali della rivoluzione hanno sempre avuto un sacro orrore, che le rivoluzioni si fanno anche contro il parere e i programmi degli enciclopedisti, anzi contro, e che non vale usar la critica e la logica quando è tempo di menar le mani.<sup>21</sup>

Comme l'on sait, les *squadristi* trouvèrent bien le temps de matraquer et d'assassiner les gens, et comme le souligne justement Malaparte, contre cela, la critique ou la logique ne purent rien. Et pour être plus explicite, Malaparte ajoute :

Non sanno dunque, caro Soffici, che noi abbiamo in odio queste loro eresie (i.e. dei nostri nemici politici) ? Che siamo egualmente contro i nemici politici e contro quelli culturali della nostra nazione ? Che nel modo stesso con cui abbiamo bruciato le case e disperse le famiglie di quelli che erano, per ignoranza e bestialità, avversi a vivente spirito della nostra nazione, noi bruceremo le case e disperderemo le famiglie di quelli che gli sono avversi per cultura e per intelligenza?<sup>22</sup>

Mais cette identité, se caractérisant par une anticipation aussi bien des événements que des interprétations, permet à Malaparte de se situer dans un non-lieu où la critique, comme la polémique sont toujours possibles, sans pour autant se définir d'un point de vue précis, et par conséquence sans proposer ni une nouvelle conception, ni une alternative pour l'action. Malaparte se trouve en fait délibérément à l'intérieur *et* à l'extérieur de tout lieu, comme s'il était attiré par magnétisme à l'extérieur de tout espace, ce qui définit à peu près l'ambiguïté du “caméléon”. En cela, il est moralement suspect, mais cette mobilité lui permet aussi de multiplier les points de vue, d'adopter par moments des différentes perspectives et, en ces changements, de saisir des aspects cachés. Cela est particulièrement vrai du regard qu'il porte non seulement sur l'Europe vue d'Italie, mais aussi sur l'Italie vue d'Europe. Européen en Italie, il l'est par exemple quand il profite de sa position sous le régime mussolinien pour s'échapper fréquemment en France, et faire paraître, d'abord en français, sa *Technique du coup d'Etat*<sup>23</sup>. Mais aussi Italien en Europe, sachant très bien jouer à sa façon des mythes et des préjugés véhiculés sur l'Italie. L'Italie et l'Europe sont indissolublement liées dans l'oeuvre et la vie de Malaparte, leurs drames et leurs crises se reflétant comme l'image -ici agrandie, là donnée dans le

<sup>21</sup> Cf. “Ragguaglio”, cit. p.XXIII.

<sup>22</sup> *Ib.*, pp.XXV-XXVI.

<sup>23</sup> Cf., bibliographie, *infra*. Sur ce texte, cf. S.Blatmann, *infra*.

détail- d'un même complexe culturel et politique, où les illusions des hommes amplifient jusqu'à nous y perdre l'effet de réverbération. Dans *Mamma Marcia*<sup>24</sup> encore, le retour au pays natal prend la forme d'une conjuration, auprès de la mère italienne, du décès de l'Europe; Malaparte, écrivain orphelin de l'Europe, semble rechercher son lieu dans les paysages et les voix de Toscane.

#### iv) L'histoire et le destin

L'Italie et l'Europe suscitent donc chez Malaparte une réflexion sur l'identité culturelle. Ainsi, Réforme et Contre-réforme représentent pour lui une césure de mentalité et partant d'identité, que l'on pourrait schématiser de la manière suivante : alors que la Réforme renvoie à une critique radicale de l'autorité, symbolisé par le geste de Luther de revendiquer pour tout un chacun la lecture et l'interprétation des Ecritures Saintes, la Contre-Réforme souligne la dimension préalable de l'appartenance à une tradition donnée. Deux modèles d'identité sont en jeu pour un sujet possible : le premier est un sujet qui n'a pas foncièrement besoin des médiations pour se constituer, son rapport direct avec Dieu lui suffisant, l'autre n'est quelque chose qu'à l'intérieur d'un horizon d'appartenance<sup>25</sup>. L'Italie de Malaparte semble promettre une identité digne de ce nom, où la vie en société se ferait sur la base d'une appartenance, et partant d'un héritage, à l'égard d'un certain moment historique et culturel, et non par la discussion et le choix raisonné des règles de convivance. L'idée de corporatisme qui a joué un rôle important dans le fascisme<sup>26</sup>, du reste plus au niveau des attentes que des réussites, est certes étroitement liée à cette idée de convivance qui se veut proche d'une sorte de communion, sans médiation, des "fidèles". Il est vrai, en fait, que Delio Cantimori, parmi d'autres, écrivit dans les années '20

---

<sup>24</sup> Cf., bibliographie, *infra*.

<sup>25</sup> On ne veut certainement pas résumer ainsi l'histoire de ce conflit épocal, mais seulement esquisser les grands axes de pensée qui encore aujourd'hui ont une pertinence comme le témoigne le conflit herméneutique récent entre Gadamer et Habermas (ou auparavant entre Heidegger et Cassirer).

<sup>26</sup> Une fois aboli le droit de grève, une *Magistratura del lavoro* fut créée en 1926 qui était censée régler les conflits des travailleurs. L'idée du corporativisme qui devait mettre sur le même plan tous les protagonistes d'une même catégorie productive joua beaucoup sur l'idée d'appartenance. Le 21 avril 1927 fut promulguée la *Carta del lavoro* qui devait fixer les axes principaux du corporativisme, mais elle n'eut pas valeur de loi, tant et si bien que le véritable système fut réformé le 20 mars 1930. En outre, le *Consiglio Nazionale delle Corporazioni* remplaça en 1939 le Parlement. Cela dit, le corporatisme fasciste fut une disposition de compromis avec le grand capitalisme qui avait soutenu Mussolini après le discours du 3 janvier 1925, quand celui-ci avait assumé l'affaire Matteotti et essayé une médiation entre les diverses factions du fascisme.

des textes qui, avec tout un autre arrière-fond culturel, défendaient le corporatisme comme le propre du fascisme<sup>27</sup>.

Cette appartenance à une tradition n'est cependant pas synonyme de clôture, tant s'en faut. Malaparte et d'autres intellectuels proches du fascisme ont été sensibles aux formes d'innovation artistique, Marinetti en tête<sup>28</sup> : la seconde série de la revue *Prospettive* fondée par Malaparte en 1937, témoigne d'une certaine ouverture. Alors que les sept numéros de la première série relèvent de la propagande fasciste, les numéros qui sortent entre 1939 et 1943 se montrent sensibles aux mouvements européens les plus troublants et les plus nouveaux. C'est ainsi que Malaparte aborda des thèmes mal vus par le régime comme l'existentialisme ou le Surréalisme, fit traduire des poésies de Lorca fusillé depuis peu, ou fit l'éloge de la peinture de Picasso. Il publia aussi des auteurs tels que Montale, Contini, Della Volpe, Morante, Sereni, Anceschi etc., et fit traduire des poèmes d'Eluard, de Breton, de Ronsard, Hofmannsthal, Donne, Pound.

Ainsi, on ne s'étonnera guère que le noeud entre l'idée d'autorité et l'idée d'innovation ait été souvent l'un des enjeux les plus importants des discussions sur la culture fasciste, et par conséquent sur l'oeuvre de Malaparte, ou sur un plan plus politique, entre révolution et réaction<sup>29</sup>. Ce noeud est très présent chez Malaparte; il s'agit en réalité d'un thème important dans l'Europe de son temps.<sup>30</sup> Plusieurs arguments qui sont souvent présentés à ce propos participent de l'ambivalence propre aux pratiques de lectures épидictique. Parmi ses arguments "faibles" par constitution, je mentionnerais :

-l'idée que l'on puisse juger la "santé" d'un régime politique par l'état de sa "culture". Cet argument peut être utilisé en deux sens : en blâmant par exemple la culture fasciste, en y niant toute expression de qualité<sup>31</sup>, ou en admirant la "vitalité" du régime par la considération positive de sa culture<sup>32</sup>. En réalité c'est un mauvais argument ; s'il est certainement vrai que les artistes sont souvent une cible des régimes autoritaires, il n'en reste pas moins que même dans les pays les plus totalitaires, un art est possible,

<sup>27</sup> Cf. D. Cantimori, "fascismo, nazionalismi e reazioni" (1931) in : *Politica e storia contemporanea* (éd) L.Mangoni, Turin, 1991, pp.86:87 où Cantimori dit que le caractère "universel" du fascisme est représenté par le corporatisme, comme "nuova morale eroica e virile, volontarismo e spirito di solidarietà".

<sup>28</sup> Cf. sur l'avant-garde dans le fascisme, G.Grana, *La rivoluzione fascista. Avanguardia e tradizione. La cultura e gli intellettuali nel fascismo*, Milan, 1985. Pour la culture en Allemagne, cf. J.M.Palmier, "De l'expressionnisme au nazisme. Les arts et la contre-révolution en Allemagne, 1914-1933, in : *Éléments pour une analyse du fascisme* (éd) M.A.Macciocchi, Paris, 1976.

<sup>29</sup> Comme nous avons vu à propos du révisionnisme.

<sup>30</sup> J'ai essayé d'analyser ce noeud dans l'oeuvre de K.Kraus, dans mon article cité *supra*.

<sup>31</sup> Cf. N. Tranfaglia, *Labirinto italiano*, Bari-Rome, 1991.

<sup>32</sup> On trouvera des éléments de réflexion chez G.Zurnino, *Interpretazione e memoria del fascismo. Gli anni del regime*, Turin, 1991.

même dans l'exil, et quelquefois, il y a un art du “régime”, que l'on ne peut pas ignorer<sup>33</sup>. A la différence de ce que l'on aimerait bien croire, il n'y a pas de relation mécanique ou nécessaire entre les valeurs artistiques et les valeurs civiles. Au contraire, quelquefois la sensibilité artistique est comme certains métaux, qui trop exposés à l'air, s'oxydent et deviennent méphitiques.<sup>34</sup>

- l'usage des spectres trop amples et ambigus de termes comme “révolution” et “réaction”, qui risque de fausser l'interrogation historique sur les attentes et les systèmes de croyance qui accompagnèrent par exemple la montée du fascisme, ainsi que sa chute.<sup>35</sup> D'une part, on voudrait nier les attentes d'une identité propre, qui ont beaucoup joué dans la croyance assez persistante en une “révolution fasciste”; de l'autre on voudrait, à partir du repérage de ces croyances et de ces convictions, y trouver un argument de légitimité politique, argument qui, mené à ses extrêmes conséquences, absoudrait n'importe quel apprenti-sorcier et ses massacres collectifs. Il convient en revanche de toujours distinguer la légitimité d'avec le fait : comprendre les systèmes de croyances et les attentes nous donne des éléments importants pour l'intelligibilité de l'histoire, mais non pour justifier quoi que ce soit. En ce sens, on rencontre parfois un usage dangereux de la catégorie de conviction qui, par son caractère infalsifiable (une conviction n'est pas argumentable), peut sembler à première vue séduisante. En fait, que les gens aient massacré ou se soient fait massacrer dans l'histoire pour les convictions les plus variées, ne justifient en rien leurs actes, non plus que leurs croyances. D'autre part, l'argument de la conviction qui consiste à dire : “s'il a fait ceci ou cela c'est parce qu'il croyait ceci ou cela même si peut-être ce n'était pas la meilleure solution”, semble suggérer que croyances et convictions nous tombent sur la tête et qu'il est impossible de maintenir des marges de réflexion et d'auto-réflexion. En un certain sens, cela correspond à la position plus idéologique que philosophique selon laquelle, quelque chose d'impondérable, la langue, la tradition, l'inconscient etc. nous parle, nous guide ou nous habite.

- un autre piètre argument est de revendiquer la césure entre les intentions et les réalisations, ou d'affaiblir la charge de responsabilité en invoquant le droit à l'erreur. Souvent, cet argument est employé de la part

<sup>33</sup> Les artistes ont très souvent survécu pratiquant une “dissimulation honnête”, suivant à la fois les commandes, les contraintes, le goût de l'époque et leur particulier projet.

<sup>34</sup> Et parfois il y eu dans l'histoire une contiguïté mortifère entre cruauté et sensibilité raffinée ; cf. S.Laks, *Mémoires d'Auschwitz*, Paris 1991 (éd. orig. Londres, 1979).

<sup>35</sup> Sur la naissance et l'histoire du fascisme, selon des points de vues différents cf., P.Gobetti, *La Rivoluzione liberale* (1924) désormais Turin, 1966 ; A. Tasca, *Nascita e avvento del fascismo. L'Italia dal 1918 al 1922*, Florence, 1950 ; E.Santarelli, *Storia del movimento et del regime fascista*, Rome, 1962 ; G.Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Bologne, 1980 ; Z. Sternhell, M. Sznajder et M.Asheri *La naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, 1989 ;

de ceux qui accusent les démocraties occidentales de n'avoir pas tenu leurs promesses de liberté, tout en excusant les compromis pragmatiques, les incertitudes de navigation des régimes comme le fascisme ou le communisme. On nie à l'“adversaire” le droit au pragmatisme et à l'urgence du moment, ce que l'on admet volontiers pour soi. On a souvent confondu ainsi, au moins au début, la fin du communisme avec la fin de la pauvreté ou de l'injustice sociale, ou souvent raconté la “fable” d'un fascisme italien à visage “humain”, mal influencé par l'Allemagne. Si les Italiens ne furent pas “racistes”, ce qui reste à démontrer, ils acceptèrent sans ciller les lois anti-juives; et s'ils n'étaient pas aussi violents avec les Juifs, c'est d'abord qu'en Italie le problème de l'assimilation n'existait pas de la même façon qu'en Allemagne<sup>36</sup>. Du reste, les Italiens passèrent près du génocide en Ethiopie, et la dernière conséquence du fascisme et de la catastrophe guerrière qu'il amena fut une guerre civile entre Italiens.

Or, il ne faudrait pas prendre les termes de “révolution” et de “réaction” comme des concepts véhiculant des essences éternelles, ou s'autorisant par eux-mêmes. Ce qui caractérise ces expressions est qu'elles renvoient à des “gestes” plutôt qu'à des “concepts”. Il y a des gestes révolutionnaires, dans le sens qu'ils coupent ou désirent couper avec une certaine direction de l'histoire, provoquent un arrêt et un nouveau cours de l'action, et il y a des gestes de “réaction” qui se réfèrent à une certaine *auctoritas* comme source de légitimité, mais ces gestes aussi peuvent vouloir mettre un arrêt à une certaine direction de l'histoire, renouer avec d'autres axes. De même, plus que *l'auctoritas* ou la critique, il y a des gestes critiques et des gestes d'autorité, ou qui se légitiment par leur rapport à une tradition donnée. Ainsi, rien n'empêche dans un régime structuré par la référence à une certaine tradition de garder en elle des marges de mobilité critique, marges qui souvent sont disponibles par avance justement pour laisser les formes, mais non les moyens de la critique. Ainsi, c'est un argument bien naïf que de suggérer l'existence d'un fascisme ou d'un nazisme “hérétique” chez Malaparte par exemple, ou à un tout autre niveau, chez Heidegger, soutenant que ces hérétiques furent critiqués par les orthodoxes, ou bien qu'ils prirent des “risques” par leur franc-parler. Des jalousies personnelles aussi bien que des points de vue différents co-existent au sein d'un même parti ou d'une même idéologie et l'on aurait du mal à faire passer le comte Ciano pour un anti-fasciste, lui qui fut pourtant fusillé pour ses déviations, alors que le caractère hérétique que l'on prête à Malaparte ne l'empêcha pas de jouir d'un *confino* indulgent, et de bénéficier ensuite d'une villa en

---

<sup>36</sup> Les ghettos existaient déjà à la Renaissance en Italie, par exemple à Venise, à Gênes. Les Juifs ainsi que les protestants n'eurent pas une vie facile en Italie après la Contre-réforme. Lisons en outre cette “petite” phrase de Malaparte : “Spinoza prouve (a contrario, précise-t-il, N.d.E.) que les Juifs n'ont aucune originalité créatrice”, *L'Italie contre l'Europe*, p.6.

Toscane, d'une autre à Capri<sup>37</sup>, et surtout de sa liberté d'écrivain et de journaliste.<sup>38</sup>

Cela étant, le rapport à l'autorité de la tradition n'est donc pas exclusif du recours à la critique et à l'innovation. Ce qui fait la différence et qui permet de spécifier le caractère propre de tel ou tel geste révolutionnaire, ou réactionnaire, tel ou tel geste critique ou d'appartenance est l'idée d'histoire et surtout de l'action historique. Il y eu plusieurs modèles de philosophie de l'histoire, et l'époque qui nous intéresse est particulièrement traversée par l'idée de "décadence"<sup>39</sup>, par la remise en question du caractère progressif et émancipateur du chemin de l'histoire. Des modèles organicistes, voire morphologiques de l'histoire apparaissent ou réapparaissent, suggérant une vision naturaliste et presque médicale des catastrophes du temps humain.

A ce moment, deux grandes directions ont été possibles, déterminant le sens spécifique du rapport entre la révolution et la réaction. Ou bien, malgré les cataclysmes de l'histoire et des actions des hommes, et tout en reconnaissant le poids d'éléments qui échappent à la volonté et à l'intelligence humaine, on considère que le cours du temps est non pas progressif mais perfectible, savoir, on peut malgré tout y travailler pour une possible amélioration; ou bien, on soutient que l'histoire suit un cycle naturel et qu'elle n'est qu'un des visages du destin. Il est clair que deux attitudes en découlent : ou bien, on essaye, autant que faire se peut, d'orienter la direction et surtout le sens des événements<sup>40</sup>, sans jamais confondre fait et droit; ou bien, l'on s'accorde pour considérer toute situation historique comme une détermination quasi-ontologique et l'histoire ne concerne alors

---

<sup>37</sup> Villas que Malaparte eut par ses puissants appuis fascistes; pour la villa de Capri cf. M.Talamona, infra.

<sup>38</sup> G.B.Guerri écrit dans *L'Archi-italiano*, cf. bibliographie que : "In realtà il regime lo guardava nelle sue evoluzioni come in una serra", p.178.

<sup>39</sup> Il n'est pas possible ici d'en approfondir les coordonnées ; je renvoi à : AAVV *Tramonto dell'Occidente?*, Urbino, 1989.

<sup>40</sup> Cf. les voyages imaginaires mais non fantastico-politiques de Marco Polo dans *Les villes invisibles* de I.Calvino (édit. it. 1972) : je cite la dernière page, p.189 : "Il dit (i.e. le Grand Khan):

- Tout est inutile, si l'ultime accostage ne peut être que la ville infernale, si c'est là dans ce fond que, sur une spirale toujours plus resserrée, va finir le courant.

Et Polo :

- L'enfer des vivants n'est pas chose à venir ; s'il y en a un, c'est celui qui est déjà là, l'enfer que nous vivons tous les jours, que nous formons d'être ensemble. Il y a deux façons de ne pas en souffrir. La première réussit aisément à la plupart : accepter l'enfer, en devenir une part au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et elle demande une attention, un apprentissage, continuel: chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faire durer, et lui faire de la place."

que les grands hommes, qui n'essayent pas de lui imprimer une direction, mais de “chevaucher le tigre de l'histoire”<sup>41</sup>.

Ces deux attitudes, qui sont deux attitudes avant tout de pensée, un peu comme pour Fichte existaient les “dogmatiques” et les “critiques”, aident à comprendre dans quel sens interpréter le noeud tour à tour spécifique entre révolution et réaction. C'est l'idée d'histoire et de sa perfectibilité et la conscience de la différence constitutive entre situation historique et condition ontologique qui nous permet de faire le départ entre la critique et la polémique, l'innovation et le simple changement. Dans cette perspective, on peut mieux analyser la “lecture” de Nolte. Celui-ci soutient en fait que le nazisme répondait à une attente : face à la dissolution des valeurs libérales et partant de leur promesse d'émancipation, le nazisme proposa une idéologie qui niait la transcendance, dont la mise en question, legs de multiples décadences, provoquait une angoissante incertitude. Sa solution fut de replacer cette frêle transcendance avec un immanentisme absolu. Ainsi, Hitler aurait moins déterminé son époque qu'achevé un “âge de l'histoire du monde”, savoir la décomposition de la “modernisation”, industrialisation, libéralisme etc. Robert A. Pois<sup>42</sup> déconstruit, parmi d'autres, la thèse de Nolte selon laquelle le génocide ne fut qu'une réaction en quelque sorte “légitime” face au danger bolchevique : l'historien américain démontre au contraire comment ce projet appartient depuis le début au nazisme. Mais ce qui nous intéresse davantage c'est sa reconstruction d'une “religion de la nature” qui informa de part en part le nazisme, dans laquelle nous retrouvons bien des éléments organicistes dans un mélange particulier avec l'exaltation de la technique, mais surtout l'idée d'histoire comme destin. En effet, pour R.A.Pois :

Le mouvement national-socialiste préservait l'oeuvre de Dieu et mettait en pratique sa volonté, non pas dans le monde crépusculaire du culte, “mais avec le soutien ouvert du Maître” (cf. M.Domarius, Hitler, *Reden und Proklamationem 1932-1945*, Munich, 1965, II, p.894). Ce sont des mots très révélateurs. Hitler disait en fait à ses auditeurs qu'il ne devait plus y avoir de “mystères” au sens chrétien du terme (bien que les éternels “mystères du sang” resteraient, bien sûr). En fait, le monde séculier et le monde spirituel avaient été fusionnés dans le mouvement national-socialiste dans lequel le “principe de vie” était continuellement affirmé. Il n'y avait aucune nécessité de se référer à une quelconque force extérieure. La Providence serait révélée par les actions entreprises par le mouvement; en fait, un mouvement qui incarnait les lois de la vie, révélées

---

<sup>41</sup> Pour la critique de la philosophie de l'histoire destinale dans la version récente qui en a donnée Popper (“de Hegel à Hitler”), cf. B.Binoche, “L'anti-historicisme et ses mythes” in : *Situations de la démocratie*, Paris, 1993, pp. 179-198, et surtout D.Losurdo, *Hegel et la catastrophe allemande*, Paris, 1994 (éd.it. Naples, 1987).

<sup>42</sup> Cf. R.A.Pois, *National Socialism and the Religion of Nature*, 1986 : tr. fr. Paris, 1993.

dans la nature, *agissait comme la Providence*. En conséquence, tout acte posé par le mouvement national-socialiste en général ou par Hitler en particulier était justifié au nom même de l'acte commis. Alors que les nazis n'ont jamais prétendu être pragmatiques, comme le firent souvent les fascistes italiens, il subsistait au centre de leur idéologie un solide noyau de pragmatisme.<sup>43</sup>

Malaparte ne me paraît pas avoir disposé de catégories interprétatives fortes pour comprendre son temps<sup>44</sup>, mais il fut capable de saisir au vol la particularité de certains moments ponctuels mais décisifs. Ainsi dans *La peau*<sup>45</sup>, quand il s'interroge sur la dignité des Italiens ayant quitté les Allemands pour les Américains. C'est un roman sur la dignité qui reste lorsque l'on a tout vu et tout perdu : dans une Naples où se prostituer aux Américains n'est pas très différent de se prostituer aux Allemands, où les libérateurs se posent aussitôt en maîtres, il n'y a plus de place pour la dignité. Autrefois, on luttait pour la liberté, pour la patrie, pour la vie; après la guerre, l'horreur et le sang, on lutte avec ses ongles pour sauver sa peau, pour survivre, pour arriver à demain. Dans sa lecture du roman, O. Remaud<sup>46</sup> souligne un usage anti-humaniste de la mythologie face à l'histoire, une tentative d'allégorisation qui voudrait bien mimer une fonction positive, mais qui débouche sur une forme de pessimisme cynique. Quant à moi, malgré ses changements, Malaparte me semble partager toujours la même vision de l'histoire et de l'homme, jusque dans sa rubrique *Battibecco*, où il prit position contre la grisaille bourgeoise de l'après-guerre. Son idée d'histoire est toujours conçue sous les espèces de l'action, celle-ci étant plus un mythe littéraire que l'objet d'une réflexion. L'action héroïque que est le signe de l'histoire comme mythe ou comme destin, faite par et pour les grands hommes, par et pour les grands gestes, pour le plaisir peut-être des *cantastorie*. On retrouve cette vision également dans son film *Il Cristo proibito*<sup>47</sup>: au lieu d'une société qui après la guerre civile essaye de reconstruire les règles de la convivance, Malaparte nous présente cette entrée en société comme un manque d'héroïsme, de sacrifice, qui semblent ici faire partie de l'enseignement du Christ, mais on peut se demander de quel Christ il s'agit, dans la mesure où, dans les années vingt Mussolini avait été comparé par Malaparte à rien moins qu'Ignace de Loyola, et au modèle d'une Eglise militante. On retrouve aussi le même mépris envers les hommes communs qui, dans les années vingt, n'étaient pas en mesure de comprendre la "révolution fasciste" et ne

---

<sup>43</sup> Cf. R.A. Pois, tr.cit. pp.85/86

<sup>44</sup> Sur l'arrière-fond de la pensée de Malaparte, cf. G.Grana, *infra*.

<sup>45</sup> Cf. bibliographie, *infra*.

<sup>46</sup> *Infra*

<sup>47</sup> Ma lecture diffère ainsi de celle que suit L.Martellini, *infra*.

pensaient qu'aux “fesses et aux hanches” et qui dans les années cinquante travaillent pour l’“Italietta”. On lit ainsi dans “Ragguaglio”, à propos de la distinction entre le peuple et la plèbe :

Non già questo popolo turpe di Roma capitale, che vuole mangiare bere e ragionare di poppe grasse e d'anche rotonde, e non vuol altro, ma il popolo rude sceso a Roma da tutte le terre con le statuine di legno dipinto dei Santi paesani, coi rosari avvolti intorno al manico dei coltelli col pizzico di sale, la farina e il lievito per il pane nella sacca da pellegrino, dalle Romagne, dalla Toscana, dalle Marche, dall'Umbria, dagli Abruzzi, il popolo dei fanti vendicatori, le bande nere della rivoluzione<sup>48</sup>.

Et dans le texte *L'Europa vivente*, il insiste sur la nécessité de contraindre les Italiens à la révolution, *uolens nolens* : les héros ne travaillent pas pour l'histoire, mais pour les gestes singuliers et d'une manière généreuse pour le “bien” des autres<sup>49</sup>. Mais, on le sait, quand on veut faire le bien des autres, et constituer l’“homme nouveau”, on rencontre une certaine résistance. C'est cette *humanitas* folklorique, un peu ignorante, mais si touchante avec ses “bons sentiments”, qui revient dans le *Cristo proibito*<sup>50</sup>. L'idée même de distinguer deux grandes catégories : les médiocres qui participent de l'esprit de telle ou telle culture nationale, et les grands hommes, qui se fatiguent pour “éduquer” les masses, reste un *topos* chez Malaparte. Après la guerre, ce sont les Français qui sont cartésiens quoi qu'ils fassent, alors que les Allemands en bloc portent sur eux la violence des Nibelungen. Son journal écrit à Paris ainsi que les considérations de ses voyages dans l'Europe de la reconstruction sont parcourus par des réflexions mi-anthropologiques, mi-culturelles.

Cependant, le projet d'une redéfinition et reconstruction de l'*humanitas*, par l'éducation ou la contrainte, a été partagé aussi bien par des intellectuels mieux dotés sur le plan de la formation et de la recherche. On peut dire que les idées mêmes d'*humanitas* et d'humanisme ont été souvent prises en otage à l'époque dans les conceptions héroïques et destinales de l'histoire. Une oeuvre où cette ambiguïté est particulièrement frappante est celle de Delio Cantimori<sup>51</sup>, car, par sa formation et ses intérêts culturels, il avait tous les moyens pour ne pas adhérer au régime fasciste, ayant longtemps travaillé sur l'humanisme et la Renaissance, et surtout ayant longtemps cherché en Italie les traces d'une possible Réforme. L'Humanisme est pour

<sup>48</sup> Cf., C.Malaparte, “Ragguaglio” cit, p.XXIV.

<sup>49</sup> Cf. tr. fr. *L'Italie contre l'Europe*, pp. 4/16.

<sup>50</sup> Pour une toute autre lecture du christianisme chez Malaparte et de son rapport aux “autres” dans la souffrance, cf.G.Grana, *infra*.

<sup>51</sup> Cf.D.Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, éd. L.Mangoni, Turin, 1991 ; *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Turin, 1975; *Eretici italiani del Cinquecento*, Bâle, 1949, éd. critique par A. Prosperi, Turin, Einaudi, 1992.

lui tout mouvement qui pointe à l'autonomie promouvant le progrès de l'homme, c'est pourquoi, outre le véritable humanisme des XVe et XVIe siècles, Cantimori soutient qu'un deuxième humanisme eut lieu en Allemagne avec Humboldt, mais aussi avec les Lumières françaises et anglaises. Une troisième phase, lui semble-t-il, apparaît avec le néo-idéalisme de Saitta, Gentile, Toffanin, et il regarde avec réserve le mouvement "néo-humaniste" de Jaeger. L'idée d'autonomie propre du projet humaniste, et l'ouverture au monde différencié des réformés italiens, aurait pu donner les moyens d'une critique lucide au fascisme, mais il en fut pas ainsi. En fait, on retrouve chez Cantimori l'idée d'une révolution fasciste devant aboutir à une nouvelle *humanitas*. L'humanisme reste en premier lieu le mouvement par lequel, coûte que coûte, l'homme est créé à nouveau : l'autonomie elle-même devient un destin et surtout un mouvement intime qui n'est pas censé se confronter avec la réalité brute.<sup>52</sup> Ainsi, le fascisme veut bien se débarrasser des restes du passé<sup>53</sup> tout en se posant comme véritable tradition, donc auctoritas si bien que Cantimori écrit :

Fascismo e comunismo non sono come due movimenti nuovi per conquistare un mondo vecchio, ma l'antitesi fra il mondo nuovo, il Comunismo (come conseguenza della Riforma, del Rinascimento, dell'Illuminismo e del Romanticismo (...)) e il mondo vecchio (antico, sovrannaturale, immobile, civile, della Kultur contro la Civilisation, perfetto, statico) il Fascismo.<sup>54</sup>

\*\*\*

Les communications qui suivent présentent deux parcours de lecture, le premier portant sur l'image de l'Europe et de l'Italie chez Malaparte dans les "sombres temps", le second suit les traces de l'autobiographie et de l'identité portative de Malaparte dans ses activités les moins étudiées ou les

<sup>52</sup> Ce n'est pas un hasard si Cantimori s'en prend en 1937 aux interprétations qui font de Luther un penseur conservateur et surtout l'injuste et violent défenseur des grands intérêts contre les paysans de Thomas Münzer. Cantimori essaye de suggérer qu'à cette époque les paysans n'avaient pas raison de se plaindre de leur condition économique (sic), mais surtout il défend Luther en soulignant que sa religion s'adresse à l'intériorité et ne doit pas être confondue avec une "réalisation" extérieure, politique. Le respect de Luther pour l'autorité est compris comme "la terribile manifestazione del "numinoso" nella storia", précise Cantimori : cf. "Interpretazioni di Lutero" (1937) désormais in : *Politica e storia*, cit, pp.318-339.

<sup>53</sup> Savoir : le "borbonismo ed austriacantismo", le libéralisme, la restauration catholique et monarchique, le nationalisme. Cf., D.Cantimori, "Fascismo, nazionalismi e reazioni" (1931), in *Politica e storia*, cit, pp.81-87. Encore, dans l'article : "L'Italia, la "decadenza europea" e l'europeismo" (1927) désormais in : *Politica e storia*, cit, pp. 22-26, Cantimori se réfère en passant mais de manière positive à : *L'Europa vivente* de Malaparte.

<sup>54</sup> Cf. D.Cantimori, "Fascismo, nazionalismi e reazioni" in : *Politica e storia*, cit, p.86.

moins connues du public français<sup>55</sup>. Je tiens ici à remercier chaleureusement Mme. Danièle Valin et M. Pierre Laroche pour avoir accueilli avec beaucoup de générosité ce projet.<sup>56</sup>

**Fosca Mariani Zini\***

---

<sup>55</sup> Certaines communications reprennent les exposés de la journée de travail que j'avais organisé le 30 septembre 1993 à l'*Istituto italiano di cultura* de Paris. Participaient aux discussions : G. Grana, A. Sarra bayrouse, J. Borejsza, M. Talamona, L. Martellini, R. Vallone et E. Varzi. Par ailleurs, comme j'ai déjà souligné, ce travail n'est qu'un volet d'un projet de recherche plus ample, commencé à partir des suggestions de H. Wismann dans son séminaire à l'EHESS, concernant le rapport entre la tradition et la critique : des analyses plus approfondies sur tels éléments et en particulier sur les interprétation de l'idée d'*humanitas* et d'histoire suivront.

<sup>56</sup> Dont j'ai assumé l'édition, le travail de *rewriting*, de traduction, les fiches biographiques et bibliographiques ainsi que le choix des illustrations.

\* A fait des études de philosophie et d'histoire en Italie et en France. Prépare une thèse à l'EHESS (Paris).